# Schillers sämtliche Werke.

Historisch-kritische Ausgabe in zwanzig Bänden.

Unter Mitwirkung von Karl Berger, Erich Brandenburg, Th. Engert, Conrad Höfer, Albert Köster, Albert Leitzmann, Franz Muncker

herausgegeben von

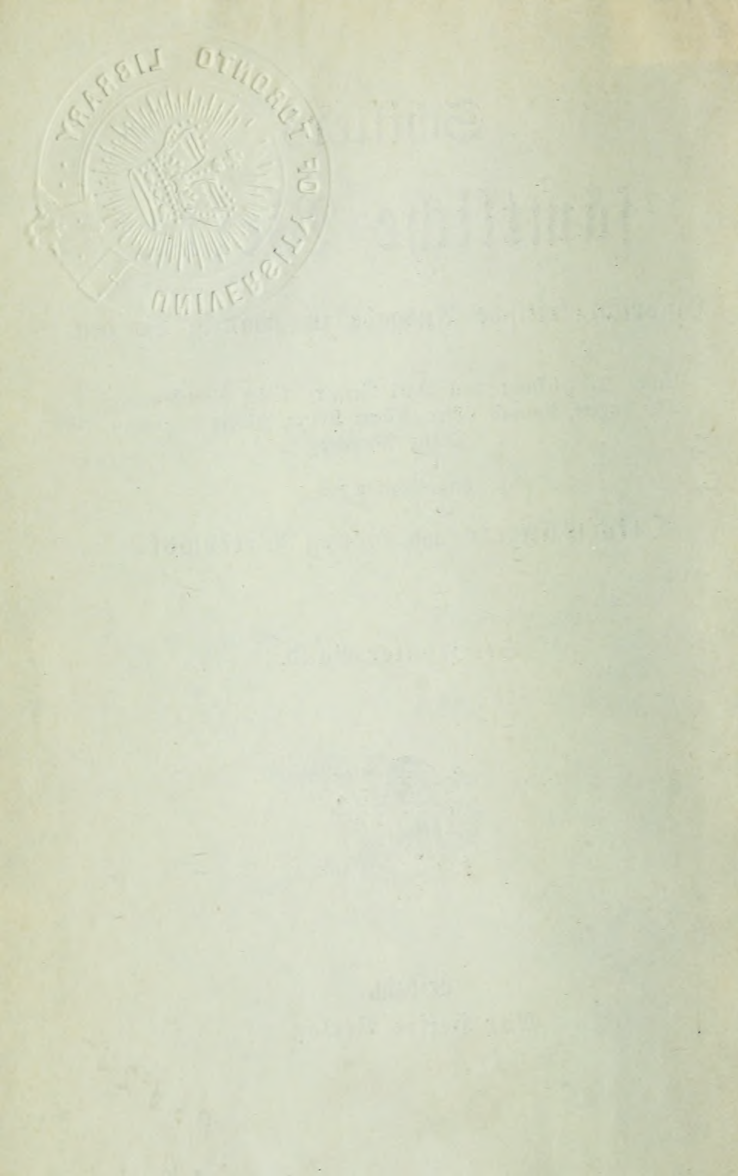
Otto Güntter und Georg Witkowski.

---

Sechzehnter Band.



Leipzig.
Max Hesses Verlag.



# Inhalt.



Einleitung und Anmerkungen von Th. Engert.

# Historische Aufsätze.

---

## Einleitung des Herausgebers.

Die kleineren historischen Aufsätze Schillers stehen wohl in ihrer wissenschaftlichen Bedeutung unter den beiden großen geschichtlichen Werken; sie sind auch durch neuere Geschichtsforschung vielfach korrigiert, teilweise abgelehnt worden. Gleichwohl sind diese kleineren Arbeiten für die Erkenntnis von Schillers Entwickelung, von seiner Fähigkeit, sich in den Geist einer anderen Sprache, in die Gedankenwelt eines fremden Schriftstellers einzuleben, von höchstem Werte.

Dies beweist sogleich der älteste historische Aufsatz aus Schillers Hand, eine Übersetzung der Einleitung Merciers zu seinem dramatischen Gemälde Philipps II. von Spanien. Louis Sébastien Mercier (1740—1814), ein französischer Schriftsteller und Politiker, bekannt vor allem durch sein großes achtbändiges „Sittengemälde von Paris" und als Gegner Racines, hatte in dieser Charakteristik Philipps II., die 1785 zu Amsterdam erschien, kein objektives historisches Gemälde entworfen. Der Charakter Philipps II. ist außerordentlich kompliziert, für den, der das katholische Fühlen und Denken in der Reformationszeit nicht mitzuleben vermag, unfaßbar. Schiller fühlte selbst, daß er den bei allem religiösen Fanatismus doch wieder weichen und empfindsamen König in den beiden ersten Akten des Don Karlos verzeichnet habe; vor allem empfand er dies bei der Lektüre von Watsons „Geschichte der niederländischen Revolution unter Philipp II.". Wohl um seine bisherige Charakteristik des spanischen Königs zu rechtfertigen, übersetzte er Merciers Charakterbild und veröffentlichte diese Übertragung mit dem zweiten Akte des Don Karlos in der „Thalia". Die Übersetzung selbst zeigt den vollendeten Interpreten des französischen Schriftstellers. Bei aller Treue gegenüber dem Original weiß der Dichter eine formvollendete deutsche Darstellung zu geben; die Weitschweifigkeiten der französischen Vorlage sind vermieden, das hohle Pathos an unpassender Stelle gemildert. Nur selten glaubte Schiller aus

der Lektüre Watsons gewonnene, bedeutsame Einzelheiten einschalten zu sollen, um so das Charaktergemälde des Königs vollendeter zu gestalten.

Als Anhang fügt Schiller die Charakteristik desselben Königs aus einem in Paris 1765 erschienenen Werke über die „Spanische Geschichte" bei. Den Abriß entnahm er Watsons Buche. Vielleicht fügte er diesen Abschnitt an, um zu zeigen, daß auch hier im großen und ganzen dasselbe Bild von Philipp II. entworfen wird. Freilich wußte er nicht, daß auch Mercier hier eine Anleihe gemacht hatte.

Schiller strebte danach, sich eine sichere, aber unabhängige Zukunft zu schaffen. Lange Zeit schwankte er, ob er Medizin oder Geschichte wählen solle. Seine dramatischen Arbeiten und Pläne zogen ihn zur Geschichte. So entschied er sich für das Studium der Geschichte, wohl schon Ende des Jahres 1785. Ist es doch wahrscheinlich, daß ihm damals schon die Projekte des „Dreißigjährigen Krieges" und des „Abfalls" vorschwebten. Mitte 1785 reifte in ihm der Plan, eine „Geschichte merkwürdiger Verschwörungen und Rebellionen aus mittleren und neueren Zeiten" herauszugeben. Interessant ist die Ankündigung des Sammelwerkes in der „Gothaischen gelehrten Zeitung" (18. Okt. 1786): „Die verschiedenen Verfasser, welche an diesem Werke, das aus zwei Bänden bestehen wird, Anteil haben, nehmen bei der Wahl der Geschichten weniger Rücksicht auf ihren universalischen Einfluß, als auf das Interesse des Details und der Charaktere, und werden sich weder an eine Zeitfolge der Begebenheiten noch an eine geographische oder statistische Ordnung binden. Bloß politische Revolutionen werden ausgeschlossen sein, Privatbegebenheiten hingegen, welche sich in dieser Gattung durch irgendeine interessante Merkwürdigkeit auszeichnen, darin aufgenommen werden."

Noch erkennt man hier nicht den Verfasser des „Abfalls". Nicht der Geschichtsforscher, sondern der Philosoph und Dramatiker spricht aus diesen Worten; noch steht das psychologische Problem, die Eigenart der Entwickelung bedeutsamer Persönlichkeiten im Vordergrund seines Interesses. Die Arbeit am „Abfall der Niederlande" hat in ihm erst so recht die Freude am historischen Schaffen ausgelöst, ihm aber auch einen Einblick in das Werden geschichtlicher Wandlungen, in die Abhängigkeit der

Entwickelung einzelner Persönlichkeiten von der Gesamtentwickelung gegeben. Diese Arbeit, die Schiller als seinen Anteil an den Verschwörungen liefern wollte, verzögerte aber deren Erscheinen sehr. Schon Ostern 1787 sollte der erste Band erscheinen, Oktober 1788 wurde er publiziert, aber ohne den „Abfall“, der über den ursprünglichen Rahmen hinausgewachsen war. Dieser erste Band enthielt drei Aufsätze: Die Revolution Rienzis von Huber, Die Verschwörung der Pazzi von Schillers Schwager Reinwald, Die Verschwörung gegen Venedig. Über die Frage nach dem Verfasser des letzten Aufsatzes oder vielmehr der Übersetzung hat sich eine große Kontroverse erhoben. Die Verschwörung Bedemars ist, wie der Herausgeber Schiller selbst im Vorwort sagt, „beinahe wörtlich aus S. Réal“ übersetzt (Conjuration des Espagnols contre la République de Venise en l'année MDCXVIII à Paris 1674), wobei aber Johann Friedrich Le Bret's „Staatsgeschichte der Republik Venedig, von ihrem Ursprung bis auf unsere Zeiten“ (Riga 1777) zur Kontrolle und gelegentlicher Korrektur diente. Diese Übersetzung zeugt jedenfalls nicht, abgesehen von wenigen Partien, von dem feinen Stilgefühl der übrigen, sicher von Schiller stammenden Übersetzungen, so daß man wohl auf die nicht unberechtigte Vermutung kommen konnte, auch dieser Aufsatz stamme nicht von Schillers Hand, zumal kein beglaubigtes Zeugnis dafür spricht. Es ist wahrscheinlich, daß auch hier Schiller nur redaktionelle Eingriffe getan, die ihm als Herausgeber gestattet waren, nicht aber, daß das Drängen des Verlegers eine rasche Fertigstellung der Arbeit gefordert und so die stilistische Vollendung verhindert hätte.

Die Jesuitenregierung in Paraguay. — Paraguay, ein Freistaat in Südamerika, stand zu Anfang des 17. Jahrhunderts unter der Herrschaft der Spanier. Die Jesuiten hatten die Indianer gegen die Gewalt und Willkür ihrer Machthaber zu schützen und aufzureizen versucht. Darum wurden dem Orden nur mehr die Völker der Guaycuru und Guarani zugewiesen. Innerhalb der ihnen gesteckten Grenzen gründeten die Jesuiten ein theokratisch-patriarchalisches Reich, das sie, trotz der formell spanischen Herrschaft, geradezu unabhängig regierten. Die Indianer fühlten sich ganz wohl unter dieser Herrschaft, und der Orden hatte eine reiche Einnahmequelle. Um den vielen Grenzstreitig-

keiten und den Eifersuchtskriegen zwischen den Jesuiten und den Paulistas ein Ende zu machen, schlossen der König von Spanien und von Portugal einen Machtverteilungsvertrag (1750). Die Jesuiten setzten 1754—1758 heftigen Widerstand der Ausführung des Vertrages entgegen, unterlagen aber 1758 den vereinten portugiesischen und spanischen Heeren.

Demnach ist wohl die Angabe einer „Schlacht von Paraguay" am 12. September 1759 nicht richtig. Duhr (Jesuitenfabel 3, 1899, 8, 15 ff.) gibt als Quelle dieser „Fabel" an: „Neueste Relation von der Schlacht in Paraguay 1759 1. Oktober zwischen der jesuitischen und den vereinigten spanischen und portugiesischen Armeen von Joh. Christoph Harenberg. 1760, II. B. der pragmatischen Geschichte des Ordens der Jesuiten (S. 2243 ff.)." Duhr nennt die Angaben über Schlacht und Buch von A—Z frei erfunden. Nun mag die Zeitangabe, wie die Angabe von dem Auffinden und dem Inhalt des Buches wohl eine „Fabel" sein; allein diese Fabel ist dann der Widerhall jener Kämpfe um Macht und Besitz, in denen der religiöse Orden alle Leidenschaften aufstachelte, um seine Herrschaft zu behaupten. Sie hatten den Indianern die Spanier in so greulichem Lichte gemalt, daß der „Katechismus" recht wohl das Erzeugnis dieser aufgeregten Phantasie sein kann. Da die Untertanen in vollständiger geistlicher und weltlicher Abhängigkeit von den Patres, den „Kaus" standen, hat auch diese sklavische Unterwürfigkeit des Gefangenen nichts Seltsames. Die Einzelangaben mögen falsch sein, der Geist, den der Katechismus atmet, wird wohl den geschichtlichen Tatsachen entsprechen.

Schiller fand Harenbergs Jesuitengeschichte in der Bibliothek des Herrn von Beulwitz, als er den Sommer 1788 zu Volkstädt zubrachte. Die kurze Anekdote ist eine verkürzte, fast wörtliche Wiedergabe aus dem Original. Der Aufsatz erschien im „Teutschen Merkur" Oktober 1788.

Herzog von Alba in Rudolstadt. — Auch diese Anekdote ist eine Frucht der Lektüre während des Volkstädter Sommeraufenthaltes. Schiller scheint nur die „alte Chronik vom 16. Jahrhundert" selbst eingesehen zu haben, da er bei „Spangenberg" eine falsche Seitenangabe bringt. Hier hat Schiller, nicht wie bei der Jesuitenanekdote, nur einen Abdruck gebracht, sondern

die ihm in dichterischer Hinsicht besser liegende Erzählung stilistisch umgeformt. Sie erschien im „Teutschen Merkur" Oktober 1788, S. 19—84.

Die Vorrede zur Geschichte des Malteserordens, für den sich Schiller schon früher begeistert hatte, schrieb der Dichter, um dem Werke einen Verleger und Absatz zu schaffen. Schon im zehnten Heft der „Thalia" (Herbst 1790) war ein Abschnitt aus Vertots Geschichte des Malteserordens: „Die Belagerung der Johanniter in Rhodus durch die Türken", übersetzt von Berling, der auch die „Komnena" übertragen, erschienen. Der „arme" Student übertrug das ganze Werk ins Deutsche, aber der Verleger Crusius nahm die schlechte Übersetzung nicht an. Schiller gewann nun den Privatdozenten M. Niethammer, dessen Übersetzung dann mit Schillers Vorrede Ende 1792 bei Cunos Erben in Jena erschien.

Die Denkwürdigkeiten des Marschalls Vieilleville übersetzte Schillers Schwager Wilhelm von Wolzogen für die „Horen" 1797. Vermutlich hat Goethe den Dichterfreund auf diese Memoiren hingewiesen. Schiller, der seine Redaktionsaufgabe sehr ernst nahm, war nicht ganz mit Wolzogens Übersetzung einverstanden; er mußte, wie er selbst schreibt, fast ein Drittel streichen und ändern. Die Einleitung, welche er zu der Übersetzung schreibt, ist bezeichnend für Schillers Wandlung. Der stürmische Dränger, der begeisterte Freiheitsheld tritt auf die Seite derer und preist jene, die inmitten der stürmischen Kämpfe, um den Thron geschart, eine sichere, ruhegebietende Neutralität, einen zielbewußten, aber nicht sprunghaften Fortschritt erstreben.

Die Veröffentlichung der universalhistorischen Vorlesungen erfolgte auf eine Anregung Körners hin, der im Dezember 1789 an Schiller geschrieben: „Deine Vorlesungen könntest Du leicht zu einem lesbaren Buche machen und einen hübschen Taler Geld damit verdienen." Es ist indes auch möglich, daß die Manuskriptnot des Verlegers der „Thalia" die Veröffentlichung aus den Vorlesungen veranlaßte.

Daß Schiller seine akademische Laufbahn mit Vorlesungen aus der Universalgeschichte begann, während man ein solches Kolleg doch erst auf der Höhe der Forschertätigkeit, wo der Historiker das ganze weite Gebiet der Geschichte zu umfassen

vermag, erwarten sollte, darf bei dem Zeitgenossen Kants und Herders nicht überraschen. Wie auf Goethe, hat auch auf Schiller Herders unsterbliches Werk „Ideen zur Geschichte der Menschheit" den tiefsten Eindruck gemacht. Kants universalhistorische Aufsätze und der Verkehr mit den Jenenser Kantianern verstärkten diese Vorliebe für universalgeschichtliche Probleme. Herders tiefgründige Arbeit, die man die erste Völkerpsychologie nennen könnte, hat Schiller vor den Abwegen einer geschichtskonstruierenden Philosophie bewahrt. Gewiß überwiegt in Schillers universalgeschichtlichen Aufsätzen zuweilen die Philosophie der Geschichte, ohne auf feste und sichere Tatsachen fundiert zu sein; allein es zeigt sich allüberall das Streben, die Entwickelung der geschichtlichen Ereignisse aus den Verhältnissen heraus zu begreifen; überall findet man die leitende Idee, eine wahrhaft allgemeine Geschichte statt einer Geschichte der Fürsten und Kriege zu schaffen. Ganz modern ist Schillers Anschauung, wenn er Körner schreibt: „Eigentlich sollten Kirchengeschichte, Geschichte der Philosophie, Geschichte der Kunst, der Sitten und Geschichte des Handels mit der politischen in eins zusammengefaßt werden, und dieses erst kann Universalhistorie sein."

Am 11. Mai 1789 war Schiller in Jena eingezogen, und am 26. und 27. Mai hielt er unter außergewöhnlichem Andrang der Studenten seine Antrittsvorlesung: „Was heißt und zu welchem Ende studiert man Universalgeschichte?" Die begeisterten Studenten brachten hierauf dem berühmten Dichter und Professor „eine Nachtmusik, und Vivat wurde dreimal gerufen". In der kurzen Zeit, die dem neuen Geschichtsprofessor für die Vorbereitung zur Vorlesung zur Verfügung stand, war eine tiefgründige Erfassung der Universalgeschichte nicht zu gewinnen. So darf es nicht verwundern, wenn der Teil der Vorlesung, die den Hörern einen Begriff von der Universalgeschichte geben soll, nicht tief genug in das Problem eindringt. Gleichwohl wird der glänzend geschriebene Aufsatz immer seine Bedeutung in der Entwickelungsgeschichte der Geschichtsschreibung, wie für die Einsicht in Schillers Geistesentwickelung behalten.

Die Sendung Moses. Dieser Aufsatz Schillers, der 1790 im zehnten Heft der Thalia, S. 3—37, erschien, kann heute nur noch als literarisches Denkmal gelten. Die geschichtliche Dar-

stellung der Tätigkeit des israelitischen Religionsstifters ist nach unseren Kenntnissen von der Bibel, wie von den ethnologischen und religiösen Verhältnissen des alten vorderen Orientes unhaltbar. Schiller wertet die Bibel als ein den Ereignissen gleichzeitiges Dokument. Nun aber ist die Erzählung über Moses und sein Werk eine äußerst komplizierte Komposition mehrerer, vornehmlich dreier tendenziösen Quellschriften, deren älteste kaum über das 8. Jahrhundert hinaufgeht und deren endgültige Verarbeitung zu einem Ganzen nicht vor dem 5. Jahrhundert stattfand. Auch die Methode des Dichter-Historikers ist unwissenschaftlich; sie mangelt jeder kritischen Schärfe, er sucht auf rationalistischem und allegorischem Wege die Schwierigkeiten zu heben, übersieht den Fundamentalsatz der Geschichtsforschung, daß ein Schriftstück nur aus seiner Zeit heraus erklärt werden darf und kann.

Durch die Funde zu Tell-el-Amarna aus dem 15. Jahrhundert v. Chr. sind uns die nomadisierenden Chabiri bekannt. Einige dieser Stämme scheinen in den Grenzen Ägyptens gezeltet zu haben, von den Ägyptern, wie so häufig, wohl als schützendes Bollwerk benutzt. Unter diesen Chabiri scheint eine nationale Bewegung auf Eroberung Palästinas und Gründung eines selbständigen Reiches entstanden zu sein, deren Führer Mose war. Ein gewaltiges, wohl elementares, vulkanisches Ereignis beim Bündnisabschluß, der ja, religiöser Natur, unter dem Schutze eines Bundesgottes stattfinden mußte, wurde von überwältigender Bedeutung für die religiöse Entwickelung. Die Stämme scheinen auf zwei Wegen die Eroberung versucht zu haben, vom Süden und vom Ostjordanlande aus. Hier im Süden war wohl Kadesch der religiöse Mittelpunkt geblieben. Die von Osten her eindringenden Stämme stießen auf eine ihnen überlegene Kultur, die sie sich unterwarfen, aber auch selbst annahmen. Viele Versuche kleiner Staatengründungen fanden statt, ohne dauernden Bestand. Erst die gemeinsame Gefahr einigte Nord und Süd; Sauls Heldenmut und Davids kluge Diplomatie schufen den Nationalstaat, den sie unter den gemeinsamen Schutz des Nationalgottes Jahve stellten. Erst von da an kann man im eigentlichen Sinne von Jahve als Nationalgott sprechen, der Gott des Volkes Israel war. Vorher war es der Bundesgott der konföderierten, an und für sich selbständigen Stämme am Sinai.

Moses Gestalt ist für den Historiker schwer zu zeichnen, das Sagenhafte von dem Wirklichen nicht immer zu sondern. Moses Jugendgeschichte ist zweifellos eine Sage, eine jener Gründersagen, deren Haupttyp die Erzählung von dem alten Sargon von Agade und von Cyrus, dem Perserkönig, den beiden „vaterlosen" Ahnen neuer Dynastien, ist. Daß Mose als Fremdling in die Priesterkaste aufgenommen und in die „geheimsten" Mysterien eingeweiht worden wäre, wie Schiller annimmt, ist ausgeschlossen. Die Mysterien, wie sie der Dichter auf dem Katheder schildert, entstammen einer viel, viel späteren Zeit, sind die Frucht einer Völker- und Religionsmischung, die Frucht der religiösen Sehnsucht dekadenter Völker. In einer Auffassung berührt sich jedoch Schiller mit einem der genialsten Orientalisten der Neuzeit, mit Hugo Winckler, der den Grundgedanken der Mosessage in der Wirkung findet, die das Bestreben des Ägypterkönigs Amenophis IV. auf die Schöpfung eines Monotheismus in Ägypten auf die Vasallenstaaten gehabt. Ein Beweis für diese Hypothese konnte aber nicht erbracht werden. Jedenfalls ist, selbst nach der Darstellung der Bibel, Moses nicht zum Monotheismus durchgedrungen; der Sinaigott war der Bundesgott der konföderierten Stämme, die ihre eigenen Götter noch behielten. Der zweite Schritt geschah durch David. Aber erst durch die Tätigkeit der Propheten wuchs Jahve über sein Volk hinaus, durch die persönlichen Erlebnisse der Propheten wurde die Verinnerlichung der Gottesidee angebahnt, um durch das Gesetz „Moses", soweit es den Kultus betrifft, nach der Rückkehr des Volkes aus der Verbannung, wieder materialisiert zu werden.

Etwas über die erste Menschengesellschaft nach dem Leitfaden der mosaischen Urkunde — Schiller sucht in den ersten Kapiteln der Bibel, deren wörtliche Bedeutung er nicht anerkennen konnte, deren Offenbarungscharakter er nicht leugnen wollte, unter der Hülle symbolischer Formen tiefsinnige Gedanken. Er legt die Paradiesesgeschichte nicht aus, er legt seine philosophische Anschauung über die Entwickelung des ersten Menschengeschlechtes in das Bibelwort hinein. Wissen wir auch heute, daß jene biblischen Erzählungen über die Urzeit des Menschengeschlechtes Mythen sind, so folgen wir doch gerne den Ausführungen des Dramatikers, wenn er z. B. den Ursprung

von Schuld und Sünde, die Bedeutung der Sünde in der Menschheitsentwickelung psychologisch zu ergründen sucht. Heute steht dem Forscher ganz anderes, ungleich reicheres Material zu einer geschichtlichen Darstellung der Entwickelung des Menschengeschlechtes, des Staats- und Wirtschaftslebens zu gebote. Die Entwickelungsgeschichte der Ehe, des Wirtschaftslebens, des gesellschaftlichen und staatlichen Lebens, des Königtums konnte erst jetzt mit Hilfe der vergleichenden Wissenschaften, die auch das Leben und die Erinnerung der Naturvölker in ihr Forschungsbereich zogen, geschrieben werden. Es ist unmöglich, die einzelnen Ausführungen bei Schiller zu korrigieren. Ist auch seine Darlegung im großen und ganzen veraltet, sie bleibt nach ihrer psychologischen und philosophiegeschichtlichen Seite hin, wie ihrer literarischen Bedeutung wegen immer ein wertvolles Dokument.

Derselbe Einwand, sich allzusehr von geschichtsphilosophischen Voraussetzungen bestimmt haben zu lassen, ist gegen den Verfasser der „Gesetzgebung des Lykurg und Solon“ zu erheben. Es ist wahrscheinlich, daß Schiller den „Lykurg“ gar nicht selbst verfaßt, sondern von seinem früheren Lehrer Nast übernommen und nur kommentiert hat. Hier fehlte dem Dichter das Vergleichsmaterial, das aber für eine wirklichkeitsgetreue Darstellung und objektive Wertung solcher Verfassungsfragen und staatswirtschaftlichen Verhältnisse unerläßlich ist. Die Lykurgsche Verfassung, wie sie hier geschildert ist, ist das Produkt jahrhundertlanger politischer und sozialer Wandlungen, Wandlungen, die alle Kulturvölker, bald in kurzer Zeit, bald in langen Perioden durchlaufen haben. Heute, wo unsere Kenntnis der Kulturgeschichte durch die Erforschung der Sitten und Gebräuche, der kulturellen Entwickelung der Naturvölker so enorm bereichert worden ist, beurteilen wir die einzelnen Kulturstufen gerechter, weil uns der Einblick in die treibenden Mächte und die hemmenden Faktoren gegeben ist. Wenn uns Schillers Aufsatz trotzdem heute noch wertvoll erscheint, so ist es nicht allein seine literarische Bedeutung, sondern auch der Einblick in Schillers politische und ethische Ideale, die sein Urteil leiten.

Die Entstehung der Memoirensammlung. – Schon im Herbst 1787, während der Arbeit an den „Verschwörungen“, reifte in Schiller der Plan, eine Sammlung von Memoires her-

auszugeben. Allein die „Verschwörungen“ und der „Abfall“, die erst vollendet werden sollten, hemmten die Ausführung des Vorhabens. Ende 1788 kommt Schiller im Briefwechsel mit Körner auf den Plan zurück, für den er den Freund zu gewinnen sucht. Aus seinen Briefen geht hervor, zunächst daß ihm das geschichtsphilosophische, das psychologische Interesse, nicht das rein historische Ideal für dieses Unternehmen begeisterte, daß ihn aber auch die Sorge um den Unterhalt zur Arbeit drängte. Er fand auch einen Verleger, Mauke in Jena, der gutes Honorar versprach, so daß der Dichter nun hoffen konnte, bedeutende Mitarbeiter zu finden. Huber und Körner, der Geheime Archivar Hesse und „zwei bekannte Schriftsteller“, Schillers Schwager Reinwald wurden für die Mitarbeit gewonnen. Schiller wollte die Sammlung mit einer universalhistorischen Abhandlung über die Kreuzzüge eröffnen und als weitere Beiträge „Anna Komnena“ und „Otto von Freisingen über Friedrich I.“ bringen. Der Beginn der Arbeit verzögerte sich; seine akademische Lehrtätigkeit, die er nun begonnen, nahm ihm die meiste Zeit hinweg. Dennoch quälte er sich mit der „Komnena“. Eine Qual war ihm diese Übersetzung. So nahm er sich einen Mitarbeiter, einen armen Studenten Berling, der ihm die Übersetzung besorgte. Mitte September 1789 lieferte Schiller das Manuskript ab. Nach der Rückkehr aus der Sommerfrische verfaßte er den „Vorbericht“ und begann nun die Arbeit an „Völkerwanderung, Kreuzzüge und Mittelalter“, deren Beendigung trotz der angestrengten Lehrtätigkeit schon im November erfolgte; frisch erwachtes Interesse hatte den Eifer gespornt und die Arbeit gefördert.

Zunächst erschien der erste Band, der von Schiller die ebengenannte Abhandlung und „Anna Komnena“ (bis zum elften Buch) enthielt. Es ist höchst zweifelhaft, ob letztere Arbeit Schiller zugeschrieben werden kann. Es läßt sich nicht feststellen, welches der Anteil des Dichters an der Übersetzung ist. Dem Stil nach zu urteilen, hat Schiller nur wenig selbst übersetzt. Richtig gibt er selbst den Grund seines Mißvergnügens an der „Alexias“ an: „Der Stil ist schlecht und in sehr falschem Geschmack, der Inhalt hat wenig Interesse, und der Geist einer solchen Schriftstellerin gibt immer eine schlechte Gesellschaft.“ Wenn Schiller trotzdem an der Übersetzung der Memoiren fest-

hielt, so zeugt dies von seinem sicheren Urteil über ihren historischen Wert.

Die Abhandlung über „Kreuzzüge, Völkerwanderung und Mittelalter", die Schiller selbst so gelungen glaubt, ruht leider nicht auf sicherem Fundamente. Gerade in dieser gärenden Zeit der Kulturwandlung, in der Zeit, wo starke Übervölkerung und zunehmender Wandertrieb die alten Ordnungen zerreißt, wo neue Staatsformen, neue gesellschaftliche Gebilde mählich wachsen, in der Zeit starker religiöser Gegensätze und schwerer nationaler Konflikte lassen sich die treibenden Faktoren der Entwickelung nur auf Grund sicherer Tatsachen und bei völliger Beherrschung des ganzen Stoffes gewinnen. Schiller aber urteilt ohne diese gründliche Kenntnis der Zeitgeschichte, nach seinen geschichtsphilosophischen Anschauungen, und wird darum der kulturellen Bedeutung der Zeit nicht gerecht. Schiller sah dies auch später ein, da er in der „Vorrede zur Geschichte der Malteser" objektiver und gerechter über die Kreuzzüge sich ausspricht.

Schiller mußte, da er nun fest entschlossen war, einen Hausstand zu gründen, eine sichere Einnahmequelle sich schaffen. Dazu durfte er die Memoirensammlung rechnen; denn der Verleger Mauke hatte ihm, da eine sehr starke Nachfrage nach den „Memoires" war, versprochen, jährlich acht Bände der Sammlung zu drucken. Schiller war hoch erfreut, zumal zu gleicher Zeit Göschens Bitte um einen Beitrag für den Damenkalender an ihn kam. Allein der „Dreißigjährige Krieg" nimmt den Dichter so sehr in Anspruch, daß er für den zweiten Band keine eigenen Arbeiten lieferte (Sommer 1790). Dagegen brachte der dritte Band wieder eine Abhandlung des Herausgebers selbst: „Universalhistorische Übersicht der merkwürdigsten Staatsbegebenheiten zu den Zeiten Kaiser Friedrichs I." Hier steht Schiller auf festem, historischem Boden. Die weltgeschichtliche Bedeutung von Papst und Kaisertum ist tief erfaßt, die Charakteristik treffend, die Normannenzüge und Taten fesselnd geschildert.

Noch hatte Schiller die Freude an seinem Werke nicht verloren. Die nächsten Bände waren in Vorbereitung, Rittmeister Funck hatte die Übersetzung von Sullys Memoiren übernommen, Schiller selbst eine neue Abhandlung über die bürgerlichen Unruhen in Frankreich begonnen. Doch die schwere Krankheit hinderte

ihn an der Fortsetzung des Werkes. In den nächsten vier Bänden erschien die Geschichte der „Unruhen" stückweise. Schiller hatte nun alle Lust verloren. Er gab die Leitung der Sammlung an Professor Paulus und Woltmann ab. Dennoch wäre es falsch, in der Darstellung der „Unruhen" das Mißbehagen an der Arbeit zu vermuten. Im Gegenteil! Diese Aufsätze über die bürgerlichen Unruhen in Frankreich gehören zum besten, was Schiller auf geschichtlichem Gebiete schrieb. Die feine Charakteristik, die Ergründung der wirkenden Motive, die Aufrollung der politischen und religiösen Verwickelungen geben der Arbeit in ihrem formvollendeten Stil dauernden Wert.

**Th. Engert.**

# Historische Aufsätze.

# Philipp der Zweite, König von Spanien.

Von Mercier[1]).

1785.

Philipp II. ist Staub. Zwei Jahrhunderte trennen ihn von uns, und sein Name lebt nur durch die Gerechtigkeit der Zeit. Ich will ein Gemälde seines abergläubischen und schrecklichen Despotismus entwerfen, alle Bestandteile dieses grausamen Charakters, die uns in der Geschichte durchschauern, will ich in ein Bildnis zusammenschmelzen und den Abscheu, der mich durchdrungen hat, allgemein machen.

Welch ein Ungeheuer, je länger ich bei seinem Anblick verweile! Man erzählt von einem Bildhauer, der sich anbetend zu den Füßen des Jupiters niederwarf, den sein Meißel erschaffen hatte — ich stürze erschrocken vor dem Bilde zurück, das ich zeichnete.

Der richtende Kiel des Schriftstellers soll die schlechten Könige brandmarken, dadurch ehrt er die guten. Alle nach der Reihe müssen sich endlich dem unbestechlichen Grabstichel unterwerfen, der ihre Laster oder Tugenden auf die Nachwelt bringt. Die verborgensten Winkelzüge ihres Charakters werden hervorgezogen an den Tag, welcher Schleier sie auch decke, alle ohne Unterschied müssen vor dem Richterstuhl der Menschheit erscheinen, die da ist und kommen wird.

Kein Tyrann, finster und grausam wie dieser, bestieg seit Tiberius den Thron. Philipp II. ließ das Schiff der römischen Kirche auf einer See von Menschenblut treiben. Einverstanden mit dem Inquisitionsgericht, dessen barbarische Verfolgungen in Flandern, Spanien, Amerika er beförderte, grausam von Natur und nach Grundsätzen, mußte er noch zugleich sein Vertrauen an zwei Kreaturen verschenken, die seiner vollkommen würdig waren, an den Kardinal Granvella und den Herzog von Alba. Beiden überließ er seine

---

[1]) Précis historique zu seinem Portrait de Philippe second.

königliche Macht, denn beide waren wie er unmenschlich und unerbittlich.

Seine Absicht war, die furchtbare Gewalt, die er schon besaß, durch eine geistliche Monarchie zu verstärken, weil er wußte, daß sich die letztere über den ganzen Menschen erstreckte. Ebenso wie die göttliche Regierung die ganze Schöpfung umfaßt, sollte der Despotismus des Glaubens ihm die ganze politische Welt unterjochen. Jeder Aufrührer wäre dann zugleich Ketzer, und jeder Ketzer würde als Aufrührer behandelt. Man hätte sich gegen den Monarchen vergangen, sobald man sich von der Formel seines Glaubens entfernte. Eine solche Tyrannei des Gewissens — die schlimmste aller schlimmen Regierungsformen — wollte Philipp in seinen Staaten errichten. Er wollte seine irdische profane Gewalt mit einem göttlichen Zepter vermählen.

Die kirchliche Regierung hatte schon seit einigen Jahrhunderten die Form der alten römischen angenommen. Ihre Maximen, von dem marktschreierischen Prunk der Zeremonie unterstützt, hatten eine verführerische, blendende Außenseite, der Wille wurde gefesselt und alle Gewissen unter einem einzigen Gottesdienste vereinigt; dann freilich waren nur wenige Schritte zu einem einzigen Gesetz. Eben darum dachten auch schon mehrere Fürsten auf eine Wiedervereinigung der Monarchie mit dem Priestertum und glaubten durch diesen Kunstgriff sich einer grenzenlosen Gewalt zu versichern. Aus keinem andern Grund gestand Philipp II., der es in Anschlägen dieser Art allen seinen Vorgängern und Zeitgenossen zuvortat, dem römischen Bischof die Unfehlbarkeit zu; er selbst wollte sich dieses Vorrecht in seinen Staaten anmaßen und mit dem heiligen Kreuz so gut als mit seinem Schwerte befehlen. Es lag ihm daran, jeden Widerspruch abzuschneiden, wo sein Vorteil im Spiele war; man sollte zittern, wenn er sein Kruzifix in die Hand nahm; der intoleranteste Pfaffe sprach aus dem Mund des unempfindlichsten Königs.

Notwendig mußte das einen Geist der Verfolgung entzünden, welcher bald in einen politischen Fanatismus überging. Dieses Gift verbreitete sich bald durch alle Adern

der Regierung, alles ward der Religionsmeinung untergeordnet und aufgeopfert. Wer sich unterstand, zu denken, wurde hinweggeschafft, was nur den Geist der Untersuchung atmete, verdächtig gemacht und gebrandmarkt. Unnatürliche Ausschweifung einer Religion, die sich auf allgemeines Wohlwollen gründet!

Dieser schändliche Despotismus verunstaltete bald alle Zweige der Gesetzgebung und machte sie zugleich kleingeistig und grausam. Die Form des Gottesdiensts glich einer abgeschmackten, lästigen Etikette, und dieser ewige Zwang mußte endlich die Heuchelei, eine Mutter so vieler Laster, gebären. Ein finsterer und grausamer Aberglauben verschlang das Licht der Vernunft und errichtete seinen Thron auf den Trümmern der Gewissensfreiheit. Dieses traurige Los traf alle spanische Reiche — der Fanatismus legte in diesem weiten Erdstrich der Dummheit seine Pflanzungen an, und das Volk wurde zum Tier heruntergestoßen. Aber dennoch hinterging der Erfolg die Erwartungen, die man sich von diesem Verfahren gebildet hatte. Der Mensch, von dem doppelten Joch der Sklaverei und der Dummheit belastet, schweift gerne von einem Extrem zum andern und geht von einem blinden Gehorsam zu zügellosen Empörungen über. So fand sich endlich Philipp III. gezwungen, die vereinigten Provinzen für einen unabhängigen freien Staat zu erklären, und mußte sich anheischig machen, ihren Handel hinfort weder in Indien noch in Amerika anzufechten.

Der Monarch, dessen Charakter ich jetzt entwerfe, besaß in Europa die Königreiche Spanien und beide Sizilien, die Niederlande, die Franche-Comté und das Herzogtum Mailand; in Afrika Tunis, Oran, die Kanarischen Inseln und einen Teil des Grünen Vorgebirges; in Asien die Philippinen, die Sondainseln und einen Teil der Moluckischen; in Amerika die Reiche Peru und Mexiko, Neu-Spanien, Chile und beinahe alle Inseln, die zwischen dem festen Land von Europa und Amerika liegen. Ungeheure Besitzungen in der Hand eines einzigen, und der auch nicht einmal den Namen davon verdiente!

Alles kam zusammen, diesen Monarchen zum größesten

der Welt und der Geschichte zu machen, hätte er seine furchtbare Überlegenheit auf die Seite der wahren Größe geschlagen — aber die wahre Größe war es eben, wovon er nichts wußte. In einem Zeitraum von zweiundvierzig Jahren, worin er die Unterjochung von ganz Europa schmiedete, hatte er auch nicht einen Tag mit dem Glück der Menschheit bezeichnet; überall Tyrann und Betrüger, überall Sklave des finstersten Aberglaubens, hielt er hartnäckig auf jeder Gelegenheit, die sich ihm anbot, seine strafende Macht zu zeigen.

Er trachtete nach der Eroberung von Britannien, denn er verabscheute alles, was frei war. Wäre es Drake nicht gelungen, hundert seiner Schiffe im Hafen von Kadix zu verbrennen, und hätte nicht ein wohltätiger Sturm jene furchtbare Flotte zerstreut, die mit dem Namen der Unüberwindlichen prahlte, so war dieser glückliche Freistaat aus dem Globus vertilgt. Welcher Zuwachs seiner Größe, wenn er auch noch dieses mächtige Reich mit seinen vielen Erbländern hätte vereinigen können!

Ohngeachtet der reichen Goldgruben in Amerika waren dennoch seine Finanzen sehr oft in Unordnung und seine Reichtümer erschöpft. Er borgte von der Republik Genua, ja sogar von seinen flämischen Untertanen, wirkte sich am römischen Hof ein Privilegium über die Kirchengüter aus, und — wer wird es glauben? — und seine eigenen Truppen empörten sich bei der Belagerung von Amiens, weil sie keinen Sold erhielten.

Was setzte Philipp nicht in Bewegung, Heinrich IV. zu unterdrücken! Was für Maschinen ließ er nicht spielen, die Aussöhnung dieses Prinzen mit dem römischen Stuhl zu hintertreiben! Als ein Schwager der letzteren französischen Könige machte er sich Hoffnung, die Krone dieses Reichs an seine Tochter Isabelle zu bringen.

Frankreich kannte seinen Charakter und verschonte ihn auch nicht. Noch zu seinen Lebzeiten pflegte man ihn mit dem ägyptischen Pharao zu vergleichen, und ein Schriftsteller drückt sich mit folgenden Worten über ihn aus: „Seht diesen alten Satrapen, den Mörder seines Weibes und seines

einzigen Sohnes, wie einen zweiten Xerxes das Meer mit seinen Schiffen bedecken, aber der Himmel zerschmettert sie an den Küsten von Schottland und Irland. Alter kindischer König, der mit einem Fuß schon im Grabe steht, im Grabe, worauf deine Staaten schwanken und nur auf das Signal deines letzten Augenblicks lauern, ihr Joch abzuwerfen! Dein Reich ist nur ein zusammengestückelter Körper, dessen Fugen von einem kühnen Stoß auseinander springen."

Aber aller Verleumdungen ohngeachtet, welche Haß und Eifersucht von ihm ausstreuten, blieb das Kabinett dieses Königs das gefürchtetste in der Welt. Im Besitz seiner amerikanischen und indischen Schätze spielte er in Europa den Meister und behielt das Übergewicht bei jeder großen Verhandlung; auch verließ er sich so sehr auf seine Entwürfe, daß er laut und öffentlich von *seinem* Paris, *seinem* Orleans sprach. Hätte er seinen Sieg bei St. Quentin zu verfolgen gewußt, so war es um Frankreich geschehen.

Das Haus Österreich war ehrgeizig, herrschsüchtig und stolz, aber gemeiniglich verlor es im Kabinette die Zeit, die es auf dem Schlachtfelde benutzen sollte. Philipp II. war es ein leichtes, die französische Monarchie zu zerstören, und doch hat er nur die Ligue zerstört; er besaß weder den Mut seines Vaters noch Eduards. Die Eroberung von Portugal, wenn sie anders diesen Namen verdient, war der einzige Zuwachs, den die spanische Macht unter Philipp II. gewonnen hat.

Karl V. hatte der Welt ein außerordentliches Schauspiel gegeben, da er auf einmal dem kühnen Phantom einer allgemeinen Herrschaft entsagte, seiner ungeheuren Macht sich freiwillig entlastete und alle seine Kronen einem Sohn übergab, den er nicht einmal liebte. Merkwürdig war die Erscheinung, diesen mächtigen Souverän so viele königliche und kriegerische Geschäfte ohne Rückbehalt gegen Mönchsübungen vertauschen zu sehen. Er beschloß seine erhabene Rolle mit einem gänzlichen politischen Tode, indem er sich vor den Augen der Welt in die Mauern eines Klosters begrub und für seine abschiedene Seele Messen absingen ließ, gleichsam als hätte er aufgehört zu sein; und doch fehlte

noch etwas, sein Leichenbegängnis vollkommen zu machen — eine Stimme der *Wahrheit*, welche nach dem Tode sonst zu erschallen pflegt.

Karl V. tat stets das Gegenteil von dem, was er aufs heiligste zusagte; Zweideutigkeit war die Base seines Charakters. Von jener erstaunenswürdigen Entsagung der Krone bleibt der wahre Bewegungsgrund noch immer ein Rätsel; aber kaum hatte er die Begräbnisfarce gespielt, als ihn dieser Schritt gereute. Sowie Philipp Besitz von der Regierung genommen hatte, achtete man Karls nicht mehr. Von seinen Untertanen vergessen, lebte er mitten unter ihnen wie in einem fremden Lande. Hofleute sah er nicht mehr; für sie war nichts bei ihm zu gewinnen. Seine Diener zu belohnen, hatte er sich eine kleine Summe vorbehalten; Philipp war undankbar genug, mit der Auszahlung zu zögern. Vormals Beherrscher so vieler Königreiche, war er jetzt ohne Geld, wandelte, mit dem Breviar in der Hand, in einem einsamen Kloster umher, geißelte sich jeden Freitag in der Fastenzeit — ein Kaiser wie dieser, welch ein Schauspiel für die Welt!

Indessen war es eine feierliche und sogar rührende Handlung, als er die Regierung niederlegte. Er schloß seinen Sohn in die Arme und sagte zu ihm: „Nur deine Sorgfalt für das Glück deines Volks kann meine Zärtlichkeit belohnen. Möchten deine Kinder es wert sein, daß du dereinst für einen unter ihnen eben das tun könntest, was ich jetzt für dich tue.“

War Karls Seele wirklich über den Thron erhaben, oder ließ er sich bloß von einer vorübergehenden Laune hinreißen? Es fehlt hierüber nicht an Vermutungen, aber die wenigsten sind befriedigend. Vor ihm war niemand auf den Einfall gekommen, seine eigenen Exequien zu feiern; während der Leichengesänge, die man um ihn her anstimmte, erkältete er sich in dem bleiernen Sarge und starb noch in eben dem Jahr an den Folgen dieser Erkältung.

Karl war intolerant gewesen, hatte sich durch Verfolgungsgeist seinem Zeitalter schrecklich gemacht. Jetzt wollte er in seinem Kloster zwei Uhren so stellen, daß sie nie von-

einander abwichen, und kam nicht damit zustande. Da entwischte ihm jener Ausruf: „Und doch sollen zwei Menschen nie in ihrem Glauben voneinander abgehen?“

Philipp erbte die Vorurteile seines Vaters, und sein despotischer Stolz trieb ihn an, das ganze Menschengeschlecht seinem Glauben zu unterwerfen. Dies war ein Hauptzug seines Charakters. Kaum hatte er den Thron bestiegen, als er den Beichtvater seines Vaters in effigie verbrennen ließ; und es fehlte wenig, daß er nicht selbst Karln für einen Ketzer erklärte und sein Andenken lästerte. Ein solcher Aberglaube, war er die Eingebung seines Herzens oder des Charakters seiner Nation?

Der mächtige Karl ging damit um, Maximilians und Ferdinands Pläne auszuführen und sein Glück zu einem Gipfel zu erheben, der ganz Europa überschatten sollte. Aber für einen solchen Ehrgeiz war er nicht kriegerisch genug. Der anhaltende glückliche Erfolg seiner Unternehmungen wurde nicht von ihm benutzt; seine Kriege wurden zu oft unterbrochen.

Er untergrub die Grundpfeiler seiner angeerbten Macht durch den Staatsfehler, daß er die Unterjochung des Deutschen Reichs für den ersten Schritt zur allgemeinen Monarchie ansah. Dieser Irrtum zerteilte seine Kraft, und die Eilfertigkeit, seinen Bruder zum römischen König wählen zu lassen, war vielleicht in der Folge die vornehmste Ursache von Europens Befreiung. Auch das Deutsche Reich erholte sich wieder unter einem weniger drückenden Joche.

Ein Glück war es, daß die Kaiserwürde nicht ebenso von Karln abhing wie der Besitz seiner erblichen Staaten. Er würde seinem Sohne seine ganze Macht überlassen haben; und schon reute es ihn, daß es sein Bruder war, der den Titel eines römischen Königs bekommen hatte. Vergebens hatte er sich bemüht, ihn durch die listigsten Anerbietungen zu bewegen, sich seines Rechts zu begeben. Er hatte alles angewandt, die Reichsstände zu gewinnen; aber von jeher für die Erhaltung ihrer Freiheit besorgt, fürchteten sie auch jetzt ein zu mächtiges Oberhaupt, das ihnen gefährlich werden könnte. Durch diese Hindernisse und durch die Widersetzlich=

keit seines Bruders ermüdet, überließ ihm endlich Karl wider Willen das Deutsche Reich.

Dies war der Zeitpunkt, da das Haus Österreich Europa in Schrecken setzte. Richelieu sahe die Größe der Gefahr in der Zukunft voraus, und aus diesem Gesichtspunkte kann er für den Wohltäter mehrerer europäischen Nationen angesehen werden. Philipp träumte so gut wie Karl von einer Universalmonarchie; nur hatte diesen die Lage seiner Staaten mehr bei seinen Absichten begünstigt. Das Haus Österreich hatte damals den höchsten Gipfel von Größe und Macht erreicht. Die alten Untertanen waren treu und im Kriege geübt; Spanien bereicherte sich mit den Schätzen der Neuen Welt; die Niederlande waren für Frankreich und Deutschland gleich furchtbar; und die Religion, damals die Quelle der heftigsten Unruhen, gab bald einen Vorwand, die einzelnen Staaten des Reichs zu entzweien und zu schwächen, bald sie wieder zu vereinigen.

Die spanische Monarchie verlor viel von ihrem Ansehen unter Philipp II., weil er sein Land erschöpfte, um die burgundische Erbschaft zu erhalten, und weil jene allgemeine Triebfeder, die unter seinem Vater die ganze Masse seiner Macht in Bewegung gesetzt hatte, unter ihm erschlafft war.

Philipps Politik war künstlich, aber untätig. Dieser Dämon in Süden, wie man ihn nennte, war mehr damit beschäftigt, den Samen von Unruhen und Streitigkeiten in ganz Europa auszustreuen als diese selbst zu benutzen. Überzeugt von dem Einflusse des Papstes und der Religion, wußte er ihn durch den Schein einer eifrigen Anhänglichkeit an sein Glaubensbekenntnis sich zu eigen zu machen. So wurde er der Verteidiger und Rächer aller katholischen Glaubensgenossen, nötigte den Papst, ihm seine Macht zu übertragen, herrschte durch Vorurteile wie durch Waffen.

Daher jene wütenden und unaufhörlichen Ausbrüche von Bigotterie. Und doch führte er gewöhnlich seine Entwürfe mit solcher Langsamkeit aus, daß ihm selbst Mangel an Klugheit nicht hätte nachteiliger sein können. Spanien hatte es bloß den Fehlern seiner Feinde zu danken, daß es nicht

noch mehr verlor. Mußte nicht Philipp trotz seines Stolzes Heinrich IV. um Frieden bitten? Verlor er nicht Tunis und Goletta? Und was vermochte er gegen die vereinigten Niederlande, was gegen England, so sehr er es bedrohte?

Oft verschwendete er seine Zeit mit unbedeutenden Gegenständen, wenn ihn die günstigsten Umstände aufforderten, seinem Glücke einen neuen Schwung zu geben. Eine Zänkerei unter Geistlichen beschäftigte ihn ebenso ernstlich wie die Ligue von Frankreich. Die Errichtung eines Mönchsklosters war ihm so wichtig als der Erfolg einer Schlacht. Der Wille der Päpste war ihm ein heiliges Gesetz, und gegen die Reformierten war er so aufgebracht, daß er Ruhe und Ehre der Begierde, sie auszurotten, aufopferte. Selbst seine Feinde unterstützte er, wenn sie nur im geringsten den Protestanten zuwider zu sein schienen; und das Glück einer Nation, die er als Nebenbuhlerin haßte, war ihm erwünscht, wenn nur der Ketzerei dadurch Abbruch geschah.

Den Glauben an die Untrüglichkeit des Papstes behauptete er selbst zuerst oder wollte ihn wenigstens bei andern allgemein machen. Seine Politik war es unstreitig, dieses geheiligte Vorurteil gegen seine Feinde zu benutzen und es daher gegen alle Zweifel zu sichern.

Kein Jahrhundert ist durch größere Verbrechen und durch größere Begebenheiten ausgezeichnet als das sechzehnte. Welchen Fürsten mußten damals die Menschen gehorchen! Katharina von Medicis, Karl IX., Heinrich III., Philipp II., Christian II., Heinrich VIII., die ränkevollen und grausamen Päpste nicht einmal zu rechnen.

Der Protestantismus war der Widerstand, welchen die deutschen Kreise der Übermacht Karl V. entgegensetzten. Aus einem theologischen Streite machte man ein Bollwerk gegen die Tyrannei. Und nach diesen Begriffen nur wird man sich überzeugen, wie es einen Fürsten geben konnte, welcher der Inquisition befahl, alles auszurotten, was nicht an die Transsubstantiation glaubte. Aber freilich mußten auch die Völker, die man um diesen Lehrsatz so hart verfolgte, aus allen ihren Kräften entgegenwirken. Die

Protestanten wuchsen unter den Streichen wieder auf, womit man sie niederdrücken wollte.

Elisabeth war die Urheberin ihrer Freiheit, und dies ist ihr schönster Lorbeer in den Augen der Nachwelt. Von Liebe zum wahren Ruhme, Toleranz und Standhaftigkeit geleitet, betrat Elisabeth den Weg der Ehre, und ihre weise Regierung gab England einen mächtigen Einfluß.

Als Holland und Seeland, der Tyrannei Philipp II. überdrüssig, sich unter die Oberherrschaft der Elisabeth begeben wollten, antwortete sie den Gesandten, die ihr den Antrag taten, sie hielte es nicht für schön noch anständig, sich fremden Eigentums zu bemächtigen, und fügte hinzu, Holland habe unrecht, der Messe wegen soviel Verwirrung anzurichten; aber nachdem sie so gesprochen hatte, wußte sie auch als Fürst zu handeln; sie erriet, daß die Neuerer in Europa die Stützen einer Freiheit werden würden, welche der römische Hof und das Haus Österreich zu vernichten strebten.

Man will behaupten, daß Elisabeth das Völkerrecht verletzte, indem sie die Niederländer unterstützte, daß sie nicht berechtigt war, sich in diesen Streit zu mischen und sich zum Richter über die Ungerechtigkeit Philipps gegen die Niederländer aufzuwerfen. Aber das ist ein Trugschluß; die Staaten hängen so gut zusammen als die einzelnen Menschen. Politik und Menschlichkeit erfordern, daß ein Unrecht, welches einer Nation zugefügt wird, von allen andern bemerkt und geahndet werde. Das Interesse der großen Gesellschaft will es augenscheinlich, daß man die Grundgesetze eines Staats nicht ungestraft verletzen lasse; die große Gesellschaft darf bei den überlegten Beleidigungen eines blinden oder unbändigen Tyrannen nicht untätig bleiben; das gemeinschaftliche Interesse muß alle Regungen der politischen Körper bestimmen; die europäische Gesellschaft hat keinen andern wesentlichen Zweck.

Wie? Eine ganze Nation sollte mit ruhigem Auge das Blut ihrer Nachbarin unter widersinnigen und barbarischen Launen fließen sehen? Sobald die Gesetze der Menschheit verletzt werden, tritt alles in das ursprüngliche

Recht zurück; einem unterdrückten Volke beizustehen und großmütig aufzuhelfen, das ist die Aufforderung der Natur; eine mächtige Aufforderung, welche mit den Grundsätzen der natürlichen Freiheit übereinstimmt und allen Nationen wechselsweise zugute kommen kann, weil hier die Sache der Völker gegen die Sache einiger Fürsten in Anschlag kommt.

Ein Staat, der bei den wichtigen Unglücksfällen seiner Nachbarn sich ausschlösse, der gegen ihre Seufzer taub bliebe und alles übersähe, was nicht sein besonderes Interesse verletzte, ein solcher Staat würde seinen Anspruch auf die Vermittelung oder den Beistand einer angrenzenden Macht, dieses uralte und heilige Recht unglücklicher Völker, verlieren; die Unterdrücker würden auf Erden nie aussterben, denn sie könnten mit Muße die Vorrechte des gesellschaftlichen Vertrags übertreten, indem sie der Schranken der lebendigen Gesetze spotteten.

Freilich wird der Despot Rebellion ausrufen, sobald sich der geringste Seufzer hören läßt, aber jeder wahre Fürst, jedes edle Volk wird der Nation beispringen, die einem eisernen Joch unterliegt oder ein Raub der Anarchie wird. Er wird den Mut haben, die Gesetze der Natur geltend zu machen, er wird nicht zugeben, daß ein übermütiger Monarch oder ein aufrührerisches Volk der öffentlichen und besondern Ruhe drohe. Die kleine, heimliche Politik ist trügerisch und hat den Charakter der Unempfindlichkeit, aber das große Interesse der Menschheit, in dem unermeßlichen Umkreis vergangener und zukünftiger Zeiten erblickt, schafft der Seele Licht und täuscht sie niemals.

Das Beispiel der Schweiz und Hollands hat glücklicherweise diese Grundsätze in der Geschichte anschaulich gemacht und erwiesen. Heinrich IV. tat für die helvetischen Kantons, was Elisabeth für die vereinigten Provinzen getan hatte.

Und wollte Gott, daß der unbändige Philipp von seinen Nachbarn im Zaum gehalten worden wäre! Erlaubte er sich, in Paris einen mächtigen Anhang zu unterhalten, um Frankreich besser zu schaden, so war man berechtigt genug, seine elenden Untertanen den glühenden Scheiterhaufen der Inquisition zu entreißen und dem heiligen Blutdurst zu

wehren, welcher das unzählbare Heer seiner Henker bewaffnete, die auf Albas Stimme von Stadt zu Stadt herumstreiften und mit hohnsprechender Grausamkeit Ströme von Blut vergossen. Seine Henker folgten seinen Kriegern auf dem Fuß nach.

Philipp machte sich zum Generalissimus des Papstes, und dieses Mittel wandte er an, um nach und nach alle Rechte umzustoßen, die seinen Götzen, den Despotismus, einschränken konnten. Er warf sich zum Monarchen der Kirche auf und erbte in der Tat die furchtbare Gewalt der Päpste. Pius V., von niedriger Geburt, verstand sich mit ihm, begünstigte seine Pläne und zeigte sich als den eifrigsten Verfolger der Protestanten. Der spanische Monarch hielt den Kalvinismus für die Sekte, die am besten zu der Verfassung freier Staaten paßte, und er war entschlossen, eine Reformation von Grund aus zu zerstören, die sich nicht mit der Monarchie vereinigen ließ, wo die Grenzen der Macht unbestimmt sind.

Freilich waren es Menschen von niedrigem Stand gewesen, die den Kalvinismus eingeführt hatten; und diese sind immer auf einen Luxus neidisch, von welchem sie sich ausgeschlossen finden, und einer Gewalt Feind, deren Gewicht sie mehr fühlen als die Reichen. Der Katholizismus dünkte ihnen die Seele der Tyrannei, und in dem Umsturz der römischen Übermacht hofften sie das Ende ihrer Sklaverei. Was das Gepräge der Pracht trug, erbitterte sie, weil ihre Umstände ihnen jeden Genuß der Reichen verwehrten; darum entrissen sie den Tempeln ihre Zieraten und der Religion ihren Glanz.

Ihre Strenge und vorzüglich ihr Entwurf, jeden Unterschied des Rangs aus der Gesellschaft zu verbannen, mußte die Großen gegen sie aufbringen. Ihre Meinungen, welche dem Ansehen sowohl als den Vergnügungen den Fürsten abbrachen, mußten den heftigsten Widerstand von seiten der reichen und unbeschränkten Monarchen erfahren. Auch hätte Philipp denen, die er Rebellen nannte, alles bewilligt bis auf die Gewissensfreiheit: diese, sagte er selbst, würden sie nie von ihm erhalten, wenn er auch seine Krone aufs Spiel

setzen müßte. Er sah diese Gewissensfreiheit als die Zerstörung seiner politischen Grundsätze an.

Wie die Inquisition alles vertilgte, was unglücklich genug war, nicht zu glauben, daß Gott Brot, daß Gott Wein sein könnte, war ihre Absicht eben nicht, die Menschen zu diesem Glauben zu zwingen, aber sie wollte die Besitzungen der Geistlichen in unverletzlicher Achtung erhalten; sie stellten die Mysterien zur Wache über ihr angemaßtes Eigentum. Dem Ehrgeiz der Priester war es von der höchsten Wichtigkeit, daß die Worte Ketzerei und Rebellion verwechselt würden.

Elisabeth, welche eine geteilte Macht für eine verlorene hielt, war sehr entfernt, Philipp II. ihre Hand zu geben. Wie hätte sie, die so fest auf ihre Grundsätze hielt, den Sohn des mächtigen Karl neben sich auf den Thron sitzen lassen? Auch hätte sie sich mit diesem Fürsten nicht vermählen können, ohne um eine Dispensation bei dem Papst anzusuchen; durch diesen Schritt aber würde sie die Gewalt des Papstes anerkannt haben. Man sieht, daß alles zusammenkam, den Kalvinismus zu begünstigen.

Frankreich selbst würde ganz protestantisch geworden sein ohne die unvorsichtige Heftigkeit, zu welcher ihr Eifer die Reformatoren verleitete. Ihr Trotz während des Kolloquiums zu Poissy, ihre wenig politische Unbiegsamkeit entzog ihrer Lehre den Ruhm, ein ganzes Reich eingenommen zu haben, und muß ihnen noch heute gereuen. Denn welche Reihe von glücklichen Vorfällen mußte auf einen so wichtigen Fortschritt gefolgt sein!

Während dieser Streitigkeiten hatte die scholastische Theologie, dieses vielköpfige Ungeheuer, die Alleinherrschaft über die Welt. Sie predigte jene frechen Sätze, welche die Vernunft schrecken und niederdrücken. Sie lieferte die Menschen irdischen Flammen, und, damit noch nicht zufrieden, ließ sie die Scheiterhaufen der Inquisition bis in die Ewigkeit fortdauern. Kein tröstendes Licht über die Rechte der Menschen, weder in bürgerlichen noch in politischen Verhältnissen. Alles, bis auf die Geschichte und die schönen Wissenschaften, trug das finstere Gepräg der Schule, alles unter-

lag einem überall verbreiteten Geist von Wut, von Intoleranz und von theologischem Geschwätz. Mit verbundenen Augen, in eine Mönchskutte verhüllt, die Fackel in der Hand, streifte der Fanatismus durch Europa.

Philipps Ehrgeiz und Barbarei machten die Finsternis noch dichter. Er legte es darauf an, dem Menschen seine unverletzbarsten Rechte zu entreißen und alle Pflichten, alle Tugenden, alle Kenntnisse zu vertilgen.

Dieser schreckliche Monarch, der gleich dem Papst Anspruch auf die Untrüglichkeit machte, hatte dem Protestantismus den Untergang geschworen und ließ den Prinzen von Oranien, den er von dem Interesse der Niederlande nicht hatte abziehen können, durch einen Meuchelmörder umbringen. Schon war Egmonts und Hoornes Tod das Signal zu der Hinrichtung achtzehn anderer Edelleute gewesen, welche durch eine besondere Kommission verurteilt worden waren; aber gibt es in der Geschichte, selbst der römischen Kaiser, ein abscheulicheres Denkmal als Philipps Achtserklärung gegen den ersten Statthalter von Holland? Wer kann ohne Schaudern die folgenden Worte lesen: „Wir versprechen auf unser königliches Wort und als ein Diener Gottes, wenn sich jemand findet, der edel genug ist, die Welt von dieser Pest zu befreien und ihn uns tot oder lebendig zu überliefern oder ihm das Leben zu nehmen, diesem fünfundzwanzigtausend Kronen zu bezahlen; und wenn er auch ein noch so großes Verbrechen begangen, so versprechen wir ihm unsere königliche Begnadigung, und wenn er noch nicht adlig ist, versetzen wir ihn und alle, die ihm darin helfen und beistehen, in den Adelstand!" In den Adelstand! — Und seinerseits wetteiferte Alba mit seinem König in der Grausamkeit; er rühmte sich, daß er achtzehntausend seiner Mitbürger auf dem Schafott hätte sterben lassen.

Die Bartholomäusnacht wurde mit Freudenbezeugungen an Philipps Hof gefeiert, während das ganze Europa in Trauer über diese schreckliche Begebenheit versunken war.

Aber die aufrührerischen Niederländer, die man damals Bettler nannte, legten durch ihren Mut den Grund zu

einem mächtigen Freistaat. Sie gaben einen Beweis, daß einem Volke nichts unmöglich ist, welches sich fest vorgesetzt hat, entweder frei oder nicht mehr zu sein. Die Inquisition, welche in der Nähe die Neuerer zerschmetterte, half in der Ferne den Lutheranismus verbreiten, und der Haß, den man gegen die Bischöfe hatte, oder vielmehr Philipps eiserne Rute förderte diese Revolution, die Europa zum Erstaunen zwang.

Was waren die Holländer in der Mitte des sechzehnten Jahrhunderts? Ihre schnellwachsende Größe ist vielleicht die bewundernswürdigste Begebenheit in der neuen Geschichte. Ein Haufen Matrosen und Fischer, Bewohner eines sumpfigen Landes, kämpfen mit dem Meere, das sie zu verschlingen droht, und wehren sich gegen die besten Krieger in Europa, die Spanien mit dem Golde von Mexiko und Peru besoldete.

Tollkühnheit mußte es scheinen, daß sie ihrem furchtbaren Herrn zu widerstehen hofften; aber eine unüberwindliche Beharrlichkeit ersetzte bei ihnen die wirklichen Kräfte. Gezwungen, auf sich selbst allein Rechnung zu machen, sahen sie sich durch ihre Unermüdlichkeit im Handel endlich in dem Stand, Spanien seine Schätze und Besitzungen zu entreißen; und Spanien, trotz seinen amerikanischen Bergwerken, fand sich endlich erschöpft.

Was erreichte er durch so viele Grausamkeiten, Ränke und Kriege, dieser Despot, der mächtigste Monarch in Europa? Er machte seine Staaten arm, und nachdem er die amerikanischen Bergwerke erschöpft hatte, hinterließ er eine Schuld von 140 Millionen Dukaten. Eine blinde Hartnäckigkeit verleitete ihn zu einer Reihe von politischen Fehlern. Er hatte Holland von seinem Vater ererbt, er konnte ruhig über dieses Volk herrschen; aber er brachte es auf, er zwang, sozusagen, die Niederländer zur Empörung. Nachdem er den unsinnigen Plan ausgebrütet hatte, Frankreich und England zu unterjochen, nachdem er die Aufrührer der benachbarten Nationen unterstützt und alle Zwiespalten genährt hatte, mitten in dem Wahn, daß die Künste seiner Politik ihm alles unterwerfen müßten, hatte er den Schmerz, die Staaten von Brabant, Flandern, Seeland, Holland und

Friesland sich einer fremden Herrschaft antragen zu sehen; er sah diese *Bettler*, die eine *hölzerne Schale* als spöttisches Attribut hatten, seiner Macht trotzen und verlor ein Land, das heutzutage reicher ist als alle spanischen Herrschaften, das 1710 die Gewalt hatte, den Thron seiner ehemaligen Tyrannen nach Gefallen zu vergeben und den Spaniern einen König zu ernennen.

Ein großes Beispiel! Die Generalstaaten, im Haag versammelt, erklärten feierlich Philipp II. für verlustig der Souveränität, weil er die Vorrechte der Völker verletzt hätte.

Also gewann sein Ehrgeiz dabei nichts, daß er Europa in Aufruhr gebracht hatte. Dürftigkeit und Elend schändeten ein Land, wo er vergebens ungeheure Reichtümer verschwendet hatte, um den Sektierern das Joch der römischen Kirche aufzuzwingen.

Aber wenn wir auch seinen Despotismus und seine Barbarei verabscheuen, müssen wir doch den Talenten, die er wirklich besaß, Gerechtigkeit widerfahren lassen. Er hatte die weise Politik, in Spanien selbst Frieden zu erhalten; er wußte seine Minister zu wählen, er bildete sie selbst.

Auch kann man ihm die tiefe Menschenkenntnis nicht absprechen. Er studierte sorgfältig den Charakter seiner Minister, bevor er sie in Tätigkeit setzte. Seine Aufmerksamkeit war unermüdet in diesem Stücke, und sicher ist diese Kunst, den Gehalt der Menschen zu ergründen, deren man sich bedient, das erste Talent bei einem Fürsten. Aber da man seine tyrannische Hartnäckigkeit kannte, handelten seine Minister nach seinen eigenen Grundsätzen und suchten ihm ähnlich zu sein. Indessen hatte er eine übertriebene Gefälligkeit gegen den Herzog von Alba, der unter dem äußeren Schein der Ruhe die grausamste Seele verbarg; diese Gefälligkeit kostete ihm die sieben vereinigten Provinzen.

Keine Farben sind stark genug, Albas unersättlichen Blutdurst zu schildern. Er sprach allen Gesetzen Hohn und hinterließ überall die blutigen Fußtapfen seiner unseligen Gewalt.

Aufmerksamkeit und Wachsamkeit bezeichneten diesen Monarchen in einigen Teilen der Staatsverwaltung. Sein

Rat mußte in seiner Gegenwart die Vorteile und die Gefahren einer Unternehmung auseinandersetzen. In zweifelhaften Fällen nahm er die Meinungen schriftlich an; er überdachte sie reiflich und vereinigte die entgegengesetzten Parteien. Aber wenn von den Ketzern die Rede war, dann stieß er alle Gesetze um; gegen diese gärte ein unauslöschlicher Haß in seiner Seele.

Indessen findet man in seinem Leben eine Menge widersprechender Züge, die den Maler niederschlagen. Der Erzbischof von Toledo hinterließ, als er starb, eine Million Taler für fromme Legate. Diese Million eignete sich Philipp zu, indem er durch ein paar Doktoren ohne Pfründen entscheiden ließ, er als Vater der Armen sei der Erbe dieses Prälaten. Auch war seine Achtung gegen die Geistlichkeit nicht so groß, daß er sie nicht zu bestrafen gewußt hätte, wenn er durch sie beleidigt war. Er ließ ohne Anstand einige zwanzig Prediger aus allen Orten aufhängen, weil sie in Portugal gepredigt hatten, er sei im unrechtmäßigen Besitz der Krone; und er hatte sogar Gregor XIII., der sich zum Schiedsrichter dieses Streits aufwerfen wollte, geantwortet, daß seine Rechte nur seinem Schwert unterworfen wären. Also schonte er die Priester seiner Kirche nicht, wenn sein Eigennutz oder sein Stolz auf dem Spiele war, und dieses muß sehr viel Licht auf seine Politik werfen, die den Schein und die äußerlichen Mummereien seiner Religion beibehielt, um mit unvergleichlicher Klugheit die zeitliche Gewalt desto besser an sich zu reißen.

Diese Heuchelei, diese Strenge, diese Grausamkeit spricht auch aus dem Privatleben dieses Fürsten. Seine Seele war dem Mitleiden unzugänglich. Ohngeachtet seines Ranges fand er Vergnügen daran, den Todesmartern der unglücklichen Schlachtopfer der Inquisition zuzusehen, und er versicherte, daß er selbst bereit sein würde, des Henkers Stelle zu ersetzen, wenn es an einem fehlen sollte. Er schien — schaudernd schreib' ich es nieder, und doch ist es historisches Faktum — er schien sich an dem Rauchen des Blutes dieser Märtyrer zu ergötzen, und bei diesen zermalmenden Schauspielen ließ er noch besoldete Spionen herumgehen, welche

auf die unwillkürlichen Regungen des Mitleidens in den Augen der Zuschauer lauerten; und wehe dem Unglücklichen, in welchem die Natur erwacht war: er wurde dem Arm der Inquisition ausgeliefert.

Ein einziges Mal sah man ihn unter den Waffen. Es war den Tag, als St. Quentin mit Sturm erobert wurde, aber an eben diesem Tage war seine Furcht so groß, daß er gelobte, im Fall er davonkäme, ein prächtiges Kloster zu Ehren des heiligen Laurentius zu errichten. Er baute noch eine Kirche und einen Palast dazu, und diesem Gelübde hat das Eskurial sein Dasein zu verdanken. Es scheint, daß er bei dieser Gelegenheit noch ein zweites, aber im Herzen, ablegte, sich nie wieder bei einer Schlacht zu befinden.

Zu seinem Stolze gesellte sich auch noch Eitelkeit; man durfte nicht anders als kniend mit ihm sprechen. Selbst die Teilhaber seiner Grausamkeiten zitterten vor ihm, und der treuste Diener seiner königlichen Schandtaten, der Herzog von Alba, der einst unangemeldet in das Kabinett des Monarchen getreten war, mußte von ihm diese durchbohrenden Worte hören: „Eine Frechheit wie die Eurige verdiente das Beil.“

Er setzte seinen Fuß nie auf Gräber, weil man über der Grabschrift zuweilen ein Kreuz findet. Durch diese frömmelnden Mummereien schläferte er sein Gewissen ein. Er ließ über 50 000 Protestanten umbringen, und seine Kriege kosteten ihm, nach seinem eigenen Geständnis, 564 Millionen Dukaten.

Ohngeachtet seines Eifers für die Lehrsätze der katholischen Religion hatte er verschiedene Mätressen. Er lebte im Ehebruch mit Anna von Mendoza, deren Gemahl er als Diener seiner Vergnügungen brauchte. Seine ganze Freigebigkeit teilte sich zwischen den Klöstern und seinen Konkubinen. Übrigens wandte er alles an, um seine natürlichen Töchter allen Augen zu verbergen. Er begrub sie lebendig in Klöstern, und seine tiefe Heuchelei ließ es ihm nie an Kunstgriffen fehlen, seine Laster zu bemänteln.

Dieser Monarch kam an die Regierung in dem schönsten,

ruhmvollsten Zeitpunkt Spaniens, da der Stolz seines Volkes es über alle andere Völker erhob. Aber Philipp II. vergaß seine Stärke und verschwendete an spitzfindige Unterhandlungen, an Intrigen, die einander ewig durchkreuzten, eine wahre und ausgebreitete Macht. Diese unbeständige, hin und her schwebende Politik schickt sich für kleine Republiken, für eingeschränkte Staaten; aber große, wichtige Reiche müssen diesen Kunstgriffen entsagen; kühne Gedanken allein und die Gewalt der Waffen müssen sie zu ihrem Zwecke führen.

Die Verstellung ist freilich einem Fürsten zuweilen nötig: die Leidenschaften um ihn herum sind zu heftig, als daß er ihnen immer offen entgegenwirken könnte. Aber Philipp II. übte Betrug, nicht Verstellung. Er war für diesen großen Zeitpunkt nicht geboren. Spanien brauchte einen tiefblickenden Geist; Philipps Geist war bloß verschlagen.

Er war es, der den Gebrauch, Spionen zu besolden, welche sich in die verborgensten Intrigen zu schleichen wußten, zu einem Teil der Regierungskunst machte. Diese unruhige, kleine Neugierde ziemt einem großen Fürsten nicht. Die verborgenen Handlungen der Menschen gehen ihn nichts an; er darf nur Fälle bemerken, die der Ruhe des Staates drohen.

Eine große Begebenheit in seinem häuslichen Leben zieht noch jetzt die Neugier der Welt auf sich. Von dem Verbrechen, daß er seine Gemahlin vergiftet haben soll, sprechen ihn viele Geschichtschreiber frei und versichern, daß Elisabeth über den Kummer starb, den ihr Dom Carlos' Tod verursachte. Nichts ist aber gewisser, als daß Philipp Mörder seines Sohnes war. Er lieferte seinen Sohn dem Haß der Inquisition aus, und Philipp und die Inquisition waren eins.

Dieser Monarch, dessen blutige Regierung vierundvierzig Jahre gedauert hatte, starb ruhig in dem Alter von vierundsiebenzig Jahren. Zwei Tage vor seinem Tode sah er die Himmel offen. Er blieb bei einer schrecklichen langwierigen Krankheit standhaft und unerschüttert; er empfing

das heilige Sakrament vierzehnmal, eh' er den Geist aufgab; sein Gewissen warf ihm nichts vor.

Wer möchte es wohl unternehmen, über die Frömmigkeit dieses Königs ein Urteil zu fällen! Sollte es möglich sein, daß er wirklich ein rechtschaffener Mann war? Wäre das, so war seine fromme Raserei freilich unheilbar, aber dann verdienen seine ungeheure Maximen unsern Unwillen mehr als unsern Abscheu. Doch ist es mehr als zu wahrscheinlich, daß er sich der Religion nur als eines Schleiers bediente, seine unrechtmäßigen Handlungen in dieser heiligen Hülle vor den Augen der Welt zu verbergen.

---

Im „Abregé chronologique de l'Histoire d'Espagne" findet sich folgender Abriß von Philipp II., dessen Mitteilung dem Leser nicht unangenehm sein wird.

„Er war von mittelmäßiger, aber wohl proportionierter Statur, von breiter Stirne, blauen Augen, standhaftem Ansehen und einer ernsthaften, gravitätischen Miene. Religionseifer, Stolz und Härte machten die Grundzüge seines Charakters aus. Er würde mit kaltem Blut und mit Gelassenheit die Ketzer bis auf den letzten Mann ausgerottet haben. Um die Staatsangelegenheiten bekümmerte er sich so sehr, als ein Fürst nur tun konnte; er ging in die geringsten Kleinigkeiten der Verwaltung hinein. Er setzte aus seinem Kabinett alle Triebfedern der grausamsten Staatskunst in Bewegung, er wollte für sich allein, ohne Bundesgenossen handeln. Er war undurchdringlich, mißtrauisch, voll Verstellung und Rachsucht; er achtete nichts, sobald es auf Ausführung seiner Anschläge ankam. Nichts schreckte ihn — er schien über alle Vorfälle erhaben und hörte glückliche und unglückliche Zeitungen mit der nämlichen ernsten Gelassenheit an. Seine Schwärmerei war kalt; er wollte nur eine Leidenschaft, den Schrecken, einflößen. Seine Befehle waren wie die Aussprüche des Schicksals, die ohne menschliche Kräfte vollstreckt werden und unwiderruflich sind. Das Blut seiner Untertanen ließ er stromweis fließen, die Flamme des Kriegs verbreitete er über alle benachbarte Staaten, stets war er bewaffnet, seine Untertanen oder

Feinde zu schlagen. Selbst sein Sohn, der damals einzige Erbe seiner Staaten, konnte sein unbiegsames Herz nicht bewegen. Wenn die Beleidigung geschehen war, so war die Strafe notwendig. Nie schmeckte er die Wollust, zu vergeben; in einer zweiundvierzigjährigen Regierung genoß er die Süßigkeit des Friedens auch nicht einen Tag. Seine Minister, seine Generale, seine Günstlinge näherten sich ihm nicht anders als zitternd, redeten nicht anders als kniend und mit der größten Behutsamkeit mit ihm. Er forderte dieses ernsthafte Ansehen auch von seinem Volk. Das schreckliche Inquisitionsgericht wachte unaufhörlich, jene unschuldige Freude, die den Reiz der Freiheit ausmacht, aus seinen Staaten zu verbannen. Er besaß alle Eigenschaften zu einem großen Staatsmann, einen lebhaften Geist, ein erstaunendes Gedächtnis, eine unermüdete Arbeitsamkeit; er wußte die Menschen vollkommen zu beurteilen und nach ihren Talenten zu gebrauchen. Er war gerecht, großmütig, an seinem Hofe prächtig, in seinen Anschlägen beherzt, in ihrer Ausführung unerschüttert. Seine unbeugsame Strenge brachte die Niederlande zum Abfall; er schwächte seine Staaten durch Vertreibung der Mauren und durch sein barbarisches Verfahren gegen die Ketzer. Die Schätze der Neuen Welt und seine Einkünfte mußten seinem Hasse und seiner Rache dienen, und seine Politik machte nur Elende. Mit weit geringerer Bemühung, Geist und Gaben würde er mächtiger, reicher, größer, mehr geehrt und geliebt worden sein, hätte er nur jene sanften Tugenden besessen, die einen guten König vollenden."

---

# Jesuitenregierung in Paraguay.

1788.

In einer Aktion, welche der Schlacht bei Paraguay, die 1759 am 12. September zwischen der jesuitischen und der vereinigten spanisch-portugiesischen Armee geliefert wurde, vorherging, wurden unter anderen indianischen Gefangenen

auch zwei Europäer eingebracht, die mit verzweifelter Tapferkeit gefochten hatten. Beide waren von den übrigen Gefangenen ganz unterschieden gekleidet. Sie trugen einen roten Husarenhabit, an welchem von den Achseln zwei kleine Ärmel herabhingen. Ihr Helm war mit roten Federn eingefaßt, und beide trugen eine große Kette von Diamanten um den Hals. Ebenso reich waren ihre Pferde geschmückt. Ihre Waffen waren ein großer Säbel und eine Flinte; als man sie auskleidete, fand man einen sehr guten Brustharnisch auf ihrem Leibe und noch außerdem eine kurze Pistole und zwei Dolche. Die Indianer, welche mit ihnen gefangen waren, fielen, als sie sie ansichtig wurden, ehrerbietig auf die Knie vor ihnen nieder und schlugen sich an die Brust, wobei sie zu wiederholten Malen das Wort „Kau" aussprachen. Einer der Europäer schien diese Huldigung mit Verdruß anzunehmen; die Indianer aber ließen sich darum nicht stören. Kein Wort war aus ihm herauszubringen. Man schlug ihn, man brachte ihn auf die Tortur; einige unfreiwillige Laute in portugiesischer Sprache, die der Schmerz ihm auspreßte, waren alles, was man von ihm erhielt. Der andere zeigte sich offener und freier und gestand bald, daß er ein Jesuit sei. Er habe, sagte er, seine Indianer als ihr Kaplan und geistlicher Assistent in die Schlacht begleitet, um, wie er vorgab, ihre unmäßige Wut in Schranken zu halten und ihnen gelindere Gesinnungen gegen den Feind einzupflanzen. Endlich entdeckte er, er nenne sich Pater Rennez, und der andere, den das Beispiel seines Kameraden gleichfalls gesprächiger machte, gestand nunmehr auch, daß er ein Jesuit und Kaplan der Indianer sei und Pater Lenaumez heiße. Als man ihre Taschen durchsuchte, fand sich ein kleines Buch, bei dessen Entdeckung sie äußerst unruhig wurden. Es war mit unbekannten Chiffern geschrieben, am Rande aber ein Schlüssel dazu in lateinischer Sprache beigefügt. Diese Schrift enthielt ein indianisches Kriegsrecht oder vielmehr die Hauptstücke der Religion, die der Orden seinen indianischen Untertanen einzupflanzen gesucht hatte. Ich teile sie hier mit, weil sie den Neugierigen interessieren dürften und vielleicht einigen Aufschluß über die Jesuitenregierung in Paraguay geben.

Höre, o Mensch! die Gebote Gottes und des heiligen Michaels:

1. Gott ist der Endzweck aller Handlungen.

2. Gott ist die Quelle aller Tapferkeit und Stärke.

3. Die Tapferkeit ist eine Tugend sowohl des Leibes als der Seele.

4. Gott tut nichts umsonst.

5. Die Tapferkeit ist den Menschen gegeben, daß sie sich verteidigen.

6. Die Menschen müssen sich wider ihre Feinde verteidigen.

7. Die Feinde sind die weißen Menschen, die aus fernen Gegenden kommen, Krieg zu führen, und sind von Gott verflucht.

8. Die Europäer, z. B. die Spanier und Portugiesen, sind solche von Gott verfluchte Leute.

9. Gottes Feinde können nicht unsere Freunde sein.

10. Gott befiehlt, daß wir seine Feinde ausrotten und in ihre Länder vorrücken, um sie auszurotten.

11. Damit ein von Gott Verfluchter, z. B. ein Spanier, ausgerottet werde, muß man auch das zeitliche Leben verlieren, damit man das ewige verdiene.

12. Wer mit einem Europäer redet oder ihre Sprache verstehet, wird zu dem höllischen Feuer verdammet werden.

13. Wer einen Europäer umbringt, wird selig werden.

14. Wer einen Tag zubringt, ohne eine Handlung des Hasses und der Verfluchung wider einen Europäer vorgenommen zu haben, wird zum ewigen Feuer verdammet werden.

15. Gott erlaubt dem, der die zeitlichen Güter verachtet und immer bereit ist, wider die Feinde des Teufels zu streiten, alles mit einem Weibe anzufangen.

16. Wer in einem Treffen mit den Europäern umkömmt, wird selig werden.

17. Wer wider die Feinde Gottes eine Kanone losbrennt, wird selig, und ihm sind alle Sünden seines Lebens vergeben.

18. Wer mit großer Gefahr des Todes die Ursache sein wird, daß man ein Schloß und eine Festung wieder erobert, die von den Weißen unrechtmäßigerweise besessen wird, der

soll in dem Paradiese unter allen Weibern des Himmels eine sehr schöne Frau haben.

19. Wer Ursache sein wird, daß unser Reich über seine Grenzen ausgebreitet wird, der wird unter allen Töchtern Gottes vier sehr schöne Weiber haben.

20. Wer Ursache sein wird, daß sich unsere Waffen nach Europa erstrecken, der wird im Paradiese viele schöne Mägdlein haben.

21. Wer den Früchten der Erde ergeben ist, der soll keine Früchte des Himmels genießen.

22. Wer mehr Kinder zeugt, der wird mehr Ruhm im Himmel haben.

23. Wer Wein trinkt, der wird nicht ins Himmelreich kommen.

24. Wer seinem Kau nicht gehorchet und nicht demütig ist, der kömmt in die Hölle.

25. Die Kau sind Söhne Gottes, welche über Europa aus dem Himmel kommen, daß sie den Völkern wider die Feinde Gottes helfen.

26. Die Kau sind Engel Gottes, welche zu den Völkern herabsteigen, sie zu lehren, wie man in den Himmel komme, und die Kunst, die Feinde Gottes auszurotten.

27. Den Kaus muß man alle Früchte des Landes geben und alle Arbeiten der Menschen, damit sie dieselben anwenden, die Völker, die des Teufels Freunde sind, auszurotten.

28. Wer in der Ungnade seines Kau stirbt, wird nicht selig.

29. Wer den höchsten Kau anrühret, wird selig.

30. Jedermann sei seinem Kau untertan und gehe hin, wohin er ihn gehen heißt, und gebe ihm, was er verlangt, und tue, was er befiehlt.

31. Die Menschen sind in der Welt, um mit dem Teufel und seinen Freunden zu streiten, damit sie in das Himmelreich kommen, wo ewige Freude und eine Wollust sein wird, die keines Menschen Herz fassen kann.

---

# Herzog von Alba bei einem Frühstück auf dem Schloß zu Rudolstadt im Jahr 1547.

1788.

Indem ich eine alte Chronik vom sechzehnten Jahrhundert durchblättre (Res in Ecclesia et Politia Christiana gestae ab anno 1500 ad 1600 . . . propositae a J. Soeffing. Rudolst. 1670), finde ich nachstehende Anekdote, die aus mehr als einer Ursache es verdient, der Vergessenheit entrissen zu werden. In einer Schrift, die den Titel führt: Mausolea manibus Metzelii posita a Fr. Melch. Dedekindo 1638, finde ich sie bestätigt; auch kann man sie in Spangenbergs Adelspiegel Teil I, Buch 13, S. 445 nachschlagen.

Eine deutsche Dame aus einem Hause, das schon ehedem durch Heldenmut geglänzt und dem Deutschen Reich einen Kaiser gegeben hat, war es, die den fürchterlichen Herzog von Alba durch ihr entschlossenes Betragen beinahe zum Zittern gebracht hätte. Als Kaiser Karl V. im Jahr 1547 nach der Schlacht bei Mühlberg auf seinem Zuge nach Franken und Schwaben auch durch Thüringen kam, wirkte die verwitwete Gräfin Katharina von Schwarzburg, eine geborene Fürstin von Henneberg, einen Sauve-Gardebrief bei ihm aus, daß ihre Untertanen von der durchziehenden spanischen Armee nichts zu leiden haben sollten. Dagegen verband sie sich, Brot, Bier und andere Lebensmittel gegen billige Bezahlung aus Rudolstadt an die Saalbrücke schaffen zu lassen, um die spanischen Truppen, die dort übersetzen würden, zu versorgen. Doch gebrauchte sie dabei die Vorsicht, die Brücke, welche dicht bei der Stadt war, in der Geschwindigkeit abbrechen und in einer größeren Entfernung über das Wasser schlagen zu lassen, damit die allzu große Nähe der Stadt ihre raublustigen Gäste nicht in Versuchung führte. Zugleich wurde den Einwohnern aller Ortschaften, durch welche der Zug ging, vergönnt, ihre besten Habseligkeiten auf das Rudolstädter Schloß zu flüchten.

Mittlerweile näherte sich der spanische General, von Herzog Heinrich von Braunschweig und dessen Söhnen be-

gleitet, der Stadt und bat sich durch einen Boten, den er voran schickte, bei der Gräfin Schwarzburg auf ein Morgenbrot zu Gaste. Eine so bescheidene Bitte, an der Spitze eines Kriegsheeres getan, konnte nicht wohl abgeschlagen werden. Man würde geben, was das Haus vermöchte, war die Antwort; Seine Exzellenz möchten kommen und vorlieb nehmen. Zugleich unterließ man nicht, der Sauve-Garde noch einmal zu gedenken und dem spanischen General die gewissenhafte Beobachtung derselben ans Herz zu legen.

Ein freundlicher Empfang und eine gut besetzte Tafel erwarten den Herzog auf dem Schlosse. Er muß gestehen, daß die thüringischen Damen eine sehr gute Küche führen und auf die Ehre des Gastrechts halten. Noch hat man sich kaum niedergesetzt, als ein Eilbote die Gräfin aus dem Saal ruft. Es wird ihr gemeldet, daß in einigen Dörfern unterwegs die spanischen Soldaten Gewalt gebraucht und den Bauern das Vieh weggetrieben hätten. Katharina war eine Mutter ihres Volkes; was dem Ärmsten ihrer Untertanen widerfuhr, war ihr selbst zugestoßen. Aufs äußerste über diese Wortbrüchigkeit entrüstet, doch von ihrer Geistesgegenwart nicht verlassen, befiehlt sie ihrer ganzen Dienerschaft, sich in aller Geschwindigkeit und Stille zu bewaffnen, und die Schloßpforten wohl zu verriegeln; sie selbst begibt sich wieder nach dem Saale, wo die Fürsten noch bei Tische sitzen. Hier klagt sie ihnen in den beweglichsten Ausdrücken, was ihr eben hinterbracht worden, und wie schlecht man das gegebene Kaiserwort gehalten. Man erwidert ihr mit Lachen, daß dies nun einmal Kriegsgebrauch sei, und daß bei einem Durchmarsch von Soldaten dergleichen kleine Unfälle nicht zu verhüten stünden. „Das wollen wir doch sehen", antwortete sie aufgebracht. „Meinen armen Untertanen muß das Ihrige wieder werden, oder, bei Gott!" — indem sie drohend ihre Stimme anstrengte, „Fürstenblut für Ochsenblut!" Mit dieser bündigen Erklärung verließ sie das Zimmer, das in wenigen Augenblicken von Bewaffneten erfüllt war, die sich, das Schwert in der Hand, doch mit vieler Ehrerbietigkeit, hinter die Stühle der Fürsten pflanzten und das Frühstück bedienten. Beim Eintritt dieser

kampflustigen Schar veränderte Herzog Alba die Farbe; stumm und betreten sah man einander an. Abgeschnitten von der Armee, von einer überlegenen handfesten Menge umgeben, was blieb ihm übrig, als sich in Geduld zu fassen und, auf welche Bedingungen es auch sei, die beleidigte Dame zu versöhnen? Heinrich von Braunschweig faßte sich zuerst und brach in ein lautes Gelächter aus. Er ergriff den vernünftigen Ausweg, den ganzen Vorgang ins Lustige zu kehren, und hielt der Gräfin eine große Lobrede über ihre landesmütterliche Sorgfalt und den entschlossenen Mut, den sie bewiesen. Er bat sie, sich ruhig zu verhalten, und nahm es auf sich, den Herzog von Alba zu allem, was billig sei, zu vermögen. Auch brachte er es bei dem letzteren wirklich dahin, daß er auf der Stelle einen Befehl an die Armee ausfertigte, das geraubte Vieh den Eigentümern ohne Verzug wieder auszuliefern. Sobald die Gräfin von Schwarzburg der Zurückgabe gewiß war, bedankte sie sich aufs schönste bei ihren Gästen, die sehr höflich von ihr Abschied nahmen.

Ohne Zweifel war es diese Begebenheit, die der Gräfin Katharina von Schwarzburg den Beinamen der Heldenmütigen erworben. Man rühmt noch ihre standhafte Tätigkeit, die Reformation in ihrem Lande zu befördern, die schon durch ihren Gemahl, Graf Heinrich XXXVII., darin eingeführt worden, das Mönchswesen abzuschaffen und den Schulunterricht zu verbessern. Vielen protestantischen Predigern, die um der Religion willen Verfolgungen auszustehen hatten, ließ sie Schutz und Unterstützung angedeihen. Unter diesen war ein gewisser Kaspar Aquila, Pfarrer zu Saalfeld, der in jüngeren Jahren der Armee des Kaisers als Feldprediger nach den Niederlanden gefolgt war und, weil er sich dort geweigert hatte, eine Kanonenkugel zu taufen, von den ausgelassenen Soldaten in einen Feuermörser geladen wurde, um in die Luft geschossen zu werden; ein Schicksal, dem er noch glücklich entkam, weil das Pulver nicht zünden wollte. Jetzt war er zum zweitenmal in Lebensgefahr, und ein Preis von 5000 Gulden stand auf seinem Kopfe, weil der Kaiser auf ihn zürnte, dessen Interim er auf der Kanzel schmählich angegriffen hatte. Katharina ließ ihn,

auf die Bitte der Saalfelder, heimlich zu sich auf ihr Schloß bringen, wo sie ihn viele Monate verborgen hielt und mit der edelsten Menschenliebe seiner pflegte, bis er sich ohne Gefahr wieder sehen lassen durfte. Sie starb, allgemein verehrt und betrauert, im achtundfünfzigsten Jahr ihres Lebens und im neunundzwanzigsten ihrer Regierung. Die Kirche zu Rudolstadt verwahrt ihre Gebeine.

---

# Was heißt und zu welchem Ende studiert man Universal-Geschichte?

## 1789.

Erfreuend und ehrenvoll ist mir der Auftrag, m. h. HH., an Ihrer Seite künftig ein Feld zu durchwandern, das dem denkenden Betrachter so viele Gegenstände des Unterrichts, dem tätigen Weltmann so herrliche Muster zur Nachahmung, dem Philosophen so wichtige Aufschlüsse und jedem ohne Unterschied so reiche Quellen des edelsten Vergnügens eröffnet — das große, weite Feld der allgemeinen Geschichte. Der Anblick so vieler vortrefflichen jungen Männer, die eine edle Wißbegierde um mich her versammelt und in deren Mitte schon manches wirksame Genie für das kommende Zeitalter aufblüht, macht mir meine Pflicht zum Vergnügen, läßt mich aber auch die Strenge und Wichtigkeit derselben in ihrem ganzen Umfang empfinden. Je größer das Geschenk ist, das ich Ihnen zu übergeben habe — und was hat der Mensch dem Menschen Größeres zu geben als Wahrheit? — desto mehr muß ich Sorge tragen, daß sich der Wert desselben unter meiner Hand nicht verringere. Je lebendiger und reiner Ihr Geist in dieser glücklichsten Epoche seines Wirkens empfängt und je rascher sich Ihre jugendlichen Gefühle entflammen, desto mehr Aufforderung für mich, zu verhüten, daß sich dieser Enthusiasmus, den die Wahrheit allein das Recht hat zu erwecken, an Betrug und Täuschung nicht unwürdig verschwende.

Fruchtbar und weit umfassend ist das Gebiet der Ge-

schichte; in ihrem Kreise liegt die ganze moralische Welt. Durch alle Zustände, die der Mensch erlebte, durch alle abwechselnde Gestalten der Meinung, durch seine Torheit und seine Weisheit, seine Verschlimmerung und seine Veredelung, begleitet sie ihn; von allem, was er sich nahm und gab, muß sie Rechenschaft ablegen. Es ist keiner unter Ihnen allen, dem Geschichte nicht etwas Wichtiges zu sagen hätte; alle noch so verschiedene Bahnen Ihrer künftigen Bestimmung verknüpfen sich irgendwo mit derselben; aber eine Bestimmung teilen Sie alle auf gleiche Weise miteinander, diejenige, welche Sie auf die Welt mitbrachten — sich als Menschen auszubilden — und zu dem Menschen eben redet die Geschichte.

Ehe ich es aber unternehmen kann, m. HH., Ihre Erwartungen von diesem Gegenstande Ihres Fleißes genauer zu bestimmen und die Verbindung anzugeben, worin derselbe mit dem eigentlichen Zweck Ihrer so verschiedenen Studien steht, wird es nicht überflüssig sein, mich über diesen Zweck Ihrer Studien selbst vorher mit Ihnen einzuverstehen. Eine vorläufige Berichtigung dieser Frage, welche mir passend und würdig genug scheint, unsere künftige akademische Verbindung zu eröffnen, wird mich in den Stand setzen, Ihre Aufmerksamkeit so gleich auf die würdigste Seite der Weltgeschichte hinzuweisen.

Anders ist der Studierplan, den sich der Brotgelehrte, anders derjenige, den der philosophische Kopf sich vorzeichnet. Jener, dem es bei seinem Fleiß einzig und allein darum zu tun ist, die Bedingungen zu erfüllen, unter denen er zu einem Amte fähig und der Vorteile desselben teilhaftig werden kann, der nur darum die Kräfte seines Geistes in Bewegung setzt, um dadurch seinen sinnlichen Zustand zu verbessern und eine kleinliche Ruhmsucht zu befriedigen — ein solcher wird beim Eintritt in seine akademische Laufbahn keine wichtigere Angelegenheit haben, als die Wissenschaften, die er Brotstudien nennt, von allen übrigen, die den Geist nur als Geist vergnügen, auf das sorgfältigste abzusondern. Alle Zeit, die er diesen letzteren widmete, würde er seinem künftigen Berufe zu entziehen glauben und sich diesen Raub

nie vergeben. Seinen ganzen Fleiß wird er nach den Forderungen einrichten, die von dem künftigen Herrn seines Schicksals an ihn gemacht werden, und alles getan zu haben glauben, wenn er sich fähig gemacht hat, diese Instanz nicht zu fürchten. Hat er seinen Kursus durchlaufen und das Ziel seiner Wünsche erreicht, so entläßt er seine Führerinnen — denn wozu noch weiter sie bemühen? Seine größte Angelegenheit ist jetzt, die zusammengehäuften Gedächtnisschätze zur Schau zu tragen und ja zu verhüten, daß sie in ihrem Werte nicht sinken. Jede Erweiterung seiner Brotwissenschaft beunruhigt ihn, weil sie ihm neue Arbeit zusendet oder die vergangene unnütz macht; jede wichtige Neuerung schreckt ihn auf, denn sie zerbricht die alte Schulform, die er sich so mühsam zu eigen machte, sie setzt ihn in Gefahr, die ganze Arbeit seines vorigen Lebens zu verlieren. Wer hat über Reformatoren mehr geschrien als der Haufe der Brotgelehrten? Wer hält den Fortgang nützlicher Revolutionen im Reich des Wissens mehr auf als eben diese? Jedes Licht, das durch ein glückliches Genie, in welcher Wissenschaft es sei, angezündet wird, macht ihre Dürftigkeit sichtbar; sie fechten mit Erbitterung, mit Heimtücke, mit Verzweiflung, weil sie bei dem Schulsystem, das sie verteidigen, zugleich für ihr ganzes Dasein fechten. Darum kein unversöhnlicherer Feind, kein neidischerer Amtsgehilfe, kein bereitwilligerer Ketzermacher als der Brotgelehrte. Je weniger seine Kenntnisse *durch sich selbst* ihn belohnen, desto größere Vergeltung heischt er von außen; für das Verdienst der Handarbeiter und das Verdienst der Geister hat er nur *einen* Maßstab, *die Mühe*. Darum hört man niemand über Undank mehr klagen als den Brotgelehrten; nicht bei seinen Gedankenschätzen sucht er seinen Lohn — seinen Lohn erwartet er von fremder Anerkennung, von Ehrenstellen, von Versorgung. Schlägt ihm dieses fehl, wer ist unglücklicher als der Brotgelehrte? Er hat umsonst gelebt, gewacht, gearbeitet; er hat umsonst nach Wahrheit geforscht, wenn sich Wahrh it für ihn nicht in Gold, in Zeitungslob, in Fürstengunst verwandelt.

Beklagenswerter Mensch, der mit dem edelsten aller Werkzeuge, mit Wissenschaft und Kunst, nichts Höheres will

und ausrichtet als der Tagelöhner mit dem schlechtesten! der im Reiche der vollkommensten Freiheit eine Sklavenseele mit sich herumträgt! — Noch beklagenswerter aber ist der junge Mann von Genie, dessen natürlich schöner Gang durch schädliche Lehren und Muster auf diesen traurigen Abweg verlenkt wird, der sich überreden ließ, für seinen künftigen Beruf mit dieser kümmerlichen Genauigkeit zu sammeln. Bald wird seine Berufswissenschaft als ein Stückwerk ihn anekeln; Wünsche werden in ihm aufwachen, die sie nicht zu befriedigen vermag, sein Genie wird sich gegen seine Bestimmung auflehenen. Als Bruchstück erscheint ihm jetzt alles, was er tut; er sieht keinen Zweck seines Wirkens, und doch kann er Zwecklosigkeit nicht ertragen. Das Mühselige, das Geringfügige in seinen Berufsgeschäften drückt ihn zu Boden, weil er ihm den frohen Mut nicht entgegensetzen kann, der nur die helle Einsicht, nur die geahnte Vollendung begleitet. Er fühlt sich abgeschnitten, herausgerissen aus dem Zusammenhang der Dinge, weil er unterlassen hat, seine Tätigkeit an das große Ganze der Welt anzuschließen. Dem Rechtsgelehrten entleidet seine Rechtswissenschaft, sobald der Schimmer besserer Kultur ihre Blößen ihm beleuchtet, anstatt daß er jetzt streben sollte, ein neuer Schöpfer derselben zu sein und den entdeckten Mangel aus innerer Fülle zu verbessern. Der Arzt entzweit sich mit seinem Beruf, sobald ihm wichtige Fehlschläge die Unzuverlässigkeit seiner Systeme zeigen; der Theolog verliert die Achtung für den seinigen, sobald sein Glaube an die Unfehlbarkeit seines Lehrgebäudes wankt.

Wie ganz anders verhält sich der philosophische Kopf! — Ebenso sorgfältig, als der Brotgelehrte seine Wissenschaft von allen übrigen absondert, bestrebt sich jener, ihr Gebiet zu erweitern und ihren Bund mit den übrigen wieder herzustellen — herzustellen sage ich, denn nur der abstrahierende Verstand hat jene Grenzen gemacht, hat jene Wissenschaften voneinander geschieden. Wo der Brotgelehrte trennt, vereinigt der philosophische Geist. Frühe hat er sich überzeugt, daß im Gebiete des Verstandes, wie in der Sinnenwelt, alles ineinander greife, und sein reger Trieb nach Übereinstimmung kann sich mit Bruchstücken nicht begnügen.

Alle seine Bestrebungen sind auf Vollendung seines Wissens gerichtet; seine edle Ungeduld kann nicht ruhen, bis alle seine Begriffe zu einem harmonischen Ganzen sich geordnet haben, bis er im Mittelpunkt seiner Kunst, seiner Wissenschaft steht und von hier aus ihr Gebiet mit befriedigtem Blick überschaut. Neue Entdeckungen im Kreise seiner Tätigkeit, die den Brotgelehrten niederschlagen, entzücken den philosophischen Geist. Vielleicht füllen sie eine Lücke, die das werdende Ganze seiner Begriffe noch verunstaltet hatte, oder setzen den letzten noch fehlenden Stein an sein Ideengebäude, der es vollendet. Sollten sie es aber auch zertrümmern, sollte eine neue Gedankenreihe, eine neue Naturerscheinung, ein neu entdecktes Gesetz in der Körperwelt den ganzen Bau seiner Wissenschaft umstürzen: so hat er *die Wahrheit immer mehr geliebt als sein System*, und gerne wird er die alte mangelhafte Form mit einer neueren und schöneren vertauschen. Ja, wenn kein Streich von außen sein Ideengebäude erschüttert, so ist er selbst, von einem ewig wirksamen Trieb nach Verbesserung gezwungen, er selbst ist der erste, der es unbefriedigt auseinander legt, um es vollkommener wieder herzustellen. Durch immer neue und immer schönere Gedankenformen schreitet der philosophische Geist zu höherer Vortrefflichkeit fort, wenn der Brotgelehrte in ewigem Geistesstillstand das unfruchtbare Einerlei seiner Schulbegriffe hütet.

Kein gerechterer Beurteiler fremden Verdienstes als der philosophische Kopf. Scharfsichtig und erfinderisch genug, um jede Tätigkeit zu nutzen, ist er auch billig genug, den Urheber auch der kleinsten zu ehren. *Für ihn* arbeiten alle Köpfe — alle Köpfe arbeiten *gegen* den Brotgelehrten. Jener weiß alles, was um ihn geschieht und gedacht wird, in sein Eigentum zu verwandeln — zwischen denkenden Köpfen gilt eine innige Gemeinschaft aller Güter des Geistes; was einer im Reiche der Wahrheit erwirbt, hat er allen erworben. — Der Brotgelehrte verzäunt sich gegen alle seine Nachbarn, denen er neidisch Licht und Sonne mißgönnt, und bewacht mit Sorge die baufällige Schranke, die ihn nur schwach gegen die siegende Vernunft verteidigt. Zu allem,

was der Brotgelehrte unternimmt, muß er Reiz und Aufmunterung von außen her borgen: der philosophische Geist findet in seinem Gegenstand, in seinem Fleiße selbst Reiz und Belohnung. Wieviel begeisterter kann er sein Werk angreifen, wieviel lebendiger wird sein Eifer, wieviel ausdauernder sein Mut und seine Tätigkeit sein, da bei ihm die Arbeit sich durch die Arbeit verjünget. Das Kleine selbst gewinnt Größe unter seiner schöpferischen Hand, da er dabei immer das Große im Auge hat, dem es dient, wenn der Brotgelehrte in dem Großen selbst nur das Kleine sieht. Nicht *was* er treibt, sondern *wie* er das, was er treibt, behandelt, unterscheidet den philosophischen Geist. Wo er auch stehe und wirke, er steht immer im Mittelpunkt des Ganzen; und so weit ihn auch das Objekt seines Wirkens von seinen übrigen Brüdern entferne, er ist ihnen verwandt und *nahe* durch einen harmonisch wirkenden Verstand; er begegnet ihnen, wo alle helle Köpfe einander finden.

Soll ich diese Schilderung noch weiter fortführen, m. HH., oder darf ich hoffen, daß es bereits bei Ihnen entschieden sei, welches von den beiden Gemälden, die ich Ihnen hier vorgehalten habe, Sie sich zum Muster nehmen wollen? Von der Wahl, die Sie zwischen beiden getroffen haben, hängt es ab, ob Ihnen das Studium der Universalgeschichte empfohlen oder erlassen werden kann. Mit dem *zweiten* allein habe ich es zu tun; denn bei dem Bestreben, sich dem *ersten* nützlich zu machen, möchte sich die Wissenschaft selbst allzu weit von ihrem höheren Endzweck entfernen und einen kleinen Gewinn mit einem zu großen Opfer erkaufen.

Über den Gesichtspunkt mit Ihnen einig, aus welchem der Wert einer Wissenschaft zu bestimmen ist, kann ich mich dem Begriff der Universalgeschichte selbst, dem Gegenstand der heutigen Vorlesung nähern.

Die Entdeckungen, welche unsere europäischen Seefahrer in fernen Meeren und auf entlegenen Küsten gemacht haben, geben uns ein ebenso lehrreiches als unterhaltendes Schauspiel. Sie zeigen uns Völkerschaften, die auf den mannigfaltigsten Stufen der Bildung um uns herumgelagert sind, wie Kinder verschiedenen Alters um einen Erwachsenen her-

umstehen und durch ihr Beispiel ihm in Erinnerung bringen, was er selbst vormals gewesen und wovon er ausgegangen ist. Eine weise Hand scheint uns diese rohen Völkerstämme bis auf den Zeitpunkt aufgespart zu haben, wo wir in unserer eigenen Kultur weit genug würden fortgeschritten sein, um von dieser Entdeckung eine nützliche Anwendung auf uns selbst zu machen und den verlorenen Anfang unseres Geschlechts aus diesem Spiegel wieder herzustellen. Wie beschämend und traurig aber ist das Bild, das uns diese Völker von unserer Kindheit geben! und doch ist es nicht einmal die erste Stufe mehr, auf der wir sie erblicken. Der Mensch fing noch verächtlicher an. Wir finden jene doch schon als Völker, als politische Körper: aber der Mensch mußte sich erst durch eine außerordentliche Anstrengung zur politischen Gesellschaft erheben.

Was erzählen uns die Reisebeschreiber nun von diesen Wilden? Manche fanden sie ohne Bekanntschaft mit den unentbehrlichsten Künsten, ohne das Eisen, ohne den Pflug, einige sogar ohne den Besitz des Feuers. Manche rangen noch mit wilden Tieren um Speise und Wohnung, bei vielen hatte sich die Sprache noch kaum von tierischen Tönen zu verständlichen Zeichen erhoben. Hier war nicht einmal das so einfache Band der Ehe, dort noch keine Kenntnis des Eigentums; hier konnte die schlaffe Seele noch nicht einmal eine Erfahrung fest halten, die sie doch täglich wiederholte; sorglos sah man den Wilden das Lager hingeben, worauf er heute schlief, weil ihm nicht einfiel, daß er morgen wieder schlafen würde. Krieg hingegen war bei allen, und das Fleisch des überwundenen Feindes nicht selten der Preis des Sieges. Bei anderen, die, mit mehreren Gemächlichkeiten des Lebens vertraut, schon eine höhere Stufe der Bildung erstiegen hatten, zeigten Knechtschaft und Despotismus ein schauderhaftes Bild. Dort sah man einen Despoten Afrikas seine Untertanen für einen Schluck Branntwein verhandeln: — hier wurden sie auf seinem Grab abgeschlachtet, ihm in der Unterwelt zu dienen. Dort wirft sich die fromme Einfalt vor einem lächerlichen Fetisch und hier vor einem grausenvollen Scheusal nieder; in seinen Göttern malt sich der

Mensch. So tief ihn dort Sklaverei, Dummheit und Aberglauben niederbeugen, so elend ist er hier durch das andere Extrem gesetzloser Freiheit. Immer zum Angriff und zur Verteidigung gerüstet, von jedem Geräusch aufgescheucht, reckt der Wilde sein scheues Ohr in die Wüste; Feind heißt ihm alles, was neu ist, und wehe dem Fremdling, den das Ungewitter an seine Küste schleudert! Kein wirtlicher Herd wird ihm rauchen, kein süßes Gastrecht ihn erfreuen. Aber selbst da, wo sich der Mensch von einer feindseligen Einsamkeit zur Gesellschaft, von der Not zum Wohlleben, von der Furcht zu der Freude erhebt — wie abenteuerlich und ungeheuer zeigt er sich unseren Augen! Sein roher Geschmack sucht Fröhlichkeit in der Betäubung, Schönheit in der Verzerrung, Ruhm in der Übertreibung; Entsetzen erweckt uns selbst seine Tugend, und das, was er seine Glückseligkeit nennt, kann uns nur Ekel oder Mitleid erregen.

So waren wir. Nicht viel besser fanden uns Cäsar und Tacitus vor achtzehnhundert Jahren.

Was sind wir jetzt? — Lassen Sie mich einen Augenblick bei dem Zeitalter stille stehen, worin wir leben, bei der gegenwärtigen Gestalt der Welt, die wir bewohnen.

Der menschliche Fleiß hat sie angebaut und den widerstrebenden Boden durch sein Beharren und seine Geschicklichkeit überwunden. Dort hat er dem Meere Land abgewonnen, hier dem dürren Lande Ströme gegeben. Zonen und Jahreszeiten hat der Mensch durcheinander gemengt und die weichlichen Gewächse des Orients zu seinem rauheren Himmel abgehärtet. Wie er Europa nach Westindien und dem Südmeere trug, hat er Asien in Europa auferstehen lassen. Ein heiterer Himmel lacht jetzt über Germaniens Wäldern, welche die starke Menschenhand zerriß und dem Sonnenstrahl auftat, und in den Wellen des Rheins spiegeln sich Asiens Reben. An seinen Ufern erheben sich volkreiche Städte, die Genuß und Arbeit in munterem Leben durchschwärmen. Hier finden wir den Menschen in seines Erwerbes friedlichem Besitz sicher unter einer Million, ihn, dem sonst ein einziger Nachbar den Schlummer raubte. Die Gleichheit, die er durch seinen Eintritt in die Gesellschaft verlor, hat er wiedergewonnen

durch weise Gesetze. Von dem blinden Zwange des Zufalls und der Not hat er sich unter die sanftere Herrschaft der Verträge geflüchtet und die Freiheit des Raubtiers hingegeben, um die edlere Freiheit des Menschen zu retten Wohltätig haben sich seine Sorgen getrennt, seine Tätigkeiten verteilt. Jetzt nötigt ihn das gebieterische Bedürfnis nicht mehr an die Pflugschar, jetzt fordert ihn kein Feind mehr von dem Pflug auf das Schlachtfeld, Vaterland und Herd zu verteidigen. Mit dem Arme des Landmanns füllt er seine Scheunen, mit den Waffen des Krieges schützt er sein Gebiet. Das Gesetz wacht über sein Eigentum — und ihm bleibt das unschätzbare Recht, sich selbst seine Pflicht auszulesen.

Wie viele Schöpfungen der Kunst, wie viele Wunder des Fleißes, welches Licht in allen Feldern des Wissens, seitdem der Mensch in der traurigen Selbstverteidigung seine Kräfte nicht mehr unnütz verzehrt, seitdem es in seine Willkür gestellt worden, sich mit der Not abzufinden, der er nie ganz entfliehen soll; seitdem er das kostbare Vorrecht errungen hat, über seine Fähigkeit frei zu gebieten und dem Ruf seines Genius zu folgen! Welche rege Tätigkeit überall, seitdem die vervielfältigten Begierden dem Erfindungsgeist neue Flügel gaben und dem Fleiß neue Räume auftaten! — Die Schranken sind durchbrochen, welche Staaten und Nationen in feindseligem Egoismus absonderten. Alle denkenden Köpfe verknüpft jetzt ein weltbürgerliches Band, und alles Licht seines Jahrhunderts kann nunmehr den Geist eines neueren Galilei und Erasmus bescheinen.

Seitdem die Gesetze zu der Schwäche des Menschen heruntersteigen, kam der Mensch auch den Gesetzen entgegen. Mit ihnen ist er sanfter geworden, wie er mit ihnen verwilderte; ihren barbarischen Strafen folgen die barbarischen Verbrechen allmählich in die Vergessenheit nach. Ein großer Schritt zur Veredelung ist geschehen, daß die Gesetze tugendhaft sind, wenn auch gleich noch nicht die Menschen. Wo die Zwangspflichten von dem Menschen ablassen, übernehmen ihn die Sitten. Den keine Strafe schreckt und kein Gewissen zügelt, halten jetzt die Gesetze des Anstands und der Ehre in Schranken.

Wahr ist es, auch in unser Zeitalter haben sich noch manche barbarische Überreste aus den vorigen eingedrungen, Geburten des Zufalls und der Gewalt, die das Zeitalter der Vernunft nicht verewigen sollte. Aber wieviel Zweckmäßigkeit hat der Verstand des Menschen auch diesem barbarischen Nachlaß der älteren und mittleren Jahrhunderte gegeben! Wie unschädlich, ja wie nützlich hat er oft gemacht, was er umzustürzen noch nicht wagen konnte! Auf dem rohen Grunde der Lehenanarchie führte Deutschland das System seiner politischen und kirchlichen Freiheit auf. Das Schattenbild des römischen Imperators, das sich diesseits der Apenninen erhalten, leistet der Welt jetzt unendlich mehr Gutes als sein schreckhaftes Urbild im alten Rom — denn es hält ein nützliches Staatssystem durch *Eintracht* zusammen: jenes drückte die tätigsten Kräfte der Menschheit in einer sklavischen *Einförmigkeit* danieder. Selbst unsere Religion — so sehr entstellt durch die untreuen Hände, durch welche sie uns überliefert worden — wer kann in ihr den veredelnden Einfluß der besseren Philosophie verkennen? Unsere Leibnize und Locke machten sich um das *Dogma* und um die *Moral* des Christentums ebenso verdient als — der Pinsel eines Raffael und Correggio um die heilige Geschichte.

Endlich unsere Staaten — mit welcher Innigkeit, mit welcher Kunst sind sie ineinander verschlungen! wieviel dauerhafter durch den wohltätigen Zwang der Not als vormals durch die feierlichsten Verträge verbrüdert! Den Frieden hütet jetzt ein ewig geharnischter Krieg, und die Selbstliebe eines Staats setzt ihn zum Wächter über den Wohlstand des anderen. Die europäische Staatengesellschaft scheint in eine große Familie verwandelt. Die Hausgenossen können einander anfeinden, aber hoffentlich nicht mehr zerfleischen.

Welche entgegengesetzte Gemälde! Wer sollte in dem verfeinerten Europäer des achtzehnten Jahrhunderts nur einen fortgeschrittenen Bruder des neueren Kanadiers, des alten Kelten vermuten? Alle diese Fertigkeiten, Kunsttriebe, Erfahrungen, alle diese Schöpfungen der Vernunft sind im Raume von wenigen Jahrtausenden in dem Menschen ange-

pflanzt und entwickelt worden; alle diese Wunder der Kunst, diese Riesenwerke des Fleißes sind aus ihm heraus gerufen worden. Was weckte jene zum Leben, was lockte diese heraus? Welche Zustände durchwanderte der Mensch, bis er von jenem Äußersten zu diesem Äußersten, vom ungeselligen Höhlenbewohner — zum geistreichen Denker, zum gebildeten Weltmann hinaufstieg? — Die allgemeine Weltgeschichte gibt Antwort auf diese Frage.

So unermeßlich ungleich zeigt sich uns das nämliche Volk auf dem nämlichen Landstriche, wenn wir es in verschiedenen Zeiträumen anschauen! Nicht weniger auffallend ist der Unterschied, den uns das gleichzeitige Geschlecht, aber in verschiedenen Ländern, darbietet. Welche Mannigfaltigkeit in Gebräuchen, Verfassungen und Sitten! Welcher rasche Wechsel von Finsternis und Licht, von Anarchie und Ordnung, von Glückseligkeit und Elend, wenn wir den Menschen auch nur in dem kleinen Weltteil Europa aufsuchen! Frei an der Themse, und für diese Freiheit sein eigener Schuldner; hier unbezwingbar zwischen seinen Alpen, dort zwischen seinen Kunstflüssen und Sümpfen unüberwunden. An der Weichsel kraftlos und elend durch seine Zwietracht; jenseits der Pyrenäen durch seine Ruhe kraftlos und elend. Wohlhabend und gesegnet in Amsterdam ohne Ernte; dürftig und unglücklich an des Ebro unbenutztem Paradiese. Hier zwei entlegene Völker durch ein Weltmeer getrennt und zu Nachbarn gemacht durch Bedürfnis, Kunstfleiß und politische Bande; dort die Anwohner eines Stromes durch eine andere Liturgie unermeßlich geschieden! Was führte Spaniens Macht über den Atlantischen Ozean in das Herz von Amerika, und nicht einmal über den Tajo und Guadiana hinüber? Was erhielt in Italien und Deutschland so viele Thronen und ließ in Frankreich alle, bis auf einen, verschwinden? — Die Universalgeschichte löst diese Frage.

Selbst daß wir uns in diesem Augenblick hier zusammenfanden, uns mit diesem Grade von Nationalkultur, mit dieser Sprache, diesen Sitten, diesen bürgerlichen Vorteilen, diesem Maß von Gewissensfreiheit zusammenfanden, ist das Resultat vielleicht aller vorhergegangenen Weltbegeben=

heiten: die g a n z e Weltgeschichte würde wenigstens nötig sein, dieses einzige Moment zu erklären. Daß wir uns als Christen zusammenfanden, mußte diese Religion, durch unzählige Revolutionen vorbereitet, aus dem Judentum hervorgehen, mußte sie den römischen Staat genau so finden, als sie ihn fand, um sich mit schnellem, siegendem Lauf über die Welt zu verbreiten und den Thron der Cäsaren endlich selbst zu besteigen. Unsere rauhen Vorfahren in den thüringischen Wäldern mußten der Übermacht der Franken unterliegen, um ihren Glauben anzunehmen. Durch seine wachsenden Reichtümer, durch die Unwissenheit der Völker und durch die Schwäche ihrer Beherrscher mußte der Klerus verführt und begünstigt werden, sein Ansehen zu mißbrauchen und seine stille G e w i s s e n s m a c h t in ein weltliches Schwert umzuwandeln. Die Hierarchie mußte in einem Gregor und Innozenz alle ihre Greuel auf das Menschengeschlecht ausleeren, damit das überhandnehmende Sittenverderbnis und des geistlichen Despotismus schreiendes Skandal einen unerschrockenen Augustinermönch auffordern konnte, das Zeichen zum Abfall zu geben und dem römischen Hierarchen eine Hälfte Europens zu entreißen — wenn wir uns als protestantische Christen hier versammeln sollten. Wenn dies geschehen sollte, so mußten die Waffen unserer Fürsten Karln V. einen Religionsfrieden abnötigen; ein Gustav Adolf mußte den Bruch dieses Friedens rächen, ein neuer allgemeiner Friede ihn auf Jahrhunderte begründen. Städte mußten sich in Italien und Deutschland erheben, dem Fleiß ihre Tore öffnen, die Ketten der Leibeigenschaft zerbrechen, unwissenden Tyrannen den Richterstab aus den Händen ringen und durch eine kriegerische Hansa sich in Achtung setzen, wenn Gewerbe und Handel blühen und der Überfluß den Künsten der Freude rufen, wenn der Staat den nützlichen Landmann ehren und in dem wohltätigen M i t t e l s t a n d e, dem Schöpfer unserer ganzen Kultur, ein dauerhaftes Glück für die Menschheit heranreifen sollte. Deutschlands Kaiser mußten sich in jahrhundertlangen Kämpfen mit den Päpsten, mit ihren Vasallen, mit eifersüchtigen Nachbarn entkräften — Europa sich seines gefährlichen Überflusses in Asiens Gräbern ent-

laden und der trotzige Lehenadel in einem mörderischen Faustrecht, Römerzügen und heiligen Fahrten seinen Empörungsgeist ausbluten — wenn das verworrene Chaos sich sondern und die streitenden Mächte des Staats in dem gesegneten Gleichgewicht ruhen sollten, wovon unsere jetzige Muße der Preis ist. Wenn sich unser Geist aus der Unwissenheit herausringen sollte, worin geistlicher und weltlicher Zwang ihn gefesselt hielt — so mußte der lang erstickte Keim der Gelehrsamkeit unter ihren wütendsten Verfolgern aufs neue hervorbrechen, und ein Al Mamun den Wissenschaften den Raub vergüten, den ein Omar an ihnen verübt hatte. Das unerträgliche Elend der Barbarei mußte unsere Vorfahren von den blutigen Urteilen Gottes zu menschlichen Richterstühlen treiben, verheerende Seuchen die verirrte Heilkunst zur Betrachtung der Natur zurückrufen, der Müßiggang der Mönche mußte für das Böse, das ihre Werktätigkeit schuf, von ferne einen Ersatz zubereiten und der profane Fleiß in den Klöstern die zerrütteten Reste des Augustischen Weltalters bis zu den Zeiten der Buchdruckerkunst hinhalten. An griechischen und römischen Mustern mußte der niedergedrückte Geist nordischer Barbaren sich aufrichten und die Gelehrsamkeit einen Bund mit den Musen und Grazien schließen, wann sie einen Weg zu dem Herzen finden und den Namen einer Menschenbildnerin sich verdienen sollte. — Aber hätte Griechenland wohl einen Thukydides, einen Plato, einen Aristoteles, hätte Rom einen Horaz, einen Cicero, einen Virgil und Livius geboren, wenn diese beiden Staaten nicht zu derjenigen Höhe des politischen Wohlstandes emporgedrungen wären, welche sie wirklich erstiegen haben? Mit einem Wort — wenn nicht ihre *ganze* Geschichte vorhergegangen wäre? Wie viele Erfindungen, Entdeckungen, Staats- und Kirchenrevolutionen mußten *zusammentreffen*, diesen neuen, noch zarten Keimen von Wissenschaft und Kunst Wachstum und Ausbreitung zu geben! Wie viele Kriege mußten geführt, wie viele Bündnisse geknüpft, zerrissen und aufs neue geknüpft werden, um endlich Europa zu dem Friedensgrundsatz zu bringen, welcher allein den Staaten wie den Bürgern vergönnt, ihre Aufmerksam-

keit auf sich selbst zu richten und ihre Kräfte zu einem verständigen Zwecke zu versammeln!

Selbst in den alltäglichsten Verrichtungen des bürgerlichen Lebens können wir es nicht vermeiden, die Schuldner vergangener Jahrhunderte zu werden; die ungleichartigsten Perioden der Menschheit steuern zu unserer Kultur, wie die entlegensten Weltteile zu unserem Luxus. Die Kleider, die wir tragen, die Würze an unseren Speisen und der Preis, um den wir sie kaufen, viele unserer kräftigsten Heilmittel und ebenso viele neue Werkzeuge unseres Verderbens — setzen sie nicht einen Kolumbus voraus, der Amerika entdeckte, einen Vasco de Gama, der die Spitze von Afrika umschiffte?

Es zieht sich also eine lange Kette von Begebenheiten von dem gegenwärtigen Augenblicke bis zum Anfange des Menschengeschlechts hinauf, die wie Ursache und Wirkung ineinander greifen. *Ganz* und *vollzählig* überschauen kann sie nur der unendliche Verstand; dem Menschen sind engere Grenzen gesetzt. I. Unzählig viele dieser Ereignisse haben entweder keinen menschlichen Zeugen und Beobachter gefunden, oder sie sind durch kein Zeichen festgehalten worden. Dahin gehören alle, die dem Menschengeschlechte selbst und der Erfindung der Zeichen vorhergegangen sind. Die Quelle aller Geschichte ist Tradition, und das Organ der Tradition ist die Sprache. Die ganze Epoche *vor der Sprache*, so folgenreich sie auch für die *Welt* gewesen, ist für die *Weltgeschichte* verloren. II. Nachdem aber auch die Sprache erfunden und durch sie die Möglichkeit vorhanden war, geschehene Dinge auszudrücken und weiter mitzuteilen, so geschah diese Mitteilung anfangs durch den unsicheren und wandelbaren Weg der *Sagen*. Von Munde zu Munde pflanzte sich eine solche Begebenheit durch eine lange Folge von Geschlechtern fort, und da sie durch Media ging, die verändert werden und verändern, so mußte sie diese Veränderungen mit erleiden. Die lebendige Tradition oder die mündliche Sage ist daher eine sehr unzuverlässige Quelle für die Geschichte; daher sind alle Begebenheiten *vor dem Gebrauche der Schrift* für die Weltgeschichte so gut

als verloren. III. Die Schrift ist aber selbst nicht unvergänglich; unzählig viele Denkmäler des Altertums haben Zeit und Zufälle zerstört, und nur wenige Trümmer haben sich aus der Vorwelt in die Zeiten der Buchdruckerkunst gerettet. Bei weitem der größere Teil ist mit den Aufschlüssen, die er uns geben sollte, für die Weltgeschichte verloren. IV. Unter den wenigen endlich, welche die Zeit verschonte, ist die größere Anzahl durch die Leidenschaft, durch den Unverstand und oft selbst durch das Genie ihrer Beschreiber verunstaltet und unkennbar gemacht. Das Mißtrauen erwacht bei dem ältesten historischen Denkmal, und es verläßt uns nicht einmal bei einer Chronik des heutigen Tages. Wenn wir über eine Begebenheit, die sich heute erst und unter Menschen, mit denen wir leben, und in der Stadt, die wir bewohnen, ereignet, die Zeugen abhören und aus ihren widersprechenden Berichten Mühe haben, die Wahrheit zu enträtseln: welchen Mut können wir zu Nationen und Zeiten mitbringen, die durch Fremdartigkeit der Sitten weiter als durch ihre Jahrtausende von uns entlegen sind? — Die kleine Summe von Begebenheiten, die nach allen bisher geschehenen Abzügen zurückbleibt, ist der Stoff der Geschichte in ihrem weitesten Verstande. Was und wieviel von diesem historischen Stoff gehört nun der Universalgeschichte?

Aus der ganzen Summe dieser Begebenheiten hebt der Universalhistoriker diejenigen heraus, welche auf die heutige Gestalt der Welt und den Zustand der jetzt lebenden Generation einen wesentlichen, unwidersprechlichen und leicht zu verfolgenden Einfluß gehabt haben. Das Verhältnis eines historischen Datums zu der heutigen Weltverfassung ist es also, worauf gesehen werden muß, um Materialien für die Weltgeschichte zu sammeln. Die Weltgeschichte geht also von einem Prinzip aus, das dem Anfang der Welt gerade entgegensteht. Die wirkliche Folge der Begebenheiten steigt von dem Ursprung der Dinge zu ihrer neuesten Ordnung herab; der Universalhistoriker rückt von der neuesten Weltlage aufwärts dem Ursprung der Dinge entgegen. Wenn er von dem laufenden Jahr und Jahrhundert zu dem nächst-

vorhergegangenen in Gedanken hinaufsteigt und unter den Begebenheiten, die das letztere ihm darbietet, diejenigen sich merkt, welche den Aufschluß über die nächstfolgenden enthalten — wenn er diesen Gang schrittweise fortgesetzt hat bis zum Anfang — nicht der Welt, denn dahin führt ihn kein Wegweiser — bis zum Anfang der Denkmäler: dann steht es bei ihm, auf dem gemachten Weg umzukehren und an dem Leitfaden dieser bezeichneten Fakten, ungehindert und leicht, vom Anfang der Denkmäler bis zu dem neuesten Zeitalter herunter zu steigen. Dies ist die Weltgeschichte, die wir haben und die Ihnen wird vorgetragen werden.

Weil die Weltgeschichte von dem Reichtum und der Armut an Quellen abhängig ist, so müssen ebenso viele Lücken in der Weltgeschichte entstehen, als es leere Strecken in der Überlieferung gibt. So gleichförmig, notwendig und bestimmt sich die Weltveränderungen auseinander entwickeln, so unterbrochen und zufällig werden sie in der Geschichte ineinander gefügt sein. Es ist daher zwischen dem Gange der Welt und dem Gange der Weltgeschichte ein merkliches Mißverhältnis sichtbar. Jenen möchte man mit einem ununterbrochen fortfließenden Strom vergleichen, wovon aber in der Weltgeschichte nur hie und da eine Welle beleuchtet wird. Da es ferner leicht geschehen kann, daß der Zusammenhang einer entfernten Weltbegebenheit mit dem Zustand des laufenden Jahres früher in die Augen fällt als die Verbindung, worin sie mit Ereignissen stehet, die ihr vorhergingen oder gleichzeitig waren: so ist es ebenfalls unvermeidlich, daß Begebenheiten, die sich mit dem neuesten Zeitalter aufs genaueste binden, in dem Zeitalter, dem sie eigentlich angehören, nicht selten isoliert erscheinen. Ein Faktum dieser Art wäre z. B. der Ursprung des Christentums und besonders der christlichen Sittenlehre. Die christliche Religion hat an der gegenwärtigen Gestalt der Welt einen so vielfältigen Anteil, daß ihre Erscheinung das wichtigste Faktum für die Weltgeschichte wird: aber weder in der Zeit, wo sie sich zeigte, noch in dem Volke, bei dem sie aufkam, liegt (aus Mangel der Quellen) ein befriedigender Erklärungsgrund ihrer Erscheinung.

So würde denn unsere Weltgeschichte nie etwas anderes als ein Aggregat von Bruchstücken werden und nie den Namen einer Wissenschaft verdienen. Jetzt also kommt ihr der philosophische Verstand zu Hilfe, und indem er diese Bruchstücke durch künstliche Bindungsglieder verkettet, erhebt er das Aggregat zum System, zu einem vernunftmäßig zusammenhängenden Ganzen. Seine Beglaubigung dazu liegt in der Gleichförmigkeit und unveränderlichen Einheit der Naturgesetze und des menschlichen Gemüts, welche Einheit Ursache ist, daß die Ereignisse des entferntesten Altertums, unter dem Zusammenfluß ähnlicher Umstände von außen, in den neuesten Zeitläuften wiederkehren; daß also von den neuesten Erscheinungen, die im Kreis unserer Beobachtung liegen, auf diejenigen, welche sich in geschichtlosen Zeiten verlieren, rückwärts ein Schluß gezogen und einiges Licht verbreitet werden kann. Die Methode, nach der Analogie zu schließen, ist, wie überall, so auch in der Geschichte ein mächtiges Hilfsmittel: aber sie muß durch einen erheblichen Zweck gerechtfertigt und mit ebensoviel Vorsicht als Beurteilung in Ausübung gebracht werden.

Nicht lange kann sich der philosophische Geist bei dem Stoffe der Weltgeschichte verweilen, so wird ein neuer Trieb in ihm geschäftig werden, der nach Übereinstimmung strebt — der ihn unwiderstehlich reizt, alles um sich herum seiner eigenen vernünftigen Natur zu assimilieren und jede ihm vorkommende Erscheinung zu der höchsten Wirkung, die er erkannt, zum Gedanken zu erheben. Je öfter also und mit je glücklicherem Erfolge er den Versuch erneuert, das Vergangene mit dem Gegenwärtigen zu verknüpfen, desto mehr wird er geneigt, was er als Ursache und Wirkung ineinander greifen sieht, als Mittel und Absicht zu verbinden. Eine Erscheinung nach der anderen fängt an, sich dem blinden Ohngefähr, der gesetzlosen Freiheit zu entziehen und sich einem übereinstimmenden Ganzen (das freilich nur in seiner Vorstellung vorhanden ist) als ein passendes Glied anzureihen. Bald fällt es ihm schwer, sich zu überreden, daß diese Folge von Erscheinungen, die in seiner Vorstellung so viel Regelmäßigkeit und Absicht annahm, diese Eigen-

schaften in der Wirklichkeit verleugne; es fällt ihm schwer, wieder unter die blinde Herrschaft der Notwendigkeit zu geben, was unter dem geliehenen Lichte des Verstandes angefangen hatte, eine so heitere Gestalt zu gewinnen. Er nimmt also diese Harmonie aus sich selbst heraus und verpflanzt sie außer sich in die Ordnung der Dinge, d. i. er bringt einen vernünftigen Zweck in den Gang der Welt und ein teleologisches Prinzip in die *Weltgeschichte*. Mit diesem durchwandert er sie noch einmal und hält es prüfend gegen jede Erscheinung, welche dieser große Schauplatz ihm darbietet. Er sieht es durch tausend beistimmende Fakta *bestätigt* und durch ebenso viele andere *widerlegt*; aber solange in der Reihe der Weltveränderungen noch wichtige Bindungsglieder fehlen, solange das Schicksal über soviele Begebenheiten den letzten Aufschluß noch zurückhält, erklärt er die Frage für *unentschieden*, und diejenige Meinung siegt, welche dem Verstande die höhere Befriedigung und dem Herzen die größere Glückseligkeit anzubieten hat.

Es bedarf wohl keiner Erinnerung, daß eine Weltgeschichte nach letzterem Plane in den spätesten Zeiten erst zu erwarten steht. Eine vorschnelle Anwendung dieses großen Maßes könnte den Geschichtsforscher leicht in Versuchung führen, den Begebenheiten Gewalt anzutun und diese glückliche Epoche für die Weltgeschichte immer weiter zu entfernen, indem er sie beschleunigen will. Aber nicht zu frühe kann die Aufmerksamkeit auf diese lichtvolle und doch so sehr vernachlässigte Seite der Weltgeschichte gezogen werden, wodurch sie sich an den höchsten Gegenstand aller menschlichen Bestrebungen anschließt. Schon der stille Hinblick auf dieses, wenn auch nur mögliche Ziel muß dem Fleiß des Forschers einen belebenden Sporn und eine süße Erholung geben. Wichtig wird ihm auch die kleinste Bemühung sein, wenn er sich auf dem Wege sieht oder auch nur einen späten Nachfolger darauf leitet, das Problem der Weltordnung aufzulösen und dem höchsten Geist in seiner schönsten Wirkung zu begegnen.

Und auf solche Art behandelt, m. HH., wird Ihnen das Studium der Weltgeschichte eine ebenso anziehende als nütz-

liche Beschäftigung gewähren. Licht wird sie in Ihrem Verstande und eine wohltätige Begeisterung in Ihrem Herzen entzünden. Sie wird Ihren Geist von der gemeinen und kleinlichen Ansicht moralischer Dinge entwöhnen, und indem sie vor Ihren Augen das große Gemälde der Zeiten und Völker auseinander breitet, wird sie die vorschnellen Entscheidungen des Augenblickes und die beschränkten Urteile der Selbstsucht verbessern. Indem sie den Menschen gewöhnt, sich mit der ganzen Vergangenheit zusammenzufassen und mit seinen Schlüssen in die ferne Zukunft voraus zu eilen: so verbirgt sie die Grenzen von Geburt und Tod, die das Leben des Menschen so eng und so drückend umschließen, so breitet sie optisch täuschend sein kurzes Dasein in einen unendlichen Raum aus und führt das Individuum unvermerkt in die Gattung hinüber.

Der Mensch verwandelt sich und flieht von der Bühne; seine Meinungen fliehen und verwandeln sich mit ihm: die Geschichte allein bleibt unausgesetzt auf dem Schauplatz, eine unsterbliche Bürgerin aller Nationen und Zeiten. Wie der homerische Zeus sieht sie mit gleich heiterem Blicke auf die blutigen Arbeiten des Krieges und auf die friedlichen Völker herab, die sich von der Milch ihrer Herden schuldlos ernähren. Wie regellos auch die Freiheit des Menschen mit dem Weltlauf zu schalten scheine, ruhig sieht sie dem verworrenen Spiele zu: denn ihr weitreichender Blick entdeckt schon von ferne, wo diese regellos schweifende Freiheit am Bande der Notwendigkeit geleitet wird. Was sie dem strafenden Gewissen eines Gregors und Cromwells geheim hält, eilt sie der Menschheit zu offenbaren: „daß der selbstsüchtige Mensch niedrige Zwecke zwar verfolgen kann, aber unbewußt vortreffliche befördert."

Kein falscher Schimmer wird sie blenden, kein Vorurteil der Zeit sie dahinreißen, denn sie erlebt das letzte Schicksal aller Dinge. Alles, was a u f h ö r t, hat für sie gleich kurz gedauert: sie hält den verdienten Olivenkranz frisch und zerbricht den Obelisken, den die Eitelkeit türmte. Indem sie das feine Getriebe auseinander legt, wodurch die stille Hand der Natur schon seit dem Anfang der Welt die Kräfte

des Menschen planvoll entwickelt, und mit Genauigkeit andeutet, was in jedem Zeitraume für diesen großen Naturplan gewonnen worden ist: so stellt sie den wahren Maßstab für Glückseligkeit und Verdienst wieder her, den der herrschende Wahn in jedem Jahrhundert anders verfälschte. Sie heilt uns von der übertriebenen Bewunderung des Altertums und von der kindischen Sehnsucht nach vergangenen Zeiten; und indem sie uns auf unsere eigenen Besitzungen aufmerksam macht, läßt sie uns die gepriesenen goldenen Zeiten Alexanders und Augusts nicht zurückwünschen.

Unser menschliches Jahrhundert herbeizuführen, haben sich — ohne es zu wissen oder zu erzielen — alle vorhergehenden Zeitalter angestrengt. Unser sind alle Schätze, welche Fleiß und Genie, Vernunft und Erfahrung im langen Alter der Welt endlich heimgebracht haben. Aus der Geschichte erst werden Sie lernen, einen Wert auf die Güter zu legen, denen Gewohnheit und unangefochtener Besitz so gern unsere Dankbarkeit rauben: kostbare, teure Güter, an denen das Blut der Besten und Edelsten klebt, die durch die schwere Arbeit so vieler Generationen haben errungen werden müssen! Und welcher unter Ihnen, bei dem sich ein heller Geist mit einem empfindenden Herzen gattet, könnte dieser hohen Verpflichtung eingedenk sein, ohne daß sich ein stiller Wunsch in ihm regte, an das kommende Geschlecht die Schuld zu entrichten, die er dem vergangenen nicht mehr abtragen kann? Ein edles Verlangen muß in uns entglühen, zu dem reichen Vermächtnis von Wahrheit, Sittlichkeit und Freiheit, das wir von der Vorwelt überkamen und reich vermehrt an die Folgewelt wieder abgeben müssen, auch aus unsern Mitteln einen Beitrag zu legen und an dieser unvergänglichen Kette, die durch alle Menschengeschlechter sich windet, unser fliehendes Dasein zu befestigen. Wie verschieden auch die Bestimmung sei, die in der bürgerlichen Gesellschaft Sie erwartet — etwas dazu steuern können Sie alle! Jedem Verdienst ist eine Bahn zur Unsterblichkeit aufgetan, zu der wahren Unsterblichkeit, meine ich, wo die Tat lebt und weiter eilt, wenn auch der Name ihres Urhebers hinter ihr zurückbleiben sollte.

---

# Universalhistorische Übersicht der vornehmsten an den Kreuzzügen teilnehmenden Nationen, ihrer Staatsverfassung, Religionsbegriffe, Sitten, Beschäftigungen, Meinungen und Gebräuche.

1789.

Drei Hauptklassen von Nationen sind es — wenn man die Form der Verfassung, den herrschenden Charakter und den Religionszustand zum Unterscheidungszeichen annimmt — welche in diesem Zeitraum merkwürdig hervortreten und sich, näher oder entfernter, in die Geschichte der Kreuzzüge verflechten: die Christen im Okzident, welche das Band der Religion unter dem römischen Papst vereinigt; die Sarazenen oder Mahomedaner, welche ihren siegreichen Aberglauben von der Straße bei Gibraltar bis an den Indus, und vom Schwarzen Meer und dem Taurus bis an den indischen Ozean ausgebreitet haben; zwischen diesen beiden die Griechen oder die morgenländischen Römer. Von den übrigen Völkern der Erde fehlen uns entweder die Nachrichten ganz, oder sie sind zu unsicher und zu mangelhaft, um einen historischen Faden daraus bilden zu können. Auch war ihre Zeit noch nicht gekommen, einen tätigen Anteil an den Weltbegebenheiten zu nehmen und die Aufmerksamkeit des Universalgeschichtschreibers zu verdienen.

Wir machen den Anfang mit den ersten, die uns am nächsten angehen, die bei weitem die wichtigsten für uns sind und in der Geschichte der Kreuzzüge die Hauptrolle spielen.

Das neue System gesellschaftlicher Verfassung, welches, im Norden von Europa und Asien erzeugt, mit dem neuen Völkergeschlechte auf den Trümmern des abendländischen Kaisertums eingeführt wurde, hatte nun beinahe sieben Jahrhunderte lang Zeit gehabt, sich auf diesem neuen und größern Schauplatz und in neuen Verbindungen zu versuchen, sich in allen seinen Arten und Abarten zu entwickeln und alle seine verschiedenen Gestalten und Abwechselungen zu durchlaufen. Die Nachkommen der Vandalen, Sueven, Alanen, Goten,

Heruler, Langobarden, Franken, Burgundier u. a. m. waren endlich eingewohnt auf dem Boden, den ihre Vorfahren mit dem Schwert in der Hand betreten hatten, als der Geist der Wanderung und des Raubes, der sie in dieses neue Vaterland geführt, beim Ablauf des elften Jahrhunderts in einer anderen Gestalt und durch andere Anlässe wieder bei ihnen aufgeweckt wurde. Europa gab jetzt dem südwestlichen Asien die Völkerschwärme und Verheerungen heim, die es siebenhundert Jahre vorher von dem Norden dieses Weltteils empfangen und erlitten hatte, aber mit sehr ungleichem Glücke; denn so viel Ströme Bluts es den Barbaren gekostet hatte, ewige Königreiche in Europa zu gründen, so viel kostete es jetzt ihren christlichen Nachkommen, einige Städte und Burgen in Syrien zu erobern, die sie zwei Jahrhunderte darauf auf immer verlieren sollten.

Die Torheit und Raserei, welche den Entwurf der Kreuzzüge erzeugten, und die Gewalttätigkeiten, welche die Ausführung desselben begleitet haben, können ein Auge, das die Gegenwart begrenzt, nicht wohl einladen, sich dabei zu verweilen. Betrachten wir aber diese Begebenheit im Zusammenhang mit den Jahrhunderten, die ihr vorhergingen, und mit denen, die darauf folgten, so erscheint sie uns in ihrer Entstehung zu natürlich, um unsere Verwunderung zu erregen, und zu wohltätig in ihren Folgen, um unser Mißfallen nicht in ein ganz anderes Gefühl aufzulösen. Sieht man auf ihre Ursachen, so ist diese Expedition der Christen nach dem Heiligen Lande ein so ungekünsteltes, ja ein so notwendiges Erzeugnis ihres Jahrhunderts, daß ein ganz Ununterrichteter, dem man die historischen Prämissen dieser Begebenheit ausführlich vor Augen gelegt hätte, von selbst darauf verfallen müßte. Sieht man auf ihre Wirkungen, so erkennt man in ihr den ersten merklichen Schritt, wodurch der Aberglaube selbst die Übel anfing zu verbessern, die er dem menschlichen Geschlecht Jahrhunderte lang zugefügt hatte, und es ist vielleicht kein historisches Problem, das die Zeit reiner aufgelöst hätte als dieses, keines, worüber sich der Genius, der den Faden der Weltgeschichte spinnt, befriedigender gegen die Vernunft des Menschen gerechtfertigt hätte.

Aus der unnatürlichen und entnervenden Ruhe, in welche das alte Rom alle Völker, denen es sich zur Herrscherin aufdrang, versenkte, aus der weichlichen Sklaverei, worin es die tätigsten Kräfte einer zahlreichen Menschenwelt erstickte, sehen wir das menschliche Geschlecht durch die gesetzlose, stürmische Freiheit des Mittelalters wandern, um endlich in der glücklichen Mitte zwischen beiden Äußersten auszuruhen und Freiheit mit Ordnung, Ruhe mit Tätigkeit, Mannigfaltigkeit mit Übereinstimmung wohltätig zu verbinden.

Die Frage kann wohl schwerlich sein, ob der Glücksstand, dessen *wir* uns erfreuen, dessen Annäherung wir wenigstens mit Sicherheit erkennen, gegen den blühendsten Zustand, worin sich das Menschengeschlecht sonst jemals befunden, für einen Gewinn zu achten sei, und ob wir uns gegen die schönsten Zeiten Roms und Griechenlands auch wirklich verbessert haben. Griechenland und Rom konnten höchstens vortreffliche *Römer*, vortreffliche *Griechen* erzeugen — die Nation, auch in ihrer schönsten Epoche, erhob sich nie zu *vortrefflichen Menschen*. Eine barbarische Wüste war dem Athenienser die übrige Welt außer Griechenland, und man weiß, daß er dieses bei seiner Glückseligkeit sehr mit in Anschlag brachte. Die Römer waren durch ihren eigenen Arm bestraft, da sie auf dem ganzen großen Schauplatz ihrer Herrschaft nichts mehr übrig gelassen hatten als *römische Bürger* und *römische Sklaven*. Keiner von *unseren* Staaten hat ein römisches Bürgerrecht auszuteilen; dafür aber besitzen wir ein Gut, das, wenn er Römer bleiben sollte, kein Römer kennen durfte — und wir besitzen es von einer Hand, die keinem raubte, was sie *einem* gab, und was sie *einmal* gab, nie zurücknimmt: wir haben *Menschenfreiheit*; ein Gut, das — wie sehr verschieden von dem Bürgerrecht des Römers! — an Werte zunimmt, je größer die Anzahl derer wird, die es mit uns teilen, das, von keiner wandelbaren Form der Verfassung, von keiner Staatserschütterung abhängig, auf dem festen Grunde der Vernunft und Billigkeit ruhet.

Der *Gewinn* ist also offenbar, und die Frage ist bloß

diese: war kein näherer Weg zu diesem Ziele? Konnte sich diese heilsame Veränderung nicht weniger gewaltsam aus dem römischen Staat entwickeln, und mußte das Menschengeschlecht notwendig die traurige Zeitstrecke vom vierten bis zum sechzehnten Jahrhundert durchlaufen?

Die Vernunft kann in einer anarchischen Welt nicht aushalten. Stets nach Übereinstimmung strebend, läuft sie lieber Gefahr, die Ordnung unglücklich zu verteidigen als mit Gleichgültigkeit zu entbehren.

War die Völkerwanderung und das Mittelalter, das darauf folgte, eine notwendige Bedingung unserer besseren Zeiten?

Asien kann uns einige Aufschlüsse darüber geben. Warum blühten hinter dem Heerzuge Alexanders keine griechische Freistaaten auf? Warum sehen wir Sina, zu einer traurigen Dauer verdammt, in ewiger Kindheit altern? Weil Alexander mit Menschlichkeit erobert hatte, weil die kleine Schar seiner Griechen unter den Millionen des großen Königs verschwand, weil sich die Horden der Mandschu in dem ungeheuren Sina unmerkbar verloren. Nur die Menschen hatten sie unterjocht; die Gesetze und die Sitten, die Religion und der Staat waren Sieger geblieben. Für despotisch beherrschte Staaten ist keine Rettung als in dem Untergang. Schonende Eroberer führen ihnen nur Pflanzvölker zu, nähren den siechen Körper und können nichts, als seine Krankheit verewigen: Sollte das verpestete Land nicht den gesunden Sieger vergiften, sollte sich der Deutsche in Gallien nicht zum Römer verschlimmern, wie der Grieche zu Babylon in einen Perser ausartete, so mußte die Form zerbrochen werden, die seinem Nachahmungsgeist gefährlich werden konnte, und er mußte auf dem neuen Schauplatz, den er jetzt betrat, in jedem Betracht der stärkere Teil bleiben.

Die szythische Wüste öffnet sich und gießt ein rauhes Geschlecht über den Okzident aus. Mit Blut ist seine Bahn bezeichnet, Städte sinken hinter ihm in Asche, mit gleicher Wut zertritt es die Werke der Menschenhand und die Früchte des Ackers; Pest und Hunger holen nach, was Schwert und Feuer vergaßen; aber Leben geht nur unter, damit besseres

Leben an seiner Stelle keime. Wir wollen ihm die Leichen nicht nachzählen, die es aufhäufte, die Städte nicht, die es in die Asche legte. Schöner werden sie hervorgehen unter den Händen der Freiheit, und ein besserer Stamm von Menschen wird sie bewohnen. Alle Künste der Schönheit und der Pracht, der Üppigkeit und Verfeinerung gehen unter; kostbare Denkmäler, für die Ewigkeit gegründet, sinken in den Staub, und eine tolle Willkür darf in dem feinen Räderwerk einer geistreichen Ordnung wühlen; aber auch in diesem wilden Tumult ist die Hand der Ordnung geschäftig, und was den kommenden Geschlechtern von den Schätzen der Vorzeit beschieden ist, wird unbemerkt vor dem zerstörenden Grimm des jetzigen geflüchtet. Eine wüste Finsternis breitet sich jetzt über dieser weiten Brandstätte aus, und der elende ermattete Überrest ihrer Bewohner hat für einen neuen Sieger gleich wenig Widerstand und Verführung.

Raum ist jetzt gemacht auf der Bühne — und ein neues Völkergeschlecht besetzt ihn, schon seit Jahrhunderten, still und ihm selbst unbewußt, in den nordischen Wäldern zu einer erfrischenden Kolonie des erschöpften Westen erzogen. Roh und wild sind seine Gesetze, seine Sitten; aber sie ehren in ihrer rohen Weise die menschliche Natur, die der Alleinherrscher in seinen verfeinerten Sklaven nicht ehret. Unverrückt, als wär' er noch auf salischer Erde, und unversucht von den Gaben, die der unterjochte Römer ihm anbietet, bleibt der Franke den Gesetzen getreu, die ihn zum Sieger machten; zu stolz und zu weise, aus den Händen der Unglücklichen Werkzeuge des Glücks anzunehmen. Auf dem Aschenhaufen römischer Pracht breitet er seine nomadischen Gezelte aus, bäumt den eisernen Speer, sein höchstes Gut, auf dem eroberten Boden, pflanzt ihn vor den Richterstühlen auf, und selbst das Christentum, will es anders den Wilden fesseln, muß das schreckliche Schwert umgürten.

Und nun entfernen sich alle fremden Hände von dem Sohne der Natur. Zerbrochen werden die Brücken zwischen Byzanz und Massilien, zwischen Alexandria und Rom, der schüchterne Kaufmann eilt heim, und das ländergattende Schiff liegt entmastet am Strande. Eine Wüste von Gewässern und

Bergen, eine Nacht wilder Sitten wälzt sich vor den Eingang Europens hin, der ganze Weltteil wird geschlossen.

Ein langwieriger, schwerer und merkwürdiger Kampf beginnt jetzt: der rohe germanische Geist ringt mit den Reizungen eines neuen Himmels, mit neuen Leidenschaften, mit des Beispiels stiller Gewalt, mit dem Nachlaß des umgestürzten Roms, der in dem neuen Vaterland noch in tausend Netzen ihm nachstellt; und wehe dem Nachfolger eines Klodion, der auf der Herrscherbühne des Trajanus sich Trajanus dünkt! Tausend Klingen sind gezückt, ihm die szythische Wildnis ins Gedächtnis zu rufen. Hart stößt die Herrschsucht mit der Freiheit zusammen, der Trotz mit der Festigkeit, die List strebt die Kühnheit zu umstricken, das schreckliche Recht der Stärke kommt zurück, und jahrhundertelang sieht man den rauchenden Stahl nicht erkalten. Eine traurige Nacht, die alle Köpfe verfinstert, hängt über Europa herab, und nur wenige Lichtfunken fliegen auf, das nachgelassene Dunkel desto schrecklicher zu zeigen. Die ewige Ordnung scheint von dem Steuer der Welt geflohen oder, indem sie ein entlegenes Ziel verfolgt, das gegenwärtige Geschlecht aufgegeben zu haben. Aber eine gleiche Mutter allen ihren Kindern, rettet sie einstweilen die erliegende Ohnmacht an den Fuß der Altäre, und gegen eine Not, die sie ihm nicht erlassen kann, stärkt sie das Herz mit dem Glauben der Ergebung. Die Sitten vertraut sie dem Schutz eines verwilderten Christentums und vergönnt dem mittleren Geschlechte, sich an diese wankende Krücke zu lehnen, die sie dem stärkeren Enkel zerbrechen wird. Aber in diesem langen Kriege erwarmen zugleich die Staaten und ihre Bürger; kräftig wehrt sich der deutsche Geist gegen den herzumstrickenden Despotismus, der den zu früh ermattenden Römer erdrückte; der Quell der Freiheit springt in lebendigem Strom, und *unüberwunden und wohlbehalten* langt das spätere Geschlecht bei dem schönen Jahrhundert an, wo sich endlich, herbeigeführt durch die vereinigte Arbeit des Glücks und des Menschen, das Licht des Gedankens mit der Kraft des Entschlusses, die Einsicht mit dem Heldenmut gatten soll. Da Rom noch Scipionen und Fabier zeugte, fehlten ihm die

Weisen, die ihrer Tugend das Ziel gezeigt hätten; als seine Weisen blühten, hatte der Despotismus sein Opfer gewürgt, und die Wohltat ihrer Erscheinung war an dem entnervten Jahrhundert verloren. Auch die griechische Tugend erreichte die hellen Zeiten des Perikles und Alexanders nicht mehr, und als Harun seine Araber denken lehrte, war die Glut ihres Busens erkaltet. Ein besserer Genius war es, der über das neue Europa wachte. Die lange Waffenübung des Mittelalters hatte dem sechzehnten Jahrhundert ein gesundes, starkes Geschlecht zugeführt und der Vernunft, die jetzt ihr Panier entfaltet, kraftvolle Streiter erzogen.

Auf welchem anderen Strich der Erde hat der *Kopf* die *Herzen* in Glut gesetzt und die Wahrheit*) den Arm der Tapferen bewaffnet? Wo sonst als hier erlebte man die Wundererscheinung, daß Vernunftschlüsse des ruhigen Forschers das Feldgeschrei wurden in mörderischen Schlachten, daß die Stimme der Selbstliebe gegen den stärkeren Zwang der Überzeugung schwieg, daß der Mensch endlich das *Teuerste* an das *Edelste* setzte? Die erhabenste Anstrengung griechischer und römischer Tugend hat sich nie über bürgerliche Pflichten geschwungen, nie oder nur in einem einzigen Weisen, dessen Name schon der größte Vorwurf seines Zeitalters ist; das höchste Opfer, das die Nation in ihrer Heldenzeit brachte, wurde dem *Vaterland* gebracht. Bei Ablauf des Mittelalters allein erblickt man in Europa einen Enthusiasmus, der einem höheren Vernunftidol auch das Vaterland opfert. Und warum nur *hier*, und hier auch nur *einmal* diese Erscheinung? Weil in Europa allein, und hier nur am Ausgang des Mittelalters, die Energie des Willens mit dem Licht des Verstandes zusammentraf, hier allein ein noch männliches Geschlecht in die Arme der Weisheit geliefert wurde.

---

*) Oder was man dafür hielt. Es braucht wohl nicht erst gesagt zu werden, daß es hier nicht auf den Wert der *Materie* ankommt, die gewonnen wurde, sondern auf die unternommene *Mühe* der Arbeit; auf den *Fleiß* und nicht auf das *Erzeugnis*. Was es auch sein mochte, wofür man kämpfte — es war immer ein Kampf für die Vernunft; denn durch die Vernunft allein hatte man das Recht dazu erfahren, und für dieses Recht wurde eigentlich ja nur gestritten.

Durch das ganze Gebiet der Geschichte sehen wir die Entwickelung der Staaten mit der Entwickelung der Köpfe einen sehr ungleichen Schritt beobachten. Staaten sind jährige Pflanzen, die in einem kurzen Sommer verblühn und von der Fülle des Saftes rasch in die Fäulnis hinübereilen; Aufklärung ist eine langsame Pflanze, die zu ihrer Zeitigung einen glücklichen Himmel, viele Pflege und eine lange Reihe von Frühlingen braucht. Und woher dieser Unterschied? Weil die Staaten der Leidenschaft anvertraut sind, die in jeder Menschenbrust ihren Zunder findet, die Aufklärung aber dem Verstande, der nur durch fremde Nachhilfe sich entwickelt, und dem Glück der Entdeckungen, welche Zeit und Zufälle nur langsam zusammentragen. Wie oft wird die eine Pflanze blühen und welken, ehe die andere einmal heranreift? Wie schwer ist es also, daß die Staaten die Erleuchtung abwarten, daß die späte Vernunft die frühe Freiheit noch findet? Einmal nur in der ganzen Weltgeschichte hat sich die Vorsehung dieses Problem aufgegeben, und wir haben gesehen, wie sie es löste. Durch den langen Krieg der mittleren Jahrhunderte hielt sie das politische Leben in Europa frisch, bis der Stoff endlich zusammengetragen war, das moralische zur Entwickelung zu bringen*).

---

*) Freiheit und Kultur, so unzertrennlich beide in ihrer höchsten Fülle miteinander vereinigt sind und nur durch diese Vereinigung zu ihrer höchsten Fülle gelangen, so schwer sind sie in ihrem Werden zu verbinden. Ruhe ist die Bedingung der Kultur, aber nichts ist der Freiheit gefährlicher als Ruhe. Alle verfeinerten Nationen des Altertums haben die Blüte ihrer Kultur mit ihrer Freiheit erkauft, weil sie ihre Ruhe von der Unterdrückung erhielten. Und eben darum gereichte ihre Kultur ihnen zum Verderben, weil sie aus dem Verderblichen entstanden war. Sollte dem neuen Menschengeschlecht dieses Opfer erspart werden, d. i. sollten Freiheit und Kultur bei ihm sich vereinigen, so mußte es seine Ruhe auf einem ganz anderen Weg als dem Despotismus empfangen. Kein anderer Weg war aber möglich als die Gesetze, und diese kann der noch freie Mensch nur sich selber geben. Dazu aber wird er sich nur aus Einsicht und Erfahrung entweder ihres Nutzens oder der schlimmen Folgen ihres Gegenteils entschließen. Jenes setzte schon voraus, was erst geschehen und erhalten werden soll; er kann also nur durch die schlimmen Folgen der Gesetzlosigkeit dazu gezwungen werden. Gesetzlosigkeit aber ist nur

Nur Europa hat Staaten, die zugleich erleuchtet, gesittet und *ununterworfen* sind; sonst überall wohnt die Wildheit bei der Freiheit und die Knechtschaft bei der Kultur. Aber auch Europa allein hat sich durch ein kriegerisches Jahrtausend gerungen, und nur die Verwüstung im fünften und sechsten Jahrhundert konnte dieses kriegerische Jahrtausend herbeiführen. Es ist nicht das Blut ihrer Ahnherren, nicht der Charakter ihres Stammes, der unsere Väter vor dem Joch der Unterdrückung bewahrte, denn ihre gleich frei geborenen Brüder, die Turkomanen und Mandschu, haben ihre Nacken unter den Despotismus gebeugt. Es ist nicht der europäische Boden und Himmel, der ihnen dieses Schicksal ersparte, denn auf eben diesem Boden und unter eben diesem Himmel haben Gallier und Briten, Hetrurier und Lusitanier das Joch der Römer geduldet. Das Schwert der Vandalen und Hunnen, das ohne Schonung durch den Okzident mähte, und das kraftvolle Völkergeschlecht, das den gereinigten Schauplatz besetzte und aus einem tausendjährigen Kriege *unüberwunden* kam — diese sind die Schöpfer unseres jetzigen Glücks; und so finden wir den Geist der Ordnung in den zwei schrecklichsten Erscheinungen wieder, welche die Geschichte aufweiset.

Ich glaube dieser langen Ausschweifung wegen keiner Entschuldigung zu bedürfen. Die großen Epochen in der Geschichte verknüpfen sich zu genau miteinander, als daß die eine oder die andere erklärt werden könnte; und die Begebenheit der Kreuzzüge ist nur der Anfang zur Auflösung eines Rätsels, das dem Philosophen der Geschichte in der Völkerwanderung aufgegeben worden.

Im dreizehnten Jahrhundert ist es, wo der Genius der Welt, der schaffend in der Finsternis gesponnen, die Decke hinwegzieht, um einen Teil seines Werks zu zeigen. Die

---

von sehr kurzer Dauer und führt mit raschem Übergange zur willkürlichen Gewalt. Ehe die Vernunft die Gesetze gefunden hätte, würde die Anarchie sich längst in Despotismus geendigt haben. Sollte die Vernunft also Zeit finden, die Gesetze sich zu geben, so mußte die Gesetzlosigkeit verlängert werden, welches in dem Mittelalter geschehen ist.

trübe Nebelhülle, welche tausend Jahre den Horizont von Europa umzogen, scheidet sich in diesem Zeitpunkt, und heller Himm l sieht hervor. Das vereinigte Elend der geistlichen Einförmigkeit und der politischen Zwietracht, der Hierarchie und der Lehenverfassung, vollzählig und erschöpft beim Ablauf des elften Jahrhunderts, muß sich in seiner ungeheuersten Geburt, in dem Taumel der heiligen Kriege selbst ein Ende bereiten.

Ein fanatischer Eifer sprengt den verschlossenen Westen wieder auf, und der erwachsene Sohn tritt aus dem väterlichen Hause. Erstaunt sieht er in neuen Völkern sich an, freut sich am thrazischen Bosporus seiner Freiheit und seines Muts, errötet in Byzanz über seinen rohen Geschmack, seine Unwissenheit, seine Wildheit und erschreckt in Asien über seine Armut. Was er sich dort nahm und heimbrachte, bezeugen Europens Annalen; die Geschichte des Orients, wenn wir eine hätten, würde uns sagen, was er dafür gab und zurückließ. Aber scheint es nicht, als hätte der fränkische Heldengeist in das hinsterbende Byzanz noch ein flüchtiges Leben gehaucht? Unerwartet rafft es mit seinen Kommenern sich auf, und durch den kurzen Besuch der Deutschen gestärkt, geht es von jetzt an einen edleren Schritt zum Tode.

Hinter dem Kreuzfahrer schlägt der Kaufmann seine Brücke, und das wiedergefundene Band zwischen dem Abend und Morgen, durch einen kriegerischen Schwindel flüchtig geknüpft, befestigt und verewigt der überlegende Handel. Das levantische Schiff begrüßt seine wohlbekannten Gewässer wieder, und seine reiche Ladung ruft das lüsterne Europa zum Fleiße. Bald wird es das ungewisse Geleit des Arkturs entbehren und, eine feste Regel in sich selbst, zuversichtlich auf nie besuchte Meere sich wagen.

Asiens Begierden folgen dem Europäer in seine Heimat — aber hier kennen ihn seine Wälder nicht mehr, und andere Fahnen wehen auf seinen Burgen. In seinem Vaterlande verarmt, um an den Ufern des Euphrats zu glänzen, gibt er endlich das angebetete Idol seiner Unabhängigkeit und seine feindselige Herrengewalt auf und vergönnt seinen Sklaven, die Rechte der Natur mit Gold einzulösen. Freiwillig bietet

er den Arm jetzt der Fessel dar, die ihn schmückt, aber den Niegebändigten bändigt. Die Majestät der Könige richtet sich auf, indem die *Sklaven* des *Ackers* zu *Menschen* gedeihen; aus dem Meer der Verwüstung hebt sich, dem Elend abgewonnen, ein neues fruchtbares Land, *Bürgergemeinheit*.

Er allein, der die Seele der Unternehmung gewesen war und die ganze Christenheit für *seine* Größe hatte arbeiten lassen, der *römische Hierarche*, sieht seine Hoffnungen hintergangen. Nach einem Wolkenbild im Orient haschend, gab er im Okzident eine wirkliche Krone verloren. Seine Stärke war die Ohnmacht der Könige; die Anarchie und der Bürgerkrieg die unerschöpfliche Rüstkammer, woraus er seine Donner holte. Auch noch jetzt schleudert er sie aus — jetzt aber tritt ihm die befestigte Macht der Könige entgegen. Kein Bannfluch, kein himmelsperrendes Interdikt, keine Lossprechung von geheiligten Pflichten löst die heilsamen Bande wieder auf, die den Untertan an seinen rechtmäßigen Beherrscher knüpfen. Umsonst, daß sein ohnmächtiger Grimm gegen die Zeit streitet, die ihm seinen Thron erbaute und ihn jetzt davon herunterzieht! Aus dem Aberglauben ward dieses Schreckbild des Mittelalters erzeugt, und groß gezogen von der Zwietracht. So schwach seine Wurzeln waren, so schnell und schrecklich durfte es aufwachsen im elften Jahrhundert — seinesgleichen hatte kein Weltalter noch gesehen. Wer sah es dem Feinde der heiligsten Freiheit an, daß er der Freiheit zu Hilfe geschickt wurde? Als der Streit zwischen den Königen und den Edeln sich erhitzte, warf er sich zwischen die ungleichen Kämpfer und hielt die gefährliche Entscheidung auf, bis in dem *dritten Stande* ein besserer Kämpfer heranwuchs, das Geschöpf des Augenblicks abzulösen. Ernährt von der Verwirrung, zehrte er jetzt ab in der Ordnung; die Geburt der Nacht, schwindet er weg in dem Lichte. Verschwand aber der Diktator auch, der dem unterliegenden Rom gegen den Pompejus zu Hilfe eilte? Oder Pisistratus, der die Faktionen Athens auseinander brachte? Rom und Athen gehen aus dem Bürgerkriege zur Knechtschaft über — das neue Europa zur Freiheit. Warum war Europa glücklicher?

Weil hier durch ein vorübergehendes Phantom bewirkt wurde, was dort durch eine bleibende Macht geschah — weil hier allein sich ein Arm fand, der kräftig genug war, Unterdrückung zu hindern, aber zu hinfällig, sie selbst auszuüben.

Wie anders säet der Mensch, und wie anders läßt das Schicksal ihn ernten! Asien an den Schemel seines Thrones zu ketten, liefert der heilige Vater dem Schwert der Sarazenen eine Million seiner Heldensöhne aus, aber mit ihnen hat er seinem Stuhl in Europa die kräftigsten Stützen entzogen. Von neuen Anmaßungen und neu zu erringenden Kronen träumt der Adel, und ein gehorsameres Herz bringt er zu den Füßen seiner Beherrscher zurück. Vergebung der Sünden und die Freuden des Paradieses sucht der fromme Pilger am Heiligen Grab, und ihm allein wird mehr geleistet, als ihm verheißen ward. Seine Menschheit findet er in Asien wieder, und den Samen der Freiheit bringt er seinen europäischen Brüdern aus diesem Weltteile mit — eine unendlich wichtigere Erwerbung als die Schlüssel Jerusalems oder die Nägel vom Kreuz des Erlösers.

Um richtig einsehen zu können, aus welchen Quellen diese Unternehmung entsprang, und wodurch sie so wohltätig ausschlug, so ist es nötig, den damaligen Zustand der europäischen Welt in einer kurzen Übersicht zu durchlaufen und die Stufe kennen zu lernen, auf der der menschliche Geist stand, als er sich diese seltsame Ausschweifung erlaubte.

Der europäische Okzident, in so viele Staaten er auch zerteilt ist, gibt im elften Jahrhundert einen sehr einförmigen Anblick. Durchgängig von Nationen in Besitz genommen, die zur Zeit ihrer Niederlassung ziemlich auf einerlei Stufe gesellschaftlicher Bildung standen, im ganzen denselben Stammescharakter trugen und bei Besitznehmung des Landes in einerlei Lage sich befanden, hätte er seinen neuen Bewohnern ein merklich verschiedenes Lokale anbieten müssen, wenn sich in der Folge der Zeit wichtige Verschiedenheiten unter denselben hätten äußern sollen. Aber die gleiche Wut der Verwüstung, womit diese Nationen ihre Eroberung begleiteten, machte alle noch so verschieden bewohnte, noch so verschieden bebaute Länder, die der Schauplatz derselben

waren, einander gleich, indem sie alles, was sich in ihnen vorfand, auf gleiche Weise niedertrat und vertilgte und ihren neuen Zustand mit demjenigen, worin sie sich vorher befunden, fast außer aller Verbindung setzte. Wenn auch schon Klima, Beschaffenheit des Bodens, Nachbarschaft, geographische Lage einen merklichen Unterschied unterhielten, wenn gleich die übriggebliebenen Spuren römischer Kultur in den mittäglichen, der Einfluß der gebildetern Araber in den südwestlichen Ländern, der Sitz der Hierarchie in Italien und der öftere Verkehr mit den Griechen in eben diesem Lande nicht ohne Folgen für die Bewohner derselben sein konnten, so waren ihre Wirkungen doch zu unmerklich, zu langsam und zu schwach, um das feste generische Gepräge, das alle diese Nationen in ihre neuen Wohnsitze mitgebracht hatten, auszulöschen oder merklich zu verändern. Daher nimmt der Geschichtsforscher an den entlegensten Enden von Europa, in Sizilien und Britannien, an der Donau und an der Eider, am Ebro und an der Elbe, im ganzen eine Gleichförmigkeit der Verfassung und der Sitten wahr, die ihn um so mehr in Verwunderung setzt, da sie sich mit der größten Unabhängigkeit und einem fast gänzlichen Mangel an wechselseitiger Verbindung zusammen findet. So viele Jahrhunderte auch über diesen Völkern hinweggegangen sind, so große Veränderungen auch durch so viele neue Lagen, eine neue Religion, neue Sprachen, neue Künste, neue Gegenstände der Begierde, neue Bequemlichkeiten und Genüsse des Lebens im Innern ihres Zustandes hätten bewirkt werden sollen und auch wirklich bewirkt wurden, so besteht doch im ganzen noch dasselbe Staatsgerüste, das ihre Voreltern bauten. Noch jetzt stehen sie, wie in ihrem szythischen Vaterland, in wilder Unabhängigkeit, gerüstet zum Angriff und zur Verteidigung in Europas Distrikten wie in einem großen Heerlager ausgebreitet; auch auf diesen weiteren politischen Schauplatz haben sie ihr barbarisches Staatsrecht verpflanzt, bis in das Innere des Christentums ihren nordischen Aberglauben getragen.

Monarchien nach römischem oder asiatischem Muster und Freistaaten nach griechischer Art sind auf gleiche Weise

von dem neuen Schauplatz verschwunden. An die Stelle derselben sind soldatische Aristokratien getreten, Monarchien ohne Gehorsam, Republiken ohne Sicherheit und selbst ohne Freiheit, große Staaten in hundert kleine zerstückelt, ohne Übereinstimmung von innen, von außen ohne Festigkeit und Beschirmung, schlecht zusammenhängend in sich selbst und noch schlechter untereinander verbunden. Man findet Könige, ein widersprechendes Gemisch von barbarischen Heerführern und römischen Imperatoren, von welchen letztern einer den Namen trägt, aber ohne ihre Machtvollkommenheit zu besitzen; Magnaten, an wirklicher Gewalt wie an Anmaßungen überall dieselben, obgleich verschieden benannt in verschiedenen Ländern; mit dem weltlichen Schwert gebietende Priester; eine Miliz des Staats, die der Staat nicht in der Gewalt hat und nicht besoldet; endlich Landbauer, die dem Boden angehören, der ihnen nicht gehört; Adel und Geistlichkeit, Halbfreie und Knechte. Munizipalstädte und freie Bürger sollen erst werden.

Um diese veränderte Gestalt der europäischen Staaten zu erklären, müssen wir zu entfernteren Zeiten zurückgehen und ihrem Ursprung nachspüren.

Als die nordischen Nationen Deutschland und das römische Reich in Besitz nahmen, bestanden sie aus lauter freien Menschen, die aus freiwilligem Entschluß dem Bund beigetreten waren, der auf Eroberung ausging, und bei einem gleichen Anteil an den Arbeiten und Gefahren des Kriegs ein gleiches Recht an die Länder hatten, welche der Preis dieses Feldzugs waren. Einzelne Haufen gehorchten den Befehlen eines Häuptlings; viele Häuptlinge mit ihren Haufen einem Feldhauptmann oder Fürsten, der das Heer anführte. Es gab also bei gleicher Freiheit drei verschiedene Ordnungen oder Stände, und nach diesem Ständeunterschied, vielleicht auch nach der bewiesenen Tapferkeit, fielen nunmehr auch die Portionen bei der Menschen-, Beute- und Länderteilung aus. Jeder freie Mann erhielt seinen Anteil, der Rottenführer einen größeren, der Heerführer den größten; aber frei, wie die Personen ihrer Besitzer, waren auch die Güter, und was einem zugesprochen wurde, blieb sein

auf immer, mit völliger Unabhängigkeit. Es war der Lohn seiner Arbeit, und der Dienst, der ihm ein Recht darauf gab, schon geleistet.

Das Schwert mußte verteidigen, was das Schwert errungen hatte, und das Erworbene zu beschützen, war der einzelne Mann ebensowenig fähig, als er es einzeln erworben haben würde. Der kriegerische Bund durfte also auch im Frieden nicht auseinander fallen; Rottenführer und Heerführer blieben, und die zufällige temporäre Hordenvereinigung wurde nunmehr zur ansässigen Nation, die bei eintretendem Notfall sogleich, wie zur Zeit ihres kriegerischen Einfalls, kampffertig wieder dastand. Von jedem Länderbesitz war die Verbindlichkeit unzertrennlich, Heerfolge zu leisten, d. i. mit der gehörigen Ausrüstung und einem Gefolge, das dem Umfang der Grundstücke, die man besaß, angemessen war, zu dem allgemeinen Bunde zu stoßen, der das Ganze verteidigte: eine Verbindlichkeit, die vielmehr angenehm und ehrenvoll als drückend war, weil sie zu den kriegerischen Neigungen dieser Nationen stimmte und von wichtigen Vorzügen begleitet war. Ein Landgut und ein Schwert, ein freier Mann und eine Lanze galten für unzertrennliche Dinge.

Die eroberten Ländereien waren aber keine Einöden, als man sie in Besitz nahm. So grausam auch das Schwert dieser barbarischen Eroberer und ihrer Vorgänger, der Vandalen und Hunnen, in denselben gewütet hatte, so war es ihnen doch unmöglich gewesen, die ursprünglichen Bewohner derselben ganz zu vertilgen. Viele von diesen waren also mit unter der Beute- und Länderteilung begriffen, und ihr Schicksal war, als leibeigne Sklaven jetzt das Feld zu bebauen, welches sie vormals als Eigentümer besessen hatten. Dasselbe Los traf auch die beträchtliche Menge der Kriegsgefangenen, die der erobernde Schwarm auf seinen Zügen erbeutet hatte und nun als Knechte mit sich schleppte. Das Ganze bestand jetzt aus Freien und aus Sklaven, aus Eigentümern und aus Eigenen. Dieser zweite Stand hatte kein Eigentum und folglich auch keines zu beschützen; er führte daher auch kein Schwert, er hatte bei politischen Verhand-

lungen keine Stimme. Das Schwert gab Adel, weil es von Freiheit und Eigentum zeugte.

Die Länderteilung war ungleich ausgefallen, weil das Los sie entschieden und weil der Rottenführer eine größere Portion davon getragen hatte als der Gemeine, der Heerführer eine größere als alle übrigen. Er hatte also mehr Einkünfte, als er verbrauchte, oder Überfluß, folglich Mittel zum Luxus. Die Neigungen jener Völker waren auf kriegerischen Ruhm gerichtet, also mußte sich auch der Luxus auf eine kriegerische Art äußern. Sich von auserlesenen Scharen begleitet und an ihrer Spitze von dem Nachbar gefürchtet zu sehen, war das höchste Ziel, wonach der Ehrgeiz jener Zeiten strebte; ein zahlreiches kriegerisches Gefolge die prächtigste Ausstellung des Reichtums und der Gewalt und zugleich das unfehlbarste Mittel, beides zu vergrößern. Jener Überfluß an Grundstücken konnte daher auf keine bessere Art angewendet werden, als daß man sich kriegerische Gefährten damit erkaufte, die einen Glanz auf ihren Führer werfen, ihm das Seinige verteidigen helfen, empfangene Beleidigungen rächen und im Kriege an seiner Seite fechten konnten. Der Häuptling und der Fürst entäußerten also gewisse Stücke Landes und traten den Genuß derselben an andere minder vermögende Gutsbesitzer ab, welche sich dafür zu gewissen kriegerischen Diensten, die mit der Verteidigung des Staats nichts zu tun hatten und bloß die Person des Verleihers angingen, verpflichten mußten. Bedurfte letzterer dieser Dienste nicht mehr, oder konnte der Empfänger sie nicht mehr leisten, so hörte auch die Nutznießung der Ländereien wieder auf, deren wesentliche Bedingung sie waren. Diese Länderverleihung war also bedingt und veränderlich, ein wechselseitiger Vertrag, entweder auf eine festgesetzte Anzahl Jahre oder auf zeitlebens errichtet, aufgehoben durch den Tod. Ein Stück Landes, auf solche Art verliehen, hieß eine Wohltat (Beneficium), zum Unterschied von dem Freigut (Allodium), welches man nicht von der Güte eines andern, nicht unter besonderen Bedingungen, nicht auf eine Zeitlang, sondern von Rechts wegen, ohne alle andere Beschwerde als die Verpflichtung zur Heerfolge und auf ewige

Zeiten besaß. Feudum nannte man sie im Latein jener Zeiten, vielleicht weil der Empfänger dem Verleiher Treue (Fidem) dafür leisten mußte, im Deutschen Lehen, weil sie geliehen, nicht auf immer weggegeben wurden. Verleihen konnte jeder, der Eigentum besaß; das Verhältnis von Lehensherrn und Vasallen wurde durch kein anderes Verhältnis aufgehoben. Könige selbst sah man zuweilen bei ihren Untertanen zu Lehen gehen. Auch verliehene Güter konnten weiter verliehen und der Vasall des einen wieder der Lehensherr eines anderen werden; aber die oberlehensherrliche Gewalt des ersten Verleihers erstreckte sich durch die ganze noch so lange Reihe von Vasallen. So konnte z. B. kein leibeigener Landbauer von seinem unmittelbaren Herrn freigelassen werden, wenn der oberste Lehensherr nicht darein willigte.

Nachdem mit dem Christentum auch die christliche Kirchenverfassung unter den neuen europäischen Völkern eingeführt worden, fanden die Bischöfe, die Domstifter und Klöster sehr bald Mittel, den Aberglauben des Volks und die Großmut der Könige in Anspruch zu nehmen. Reiche Schenkungen geschahen an die Kirchen, und die ansehnlichsten Güter wurden oft zerrissen, um den Heiligen eines Klosters unter seinen Erben zu haben. Man wußte nicht anderes, als daß man Gott beschenkte, indem man seine Diener bereicherte; aber auch ihm wurde die Bedingung nicht erlassen, welche an jedem Länderbesitz haftete: ebensogut wie jeder andere mußte er die gehörige Mannschaft stellen, wenn ein Aufgebot erging, und die Weltlichen verlangten, daß die ersten im Range auch die ersten auf dem Platze sein sollten. Weil alles, was an die Kirche geschenkt wurde, auf ewig und unwiderruflich an sie abgetreten war, so unterschieden sich Kirchengüter dadurch von den Lehen, die zeitlich waren und nach verstrichenem Termin in die Hand des Verleihers zurückkehrten. Sie näherten sich aber von einer anderen Seite den Lehen wieder, weil sie sich nicht wie Allodien vom Vater auf den Sohn forterbten, weil der Landesherr beim Ableben des jedesmaligen Besitzers dazwischen trat und durch Belehnung des Bischofs seine oberherrliche Gewalt ausübte. Die Besitzungen

der Kirche, könnte man also sagen, waren Allodien in Rücksicht auf die Güter selbst, die niemals zurückkehrten, und Benefizien in Rücksicht auf den jedesmaligen Besitzer, den nicht die Geburt, sondern die Wahl dazu bestimmte. Er erlangte sie auf dem Wege der Belehnung und genoß sie als Allodien.

Es gab noch eine vierte Art von Besitzungen, die man auf Lehenart empfing, und an welcher gleichfalls Lehensverpflichtungen hafteten. Dem Heerführer, den man auf seinem bleibenden Boden nunmehr König nennen kann, stand das Recht zu, dem Volke Häupter vorzusetzen, Streitigkeiten zu schlichten oder Richter zu bestellen und die allgemeine Ordnung und Ruhe zu erhalten. Dieses Recht und diese Pflicht blieb ihm auch nach geschehener Niederlassung und im Frieden, weil die Nation noch immer ihre kriegerische Einrichtung beibehielt. Er bestellte also Vorsteher über die Länder, deren Geschäft es zugleich war, im Kriege die Mannschaft anzuführen, welche die Provinz ins Feld stellte; und da er, um Recht zu sprechen und Streitigkeiten zu entscheiden, nicht überall zugleich gegenwärtig sein konnte, so mußte er sich vervielfältigen, d. i. er mußte sich in den verschiedenen Distrikten durch Bevollmächtigte repräsentieren, welche die oberrichterliche Gewalt in seinem Namen darin ausübten. So setzte er Herzoge über die Provinzen, Markgrafen über die Grenzprovinzen, Grafen über die Gauen, Zentgrafen über kleinere Distrikte u. a. m., und diese Würden wurden gleich den Grundstücken belehnungsweise erteilt. Sie waren ebensowenig erblich als die Lehengüter, und wie diese konnte sie der Landesherr von einem auf den anderen übertragen. Wie man Würden zu Lehen nahm, wurden auch gewisse Gefälle, z. B. Strafgelder, Zölle und dgl. m. auf Lehensart vergeben.

Was der König in dem Reiche, das tat die hohe Geistlichkeit in ihren Besitzungen. Der Besitz von Ländern verband sie zu kriegerischen und richterlichen Diensten, die sich mit der Würde und Reinigkeit ihres Berufes nicht wohl zu vertragen schienen. Sie war also gezwungen, diese Geschäfte an andere abzugeben, denen sie dafür die Nutznießung gewisser

Grundstücke, die Sporteln des Richteramts und andere Gefälle überließ, oder, nach der Sprache jener Zeiten, sie mußte ihnen solche zu Lehen auftragen. Ein Erzbischof, Bischof oder Abt war daher in seinem Distrikte, was der König in dem ganzen Staat. Er hatte Advokaten oder Vögte, Beamte und Lehenträger, Tribunale und einen Fiskus. Könige selbst hielten es nicht unter ihrer Würde, Lehenträger ihrer Bischöfe und Prälaten zu werden, welches diese nicht unterlassen haben als ein Zeichen des Vorzugs geltend zu machen, der dem Klerus über die Weltlichen gebühre. Kein Wunder, wenn auch die Päpste sich nachher einfallen ließen, den, welchen sie zum Kaiser gemacht, mit dem Namen ihres Vogts zu beehren. Wenn man das doppelte Verhältnis der Könige, als *Baronen* und als *Oberhäupter* ihres Reichs, immer im Auge behält, so werden sich diese scheinbaren Widersprüche lösen.

Die Herzoge, Markgrafen, Grafen, welche der König als Kriegsobersten und Richter über die Provinzen setzte, hatten eine gewisse Macht nötig, um der äußeren Verteidigung ihrer Provinzen gewachsen zu sein, um gegen den unruhigen Geist der Baronen ihr Ansehen zu behaupten, ihren Rechtsbescheiden Nachdruck zu geben und sich im Falle der Widersetzung mit den Waffen in der Hand Gehorsam zu verschaffen. Mit der Würde selbst aber ward keine Macht verliehen; diese mußte sich der königliche Beamte selbst zu verschaffen wissen. Dadurch wurden diese Bedienungen allen minder vermögenden Freien verschlossen und auf die kleine Anzahl der hohen Baronen eingeschränkt, die an Allodien reich genug waren und Vasallen genug ins Feld stellen konnten, um sich aus eigenen Kräften zu behaupten. Dies war vorzüglich in solchen Ländern nötig, wo ein mächtiger und kriegerischer Adel war, und unentbehrlich an den Grenzen. Es wurde nötiger von einem Jahrhundert zum anderen, wie der Verfall des königlichen Ansehens die Anarchie herbeiführte, Privatkriege einrissen und Straflosigkeit die Raubsucht aufmunterte; daher auch die Geistlichkeit, welche diesen Räubereien vorzüglich ausgesetzt war, ihre Schirmvögte und Vasallen unter den mächtigen Baronen aussuchte.

Die hohen Vasallen der Krone waren also zugleich begüterte Baronen oder Eigentumsherrn und hatten selbst schon ihre Vasallen unter sich, deren Arm ihnen zu Gebote stand. Sie waren zugleich Lehenträger der Krone und Lehensherren ihrer Untersassen; das erste gab ihnen Abhängigkeit, indem letzteres den Geist der Willkür bei ihnen nährte. Auf ihren Gütern waren sie unumschränkte Fürsten, in ihren Lehen waren ihnen die Hände gebunden; jene vererbten sich vom Vater zum Sohne, diese kehrten nach ihrem Ableben in die Hand des Lehensherrn zurück. Ein so widersprechendes Verhältnis konnte nicht lange Bestand haben. Der mächtige Kronvasall äußerte bald ein Bestreben, das Lehen dem Allodium gleich zu machen, dort wie hier unumschränkt zu sein und jenes wie dieses seinen Nachkommen zu versichern. Anstatt den König in dem Herzogtum oder in der Grafschaft zu repräsentieren, wollte er sich selbst repräsentieren, und er hatte dazu gefährliche Mittel an der Hand. Eben die Hilfsquellen, die er aus seinen vielen Allodien schöpfte, eben dieses kriegerische Heer, das er aus seinen Vasallen aufbringen konnte und wodurch er in den Stand gesetzt war, der Krone in diesem Posten zu nützen, machte ihn zu einem ebenso gefährlichen als unsicheren Werkzeug derselben. Besaß er viele Allodien in dem Lande, das er zu Lehen trug, oder worin er eine richterliche Würde bekleidete (und aus diesem Grunde war es ihm vorzugsweise anvertraut worden), so stand gewöhnlich der größte Teil der Freien, welche in dieser Provinz ansässig waren, in seiner Abhängigkeit. Entweder trugen sie Güter von ihm zu Lehen, oder sie mußten doch einen mächtigen Nachbar in ihm schonen, der ihnen schädlich werden konnte. Als Richter ihrer Streitigkeiten hatte er ebenfalls oft ihre Wohlfahrt in Händen, und als königlicher Statthalter konnte er sie drücken und erledigen. Unterließen es nun die Könige, sich durch öftere Bereisung der Länder, durch Ausübung ihrer oberrichterlichen Würde und dergleichen dem Volk (unter welchem Namen man immer die waffenführenden Freien und niederen Gutsbesitzer verstehen muß) in Erinnerung zu bringen, oder wurden sie durch auswärtige Unternehmungen daran ver-

hindert, so mußten die hohen Freiherrn den niedrigen Freien endlich die letzte Hand scheinen, aus welcher ihnen sowohl Bedrückungen kamen als Wohltaten zuflossen; und da überhaupt in jedem Systeme von Subordination der nächste Druck immer am lebhaftesten gefühlt wird, so mußte der hohe Adel sehr bald einen Einfluß auf den niedrigen gewinnen, der ihm die ganze Macht desselben in die Hände spielte. Kam es also zwischen dem König und seinem Vasallen zum Streit, so konnte letzterer weit mehr als jener auf den Beistand seiner Untersassen rechnen, und dieses setzte ihn in den Stand, der Krone zu trotzen. Es war nun zu spät und auch zu gefährlich, ihm oder seinem Erben das Lehen zu entreißen, das er im Fall der Not mit der vereinigten Macht des Kantons behaupten konnte; und so mußte der Monarch sich begnügen, wenn ihm der zu mächtig gewordene Vasall noch den Schatten der Oberlehnsherrschaft gönnte und sich herabließ, für ein Gut, das er eigenmächtig an sich gerissen, die Belehnung zu empfangen. Was hier von den Kronvasallen gesagt ist, gilt auch von den Beamten und Lehenträgern der hohen Geistlichkeit, die mit den Königen insofern in einem Fall war, daß mächtige Baronen bei ihr zu Lehen gingen.

So wurden unvermerkt aus verliehenen Würden und aus lehenweise übertragenen Gütern erbliche Besitzungen, und wahre Eigentumsherrn aus Vasallen, von denen sie nur noch den äußeren Schein beibehielten. Viele Lehen oder Würden wurden auch dadurch erblich, daß die Ursache, um derentwillen man dem Vater das Lehen übertragen hatte, auch bei seinem Sohn und Enkel noch stattfand. Belehnte z. B. der deutsche König einen sächsischen Großen mit dem Herzogtum Sachsen, weil derselbe in diesem Lande schon an Allodien reich und also vorzüglich im stande war, es zu beschützen, so galt dieses auch von dem Sohn dieses Großen, der diese Allodien erbte; und war dieses mehrmals beobachtet worden, so wurde es zur Observanz, welche sich ohne eine außerordentliche Veranlassung und ohne eine nachdrückliche Zwangsgewalt nicht mehr umstoßen ließ. Es fehlt zwar auch in späteren Zeiten nicht ganz an Beispielen solcher zurückgenommenen Lehen, aber die Geschichtschreiber erwähnen

ihrer auf eine Art, die leicht erkennen läßt, daß es Ausnahmen von der Regel gewesen. Es muß ferner noch erinnert werden, daß diese Veränderung in verschiedenen Ländern mehr oder minder allgemein, frühzeitiger oder später erfolgte.

Waren die Lehen einmal in erbliche Besitzungen ausgeartet, so mußte sich in dem Verhältnis des Souveräns gegen seinen Adel bald eine große Veränderung äußern. So lange der Souverän das erledigte Lehen noch zurücknahm, um es von neuem nach Willkür zu vergeben, so wurde der niedere Adel noch oft an den Thron erinnert, und das Band, das ihn an seinen unmittelbaren Lehensherrn knüpfte, wurde minder fest geflochten, weil die Willkür des Monarchen und jeder Todesfall es wieder zertrennte. Sobald es aber eine ausgemachte Sache war, daß der Sohn dem Vater auch in dem Lehen folgte, so wußte der Vasall, daß er für seine Nachkommenschaft arbeitete, indem er sich dem unmittelbaren Herrn ergeben bezeugte. Sowie also durch die Erblichkeit der Lehen das Band zwischen den mächtigen Vasallen und der Krone erschlaffte, wurde es zwischen jenen und ihren Untersassen fester zusammengezogen. Die großen Lehen hingen endlich nur noch durch die einzige Person des Kronvasallen mit der Krone zusammen, der sich oft sehr lange bitten ließ, ihr die Dienste zu leisten, wozu ihn seine Würde verpflichtete.

---

# Die Sendung Moses.

## 1790.

Die Gründung des jüdischen Staats durch Moses ist eine der denkwürdigsten Begebenheiten, welche die Geschichte aufbewahrt hat, wichtig durch die Stärke des Verstandes, wodurch sie ins Werk gerichtet worden, wichtiger noch durch ihre Folgen auf die Welt, die noch bis auf diesen Augenblick fortdauern. Zwei Religionen, welche den größten Teil der bewohneten Erde beherrschen, das Christentum und der Islamismus, stützen sich beide auf die Religion der Hebräer, und ohne diese würde es niemals weder ein Christentum noch einen Koran gegeben haben.

Ja in einem gewissen Sinne ist es unwiderleglich wahr, daß wir der mosaischen Religion einen großen Teil der Aufklärung danken, deren wir uns heutigestags erfreuen. Denn durch sie wurde eine kostbare Wahrheit, welche die sich selbst überlassene Vernunft erst nach einer langsamen Entwickelung würde gefunden haben, die Lehre von dem einigen Gott, vorläufig unter dem Volke verbreitet und als ein Gegenstand des blinden Glaubens so lange unter demselben erhalten, bis sie endlich in den helleren Köpfen zu einem Vernunftbegriff reifen konnte. Dadurch wurden einem großen Teil des Menschengeschlechtes alle die traurigen Irrwege erspart, worauf der Glaube an Vielgötterei zuletzt führen muß, und die hebräische Verfassung erhielt den ausschließenden Vorzug, daß die Religion der Weisen mit der Volksreligion nicht in direktem Widerspruche stand, wie es doch bei den aufgeklärten Heiden der Fall war. Aus diesem Standpunkt betrachtet, muß uns die Nation der Hebräer als ein wichtiges, universalhistorisches Volk erscheinen, und alles Böse, welches man diesem Volke nachzusagen gewohnt ist, alle Bemühungen witziger Köpfe, es zu verkleinern, werden uns nicht hindern, gerecht gegen dasselbe zu sein. Die Unwürdigkeit und Verworfenheit der Nation kann das erhabene Verdienst ihres Gesetzgebers nicht vertilgen und ebensowenig den großen Einfluß vernichten, den diese Nation mit Recht in der Weltgeschichte behauptet. Als ein unreines und gemeines Gefäß, worin aber etwas sehr Kostbares aufbewahret worden, müssen wir sie schätzen; wir müssen in ihr den Kanal verehren, den, so unrein er auch war, die Vorsicht erwählte, uns das edelste aller Güter, die Wahrheit zuzuführen; den sie aber auch zerbrach, sobald er geleistet hatte, was er sollte. Auf diese Art werden wir gleich weit entfernt sein, dem hebräischen Volk einen Wert aufzudringen, den es nie gehabt hat, und ihm ein Verdienst zu rauben, das ihm nicht streitig gemacht werden kann.

Die Hebräer kamen, wie bekannt ist, als eine einzige Nomadenfamilie, die nicht über 70 Seelen begriff, nach Ägypten und wurden erst in Ägypten zum Volk. Während eines Zeitraums von ohngefähr 400 Jahren, die sie in diesem

Lande zubrachten, vermehrten sie sich beinahe bis zu zwei Millionen, unter welchen 600 000 streitbare Männer gezählt wurden, als sie aus diesem Königreich zogen. Während dieses langen Aufenthaltes lebten sie abgesondert von den Ägyptern, abgesondert sowohl durch den eigenen Wohnplatz, den sie einnahmen, als auch durch ihren nomadischen Stand, der sie allen Eingeborenen des Landes zum Abscheu machte und von allem Anteil an den bürgerlichen Rechten der Ägypter ausschloß. Sie regierten sich nach nomadischer Art fort, der Hausvater die Familie, der Stammfürst die Stämme, und machten auf diese Art einen Staat im Staat aus, der endlich durch seine ungeheuere Vermehrung die Besorgnis der Könige erweckte.

Eine solche abgesonderte Menschenmenge im Herzen des Reichs, durch ihre nomadische Lebensart müßig, die unter sich sehr genau zusammenhielt, mit dem Staat aber gar kein Interesse gemein hatte, konnte bei einem feindlichen Einfall gefährlich werden und leicht in Versuchung geraten, die Schwäche des Staats, deren müßige Zuschauerin sie war, zu benutzen. Die Staatsklugheit riet also, sie scharf zu bewachen, zu beschäftigen und auf Verminderung ihrer Anzahl zu denken. Man drückte sie also mit schwerer Arbeit, und wie man auf diesem Wege gelernt hatte, sie dem Staat sogar nützlich zu machen, so vereinigte sich nun auch der Eigennutz mit der Politik, um ihre Lasten zu vermehren. Unmenschlich zwang man sie zu öffentlichem Frondienst und stellte besondere Vögte an, sie anzutreiben und zu mißhandeln. Diese barbarische Behandlung hinderte aber nicht, daß sie sich nicht immer stärker ausbreiteten. Eine gesunde Politik würde also natürlich darauf geführt haben, sie unter den übrigen Einwohnern zu verteilen und ihnen gleiche Rechte mit diesen zu geben; aber dieses erlaubte der allgemeine Abscheu nicht, den die Ägypter gegen sie hegten. Dieser Abscheu wurde noch durch die Folgen vermehrt, die er notwendig haben mußte. Als der König der Ägypter der Familie Jakobs die Provinz Gosen (an der Ostseite des unteren Nils) zum Wohnplatz einräumte, hatte er schwerlich auf eine Nachkommenschaft von zwei Millionen gerechnet,

die darin Platz haben sollte; die Provinz war also wahrscheinlich nicht von besonderem Umfang, und das Geschenk war immer schon großmütig genug, wenn auch nur auf den hundertsten Teil dieser Nachkommenschaft dabei Rücksicht genommen worden. Da sich nun der Wohnplatz der Hebräer nicht in gleichem Verhältnis mit ihrer Bevölkerung erweiterte, so mußten sie mit jeder Generation immer enger und enger wohnen, bis sie sich zuletzt, auf eine der Gesundheit höchst nachteilige Art, in dem engsten Raume zusammendrängten. Was war natürlicher, als daß sich nun eben die Folgen einstellten, welche in einem solchen Fall unausbleiblich sind? — die höchste Unreinlichkeit und ansteckende Seuchen. Hier also wurde schon der erste Grund zu dem Übel gelegt, welches dieser Nation bis auf die heutigen Zeiten eigen geblieben ist; aber damals mußte es in einem fürchterlichen Grade wüten. Die schrecklichste Plage dieses Himmelsstrichs, der Aussatz, riß unter ihnen ein und erbte sich durch viele Generationen hinunter. Die Quellen des Lebens und der Zeugung wurden langsam durch ihn vergiftet, und aus einem zufälligen Übel entstand endlich eine erbliche Stammeskonstitution. Wie allgemein dieses Übel gewesen, erhellt schon aus der Menge der Vorkehrungen, die der Gesetzgeber dagegen gemacht hat; und das einstimmige Zeugnis der Profanskribenten, des Ägyptiers Manetho, des Diodor von Sizilien, des Tacitus, des Lysimachus, Strabo und vieler andern, welche von der jüdischen Nation fast gar nichts als diese Volkskrankheit des Aussatzes kennen, beweist, wie allgemein und wie tief der Eindruck davon bei den Ägyptern gewesen sei.

Dieser Aussatz also, eine natürliche Folge ihrer engen Wohnung, ihrer schlechten und kärglichen Nahrung und der Mißhandlung, die man gegen sie ausübte, wurde wieder zu einer neuen Ursache derselben. Die man anfangs als Hirten verachtete und als Fremdlinge mied, wurden jetzt als Verpestete geflohen und verabscheut. Zu der Furcht und dem Widerwillen also, welche man in Ägypten von jeher gegen sie gehegt, gesellte sich noch Ekel und eine tiefe zurückstoßende Verachtung. Gegen Menschen, die der Zorn der

Götter auf eine so schreckliche Art ausgezeichnet, hielt man sich alles für erlaubt, und man trug kein Bedenken, ihnen die heiligsten Menschenrechte zu entziehen.

Kein Wunder, daß die Barbarei gegen sie in eben dem Grade stieg, als die Folgen dieser barbarischen Behandlung sichtbarer wurden, und daß man sie immer härter für das Elend strafte, welches man ihnen doch selbst zugezogen hatte.

Die schlechte Politik der Ägypter wußte den Fehler, den sie gemacht hatte, nicht anders als durch einen neuen und gröbern Fehler zu verbessern. Da es ihr, alles Drucks ungeachtet, nicht gelang, die Quellen der Bevölkerung zu verstopfen, so verfiel sie auf einen ebenso unmenschlichen als elenden Ausweg, die neugeborenen Söhne sogleich durch die Hebammen erwürgen zu lassen. Aber Dank der besseren Natur des Menschen! Despoten sind nicht immer gut befolgt, wenn sie Abscheulichkeiten gebieten. Die Hebammen in Ägypten wußten dieses unnatürliche Gebot zu verhöhnen, und die Regierung konnte ihre gewalttätigen Maßregeln nicht anders als durch gewaltsame Mittel durchsetzen. Bestellte Mörder durchstreiften auf königlichen Befehl die Wohnung der Hebräer und ermordeten in der Wiege alles, was männlich war. Auf diesem Wege freilich mußte die ägyptische Regierung doch zuletzt ihren Zweck durchsetzen und, wenn kein Retter sich ins Mittel schlug, die Nation der Juden in wenigen Generationen gänzlich vertilgt sehen.

Woher sollte aber nun den Hebräern dieser Retter kommen? Schwerlich aus der Mitte der Ägypter selbst; denn wie sollte sich einer von diesen für eine Nation verwenden, die ihm fremd war, deren Sprache er nicht einmal verstand und sich gewiß nicht die Mühe nahm zu erlernen, die ihm eines besseren Schicksals ebenso unfähig als unwürdig scheinen mußte. Aus ihrer eigenen Mitte aber noch viel weniger; denn was hat die Unmenschlichkeit der Ägypter im Verlauf einiger Jahrhunderte aus dem Volk der Hebräer endlich gemacht? Das roheste, das bösartigste, das verworfenste Volk der Erde, durch eine dreihundertjährige Vernachlässigung verwildert, durch einen so langen knechtischen Druck verzagt gemacht und erbittert, durch eine

erblich auf ihm haftende Infamie vor sich selbst erniedrigt, entnervt und gelähmt zu allen heroischen Entschlüssen, durch eine so lange anhaltende Dummheit endlich fast bis zum Tier heruntergestoßen! Wie sollte aus einer so verwahrlosten Menschenrasse ein freier Mann, ein erleuchteter Kopf, ein Held oder ein Staatsmann hervorgehen? Wo sollte sich ein Mann unter ihnen finden, der einem so tief verachteten Sklavenpöbel Ansehen, einem so lang gedrückten Volke Gefühl seiner selbst, einem so unwissenden rohen Hirtenhaufen Überlegenheit über seine verfeinerten Unterdrücker verschaffte? Unter den damaligen Hebräern konnte ebensowenig als unter der verworfenen Kaste der Parias unter den Hindu ein kühner und heldenmütiger Geist entstehen.

Hier muß uns die große Hand der Vorsicht, die den verworrensten Knoten durch die einfachsten Mittel löst, zur Bewunderung hinreißen — aber nicht derjenigen Vorsicht, welche sich auf dem gewaltsamen Wege der Wunder in die Ökonomie der Natur einmengt, sondern derjenigen, welche der Natur selbst eine solche Ökonomie vorgeschrieben hat, außerordentliche Dinge auf dem ruhigsten Wege zu bewirken. Einem geborenen Ägypter fehlte es an der nötigen Aufforderung, an dem Nationalinteresse für die Hebräer, um sich zu ihrem Erretter aufzuwerfen. Einem bloßen Hebräer mußte es an Kraft und Geist zu dieser Unternehmung gebrechen. Was für einen Ausweg erwählte also das Schicksal? Es nahm einen Hebräer, entriß ihn aber frühzeitig seinem rohen Volk und verschaffte ihm den Genuß ägyptischer Weisheit; und so wurde ein Hebräer, ägyptisch erzogen, das Werkzeug, wodurch diese Nation aus der Knechtschaft entkam.

Eine hebräische Mutter aus dem levitischen Stamme hatte ihren neugeborenen Sohn drei Monate lang vor den Mördern verborgen, die aller männlichen Leibesfrucht unter ihrem Volke nachstellten; endlich gab sie die Hoffnung auf, ihm länger eine Freistatt bei sich zu gewähren. Die Not gab ihr eine List ein, wodurch sie ihn vielleicht zu erhalten hoffte. Sie legte ihren Säugling in eine kleine Kiste von

Papyrus, welche sie durch Pech gegen das Eindringen des Wassers verwahrt hatte, und wartete die Zeit ab, wo die Tochter des Pharao gewöhnlich zu baden pflegte. Kurz vorher mußte die Schwester des Kindes die Kiste, worin es war, in das Schilf legen, an welchem die Königstochter vorbeikam, und wo es dieser also in die Augen fallen mußte. Sie selbst aber blieb in der Nähe, um das fernere Schicksal des Kindes abzuwarten. Die Tochter des Pharao wurde es bald gewahr, und da der Knabe ihr gefiel, so beschloß sie, ihn zu retten. Seine Schwester wagte es nun, sich zu nähern, und erbot sich, ihm eine hebräische Amme zu bringen, welches ihr von der Prinzessin bewilligt wird. Zum zweitenmal erhält also die Mutter ihren Sohn, und nun darf sie ihn ohne Gefahr und öffentlich erziehen. So erlernte er denn die Sprache seiner Nation und wurde bekannt mit ihren Sitten, während daß seine Mutter wahrscheinlich nicht versäumte, ein recht rührendes Bild des allgemeinen Elends in seine zarte Seele zu pflanzen. Als er die Jahre erreicht hatte, wo er der mütterlichen Pflege nicht mehr bedurfte, und wo es nötig wurde, ihn dem allgemeinen Schicksal seines Volks zu entziehen, brachte ihn seine Mutter der Königstochter wieder und überließ *ihr* nun das fernere Schicksal des Knaben. Die Tochter des Pharao adoptierte ihn und gab ihm den Namen Moses, weil er aus dem Wasser gerettet worden. So wurde er denn aus einem Sklavenkinde und einem Schlachtopfer des Todes der Sohn einer Königstochter und als solcher aller Vorteile teilhaftig, welche die Kinder der Könige genossen. Die Priester, zu deren Orden er in eben dem Augenblick gehörte, als er der königlichen Familie einverleibt wurde, übernahmen jetzt seine Erziehung und unterrichteten ihn in aller ägyptischen Weisheit, die das ausschließende Eigentum ihres Standes war. Ja es ist wahrscheinlich, daß sie ihm keines ihrer Geheimnisse vorenthalten haben, da eine Stelle des ägyptischen Geschichtschreibers Manetho, worin er den Moses zu einem Apostaten der ägyptischen Religion und einem aus Heliopolis entflohenen Priester macht, uns vermuten läßt, daß er zum priesterlichen Stande bestimmt gewesen.

Um also zu bestimmen, was Moses in dieser Schule empfangen haben konnte, und welchen Anteil die Erziehung, die er unter den ägyptischen Priestern empfing, an seiner nachherigen Gesetzgebung gehabt hat, müssen wir uns in eine nähere Untersuchung dieses Instituts einlassen und über das, was darin gelehrt und getrieben wurde, das Zeugnis alter Schriftsteller hören. Schon der Apostel Stephanus läßt ihn in aller Weisheit der Ägyptier unterrichtet sein. Der Geschichtschreiber Philo sagt, Moses sei von den ägyptischen Priestern in der Philosophie der Symbolen und Hieroglyphen, wie auch in den Geheimnissen der heiligen Tiere eingeweiht worden. Eben dieses Zeugnis bestätigen mehrere, und wenn man erst einen Blick auf das, was man ägyptische Mysterien nannte, geworfen hat, so wird sich zwischen diesen Mysterien und dem, was Moses nachher getan und verordnet hat, eine merkwürdige Ähnlichkeit ergeben.

Die Gottesverehrung der ältesten Völker ging, wie bekannt ist, sehr bald in Vielgötterei und Aberglauben über, und selbst bei denjenigen Geschlechtern, die uns die Schrift als Verehrer des wahren Gottes nennt, waren die Ideen vom höchsten Wesen weder rein noch edel und auf nichts weniger als eine helle vernünftige Einsicht gegründet. Sobald aber durch bessere Einrichtung der bürgerlichen Gesellschaft und durch Gründung eines ordentlichen Staats die Stände getrennt und die Sorge für göttliche Dinge das Eigentum eines besonderen Standes geworden, sobald der menschliche Geist durch Befreiung von allen zerstreuenden Sorgen Muße empfing, sich ganz allein der Betrachtung seiner selbst und der Natur hinzugeben, sobald endlich auch hellere Blicke in die physische Ökonomie der Natur getan worden, mußte die Vernunft endlich über jene groben Irrtümer siegen, und die Vorstellung von dem höchsten Wesen mußte sich veredeln. Die Idee von einem allgemeinen Zusammenhang der Dinge mußte unausbleiblich zum Begriff eines einzigen höchsten Verstandes führen, und jene Idee, wo eher hätte sie aufkeimen sollen als in dem Kopf eines Priesters? Da Ägypten der erste kultivierte Staat war, den die Geschichte kennt, und die ältesten Mysterien sich ur-

sprünglich aus Ägypten herschreiben, so war es auch aller Wahrscheinlichkeit nach hier, wo die erste Idee von der Einheit des höchsten Wesens zuerst in einem menschlichen Gehirne vorgestellt wurde. Der glückliche Finder dieser seelenerhebenden Idee suchte sich nun unter denen, die um ihn waren, fähige Subjekte aus, denen er sie als einen heiligen Schatz übergab, und so erbte sie sich von einem Denker zum andern, durch wer weiß wie viele Generationen fort, bis sie zuletzt das Eigentum einer ganzen kleinen Gesellschaft wurde, die fähig war, sie zu fassen und weiter auszubilden.

Da aber schon ein gewisses Maß von Kenntnissen und eine gewisse Ausbildung des Verstandes erfordert wird, die Idee eines einigen Gottes recht zu fassen und anzuwenden, da der Glaube an die göttliche Einheit Verachtung der Vielgötterei, welches doch die herrschende Religion war, notwendig mit sich bringen mußte, so begriff man bald daß es unvorsichtig, ja gefährlich sein würde, diese Idee öffentlich und allgemein zu verbreiten. Ohne vorher die hergebrachten Götter des Staats zu stürzen und sie in ihrer lächerlichen Blöße zu zeigen, konnte man dieser neuen Lehre keinen Eingang versprechen. Aber man konnte ja weder voraussehen noch hoffen, daß jeder von denen, welchen man den alten Aberglauben lächerlich machte, auch sogleich fähig sein würde, sich zu der reinen und schweren Idee des Wahren zu erheben. Überdem war ja die ganze bürgerliche Verfassung auf jenen Aberglauben gegründet; stürzte man diesen ein, so stürzte man zugleich alle Säulen, von welchen das ganze Staatsgebäude getragen wurde, und es war noch sehr ungewiß, ob die neue Religion, die man an seinen Platz stellte, auch sogleich fest genug stehen würde, um jenes Gebäude zu tragen.

Mißlang hingegen der Versuch, die alten Götter zu stürzen, so hatte man den blinden Fanatismus gegen sich bewaffnet und sich einer tollen Menge zum Schlachtopfer preisgegeben. Man fand also für besser, die neue gefährliche Wahrheit zum ausschließenden Eigentum einer kleinen geschlossenen Gesellschaft zu machen, diejenigen, welche das

gehörige Maß von Fassungskraft dafür zeigten, aus der Menge hervorzuziehen und in den Bund aufzunehmen und die Wahrheit selbst, die man unreinen Augen entziehen wollte, mit einem geheimnisvollen Gewand zu umkleiden, das nur derjenige wegziehen könnte, den man selbst dazu fähig gemacht hätte.

Man wählte dazu die Hieroglyphen, eine sprechende Bilderschrift, die einen allgemeinen Begriff in einer Zusammenstellung sinnlicher Zeichen verbarg und auf einigen willkürlichen Regeln beruhte, worüber man übereingekommen war. Da es diesen erleuchteten Männern von dem Götzendienst her noch bekannt war, wie stark auf dem Wege der Einbildungskraft und der Sinne auf jugendliche Herzen zu wirken sei, so trugen sie kein Bedenken, von diesem Kunstgriffe des Betrugs auch zum Vorteil der Wahrheit Gebrauch zu machen. Sie brachten also die neuen Begriffe mit einer gewissen sinnlichen Feierlichkeit in die Seele, und durch allerlei Anstalten, die diesem Zweck angemessen waren, setzten sie das Gemüt ihres Lehrlings vorher in den Zustand leidenschaftlicher Bewegung, der es für die neue Wahrheit empfänglich machen sollte. Von dieser Art waren die Reinigungen, die der Einzuweihende vornehmen mußte, das Waschen und Besprengen, das Einhüllen in leinene Kleider, Enthaltung von allen sinnlichen Genüssen, Spannung und Erhebung des Gemüts durch Gesang, ein bedeutendes Stillschweigen, Abwechselung zwischen Finsternis und Licht und dergleichen.

Diese Zeremonien, mit jenen geheimnisvollen Bildern und Hieroglyphen verbunden, und die verborgenen Wahrheiten, welche in diesen Hieroglyphen versteckt lagen und durch jene Gebräuche vorbereitet wurden, wurden zusammengenommen unter dem Namen der Mysterien begriffen. Sie hatten ihren Sitz in den Tempeln der Isis und des Serapis und waren das Vorbild, wornach in der Folge die Mysterien in Eleusis und Samothrazien, und in neueren Zeiten der Orden der Freimaurer sich gebildet hat.

Es scheint außer Zweifel gesetzt, daß der Inhalt der allerältesten Mysterien in Heliopolis und Memphis, wäh-

rend ihres unverdorbenen Zustands, Einheit Gottes und Widerlegung des Paganismus war, und daß die Unsterblichkeit der Seele darin vorgetragen wurde. Diejenigen, welche dieser wichtigen Aufschlüsse teilhaftig waren, nannten sich Anschauer oder Epopten, weil die Erkennung einer vorher verborgenen Wahrheit mit dem Übertritt aus der Finsternis zum Lichte zu vergleichen ist, vielleicht auch darum, weil sie die neuerkannten Wahrheiten in sinnlichen Bildern wirklich und eigentlich anschauten.

Zu dieser Anschauung konnten sie aber nicht auf einmal gelangen, weil der Geist erst von manchen Irrtümern gereinigt, erst durch mancherlei Vorbereitungen gegangen sein mußte, ehe er das volle Licht der Wahrheit ertragen konnte. Es gab also Stufen oder Grade, und erst im inneren Heiligtum fiel die Decke ganz von ihren Augen.

Die Epopten erkannten eine einzige höchste Ursache aller Dinge, eine Urkraft der Natur, das Wesen aller Wesen, welches einerlei war mit dem Demiurgos der griechischen Weisen. Nichts ist erhabener als die einfache Größe, mit der sie von dem Weltschöpfer sprachen. Um ihn auf eine recht entscheidende Art auszuzeichnen, gaben sie ihm gar keinen Namen. „Ein Name", sagten sie, „ist bloß ein Bedürfnis der Unterscheidung; wer allein ist, hat keinen Namen nötig, denn es ist keiner da, mit dem er verwechselt werden könnte." Unter einer alten Bildsäule der Isis las man die Worte: „Ich bin, was da ist", und auf einer Pyramide zu Sais fand man die uralte, merkwürdige Inschrift: „Ich bin alles, was ist, was war und was sein wird; kein sterblicher Mensch hat meinen Schleier aufgehoben." Keiner durfte den Tempel des Serapis betreten, der nicht den Namen Jao — oder J-ha-ho — ein Name, der mit dem hebräischen Jehova fast gleichlautend, auch vermutlich von dem nämlichen Inhalt ist — an der Brust oder Stirn trug; und kein Name wurde in Ägypten mit mehr Ehrfurcht ausgesprochen als dieser Name Jao. In dem Hymnus, den der Hierophant oder Vorsteher des Heiligtums dem Einzuweihenden vorsang, war dies der erste Aufschluß, der über die Natur der Gottheit gegeben wurde:

„Er ist einzig und von ihm selbst, und diesem einzigen sind alle Dinge ihr Dasein schuldig.“

Eine vorläufige, notwendige Zeremonie vor jeder Einweihung war die Beschneidung, der sich auch Pythagoras vor seiner Aufnahme in die ägyptischen Mysterien unterwerfen mußte. Diese Unterscheidung von anderen, die nicht beschnitten waren, sollte eine engere Brüderschaft, ein näheres Verhältnis zu der Gottheit anzeigen, wozu auch Moses sie bei den Hebräern nachher gebrauchte.

In dem Inneren des Tempels stellten sich dem Einzuweihenden verschiedene heilige Geräte dar, die einen geheimen Sinn ausdrückten. Unter diesen war eine heilige Lade, welche man den Sarg des Serapis nannte, und die ihrem Ursprung nach vielleicht ein Sinnbild verborgener Weisheit sein sollte, späterhin aber, als das Institut ausartete, der Geheimniskrämerei und elenden Priesterkünsten zum Spiele diente. Diese Lade herumzutragen, war ein Vorrecht der Priester oder einer eigenen Klasse von Dienern des Heiligtums, die man deshalb auch Kistophoren nannte. Keinem als dem Hierophanten war es erlaubt, diesen Kasten aufzudecken oder ihn auch nur zu berühren. Von einem, der die Verwegenheit gehabt hatte, ihn zu eröffnen, wird erzählt, daß er plötzlich wahnsinnig geworden sei.

In den ägyptischen Mysterien stieß man ferner auf gewisse hieroglyphische Götterbilder, die aus mehreren Tiergestalten zusammengesetzt waren. Das bekannte Sphinx ist von dieser Art; man wollte dadurch die Eigenschaften bezeichnen, welche sich in dem höchsten Wesen vereinigen, oder auch das Mächtigste aus allen Lebendigen in einen Körper zusammenwerfen. Man nahm etwas von dem mächtigsten Vogel oder dem Adler, von dem mächtigsten wilden Tier oder dem Löwen, von dem mächtigsten zahmen Tier oder dem Stier, und endlich von dem mächtigsten aller Tiere, dem Menschen. Besonders wurde das Sinnbild des Stieres oder des Apis als das Emblem der Stärke gebraucht, um die Allmacht des höchsten Wesens zu bezeichnen; der Stier aber heißt in der Ursprache Cherub.

Diese mystischen Gestalten, zu denen niemand als die

Epopten den Schlüssel hatten, gaben den Mysterien selbst eine sinnliche Außenseite, die das Volk täuschte und selbst mit dem Götzendienst etwas gemein hatte. Der Aberglaube erhielt also durch das äußerliche Gewand der Mysterien eine immerwährende Nahrung, während daß man im Heiligtum selbst seiner spottete.

Doch ist es begreiflich, wie dieser reine Deismus mit dem Götzendienst verträglich zusammenleben konnte, denn indem er ihn von innen stürzte, beförderte er ihn von außen. Dieser Widerspruch der Priesterreligion und der Volksreligion wurde bei den ersten Stiftern der Mysterien durch die Notwendigkeit entschuldigt; er schien unter zwei Übeln das geringere zu sein, weil mehr Hoffnung vorhanden war, die übeln Folgen der verhehlten Wahrheit als die schädlichen Wirkungen der zur Unzeit entdeckten Wahrheit zu hemmen. Wie sich aber nach und nach unwürdige Mitglieder in den Kreis der Eingeweihten drängten, wie das Institut von seiner ersten Reinheit verlor, so machte man das, was anfangs nur bloße Nothilfe gewesen, nämlich das Geheimnis, zum Zweck des Instituts, und anstatt den Aberglauben allmählich zu reinigen und das Volk zur Aufnahme der Wahrheit geschickt zu machen, suchte man seinen Vorteil darin, es immer mehr irre zu führen und immer tiefer in den Aberglauben zu stürzen. Priesterkünste traten nun an die Stelle jener unschuldigen, lauteren Absichten, und eben das Institut, welches Erkenntnis des wahren und einigen Gottes erhalten, aufbewahren und mit Behutsamkeit verbreiten sollte, fing an, das kräftigste Beförderungsmittel des Gegenteils zu werden und in eine eigentliche Schule des Götzendienstes auszuarten. Hierophanten, um die Herrschaft über die Gemüter nicht zu verlieren und die Erwartung immer gespannt zu halten, fanden es für gut, immer länger mit dem letzten Aufschluß, der alle falschen Erwartungen auf immer aufheben mußte, zurückzuhalten und die Zugänge zu dem Heiligtum durch allerlei theatralische Kunstgriffe zu erschweren. Zuletzt verlor sich der Schlüssel zu den Hieroglyphen und geheimen Figuren ganz, und nun wurden diese für die Wahrheit selbst genommen, die sie anfänglich nur umhüllen sollten.

Es ist schwer zu bestimmen, ob die Erziehungsjahre des Moses in die blühenden Zeiten des Instituts oder in den Anfang seiner Verderbnis fallen; wahrscheinlich aber näherte es sich damals schon seinem Verfalle, wie uns einige Spielereien schließen lassen, die ihm der hebräische Gesetzgeber abborgte, und einige weniger rühmliche Kunstgriffe, die er in Ausübung brachte. Aber der Geist der ersten Stifter war noch nicht daraus verschwunden, und die Lehre von der Einheit des Weltschöpfers belohnte noch die Erwartung der Eingeweihten.

Diese Lehre, welche die entschiedenste Verachtung der Vielgötterei zu ihrer unausbleiblichen Folge hatte, verbunden mit der Unsterblichkeitslehre, welche man schwerlich davon trennte, war der reiche Schatz, den der junge Hebräer aus den Mysterien der Isis herausbrachte. Zugleich wurde er darin mit den Naturkräften bekannter, die man damals auch zum Gegenstand geheimer Wissenschaften machte; welche Kenntnisse ihn nachher in den Stand setzten, Wunder zu wirken und im Beisein des Pharao es mit seinen Lehrern selbst oder den Zauberern aufzunehmen, die er in einigen sogar übertraf. Sein künftiger Lebenslauf beweist, daß er ein aufmerksamer und fähiger Schüler gewesen und zu dem letzten, höchsten Grad der Anschauung gekommen war.

In eben dieser Schule sammelte er auch einen Schatz von Hieroglyphen, mystischen Bildern und Zeremonien, wovon sein erfinderischer Geist in der Folge Gebrauch machte. Er hatte das ganze Gebiet ägyptischer Weisheit durchwandert, das ganze System der Priester durchdacht, seine Gebrechen und Vorzüge, seine Stärke und Schwäche gegeneinander abgewogen und große, wichtige Blicke in die Regierungskunst dieses Volks getan.

Es ist unbekannt, wie lange er in der Schule der Priester verweilte, aber sein später politischer Auftritt, der erst gegen sein achtzigstes Jahr erfolgte, macht es wahrscheinlich, daß er vielleicht zwanzig und mehrere Jahre dem Studium der Mysterien und des Staats gewidmet habe. Dieser Aufenthalt bei den Priestern scheint ihn aber keineswegs von dem Umgang mit seinem Volk ausgeschlossen zu

haben, und er hatte Gelegenheit genug, ein Zeuge der Unmenschlichkeit zu sein, worunter es seufzen mußte.

Die ägyptische Erziehung hatte sein Nationalgefühl nicht verdrängt. Die Mißhandlung seines Volks erinnerte ihn, daß auch er ein Hebräer sei, und ein gerechter Unwille grub sich, sooft er es leiden sah, tief in seinen Busen. Je mehr er anfing, sich selbst zu fühlen, desto mehr mußte ihn die unwürdige Behandlung der Seinigen empören.

Einst sah er einen Hebräer unter den Streichen eines ägyptischen Fronvogts mißhandelt; dieser Anblick überwältigte ihn, er ermordete den Ägypter. Bald wird die Tat ruchbar, sein Leben ist in Gefahr, er muß Ägypten meiden und flieht nach der arabischen Wüste. Viele setzen diese Flucht in sein vierzigstes Lebensjahr, aber ohne alle Beweise. Uns ist es genug zu wissen, daß Moses nicht sehr jung mehr sein konnte, als sie erfolgte.

Mit diesem Exilium beginnt eine neue Epoche seines Lebens, und wenn wir seinen künftigen, politischen Auftritt in Ägypten recht beurteilen wollen, so müssen wir ihn durch seine Einsamkeit in Arabien begleiten. Einen blutigen Haß gegen die Unterdrücker seiner Nation und alle Kenntnisse, die er in den Mysterien geschöpft hatte, trug er mit sich in die arabische Wüste. Sein Geist war voll von Ideen und Entwürfen, sein Herz voll Erbitterung, und nichts zerstreute ihn in dieser menschenleeren Wüste.

Die Urkunde läßt ihn die Schafe eines arabischen Beduinen Jethro hüten. — Dieser tiefe Fall von allen seinen Aussichten und Hoffnungen in Ägypten zum Viehhirten in Arabien! vom künftigen Menschenherrscher zum Lohnknecht eines Nomaden! Wie schwer mußte er seine Seele verwunden!

In dem Kleid eines Hirten trägt er einen feurigen Regentengeist, einen rastlosen Ehrgeiz mit sich herum. Hier in dieser romantischen Wüste, wo ihm die Gegenwart nichts darbietet, sucht er Hilfe bei der Vergangenheit und Zukunft und bespricht sich mit seinen stillen Gedanken. Alle Szenen der Unterdrückung, die er ehemals mit angesehen hatte, gehen jetzt in der Erinnerung an ihm vorüber, und

nichts hinderte sie jetzt, ihren Stachel tief in seine Seele zu drücken. Nichts ist einer großen Seele unerträglicher, als Ungerechtigkeit zu dulden; dazu kommt, daß es sein eigenes Volk ist, welches leidet. Ein edler Stolz erwacht in seiner Brust, und ein heftiger Trieb, zu handeln und sich hervorzutun, gesellt sich zu diesem beleidigten Stolz.

Alles, was er in langen Jahren gesammelt, alles, was er Schönes und Großes gedacht und entworfen hat, soll in dieser Wüste mit ihm sterben, soll er umsonst gedacht und entworfen haben? Diesen Gedanken kann seine feurige Seele nicht aushalten. Er erhebt sich über sein Schicksal; diese Wüste soll nicht die Grenze seiner Tätigkeit werden; zu etwas Großem hat ihn das hohe Wesen bestimmt, das er in den Mysterien kennen lernte. Seine Phantasie, durch Einsamkeit und Stille entzündet, ergreift, was ihr am nächsten liegt, die Partei der Unterdrückten. Gleiche Empfindungen suchen einander, und der Unglückliche wird sich am liebsten auf des Unglücklichen Seite schlagen. In Ägypten wäre er ein Ägypter, ein Hierophant, ein Feldherr geworden; in Arabien wird er zum Hebräer. Groß und herrlich steigt sie auf vor seinem Geiste, die Idee: „Ich will dieses Volk erlösen."

Aber welche Möglichkeit, diesen Entwurf auszuführen? Unübersehlich sind die Hindernisse, die sich ihm dabei aufdringen, und diejenigen, welche er bei seinem eigenen Volke selbst zu bekämpfen hat, sind bei weitem die schrecklichsten von allen. Da ist weder Eintracht noch Zuversicht, weder Selbstgefühl noch Mut, weder Gemeingeist noch eine kühne Taten weckende Begeisterung vorauszusetzen; eine lange Sklaverei, ein vierhundertjähriges Elend hat alle diese Empfindungen erstickt. — Das Volk, an dessen Spitze er treten soll, ist dieses kühnen Wagestücks ebensowenig fähig als würdig. Von diesem Volk selbst kann er nichts erwarten, und doch kann er ohne dieses Volk nichts ausrichten. Was bleibt ihm also übrig? Ehe er die Befreiung desselben unternimmt, muß er damit anfangen, es dieser Wohltat fähig zu machen. Er muß es wieder in die Menschenrechte einsetzen, die es entäußert hat. Er muß ihm die Eigenschaften

wiedergeben, die eine lange Verwilderung in ihm erstickt hat, das heißt, er muß Hoffnung, Zuversicht, Heldenmut, Enthusiasmus in ihm entzünden.

Aber diese Empfindungen können sich nur auf ein (wahres oder täuschendes) Gefühl eigener Kräfte stützen, und wo sollen die Sklaven der Ägypter dieses Gefühl hernehmen? Gesetzt, daß es ihm auch gelänge, sie durch seine Beredsamkeit auf einen Augenblick fortzureißen — wird diese erkünstelte Begeisterung sie nicht bei der ersten Gefahr im Stich lassen? Werden sie nicht, mutloser als jemals, in ihr Knechtsgefühl zurückfallen?

Hier kommt der ägyptische Priester und Staatskundige dem Hebräer zu Hilfe. Aus seinen Mysterien, aus seiner Priesterschule zu Heliopolis erinnert er sich jetzt des wirksamen Instruments, wodurch ein kleiner Priesterorden Millionen roher Menschen nach seinem Gefallen lenkte. Dieses Instrument ist kein anderes als das Vertrauen auf überirdischen Schutz, Glaube an übernatürliche Kräfte. Da er also in der sichtbaren Welt, im natürlichen Lauf der Dinge nichts entdeckt, wodurch er seiner unterdrückten Nation Mut machen könnte, da er ihr Vertrauen an nichts Irdisches anknüpfen kann, so knüpft er es an den Himmel. Da er die Hoffnung aufgibt, ihr das Gefühl eigener Kräfte zu geben, so hat er nichts zu tun, als ihr einen Gott zuzuführen, der diese Kräfte besitzt. Gelingt es ihm, ihr Vertrauen zu diesem Gott einzuflößen, so hat er sie stark gemacht und kühn, und das Vertrauen auf diesen höheren Arm ist die Flamme, an der es ihm gelingen muß alle andere Tugenden und Kräfte zu entzünden. Kann er sich seinen Mitbrüdern als das Organ und den Gesandten dieses Gottes legitimieren, so sind sie ein Ball in seinen Händen, er kann sie leiten, wie er will. Aber nun fragt sich's: welchen Gott soll er ihnen verkündigen, und wodurch kann er ihm Glauben bei ihnen verschaffen?

Soll er ihnen den wahren Gott, den Demiurgos oder den Jao, verkündigen, an den er selbst glaubt, den er in den Mysterien kennen gelernt hat?

Wie könnte er einem unwissenden Sklavenpöbel, wie

seine Nation ist, auch nur von ferne Sinn für eine Wahrheit zutrauen, die das Erbteil weniger ägyptischen Weisen ist und schon einen hohen Grad von Erleuchtung voraussetzt, um begriffen zu werden? Wie könnte er sich mit der Hoffnung schmeicheln, daß der Auswurf Ägyptens etwas verstehen würde, was von den Besten dieses Landes nur die wenigsten faßten?

Aber gesetzt, es gelänge ihm auch, den Hebräern die Kenntnis des wahren Gottes zu verschaffen — so konnten sie diesen Gott in ihrer Lage nicht einmal brauchen, und die Erkenntnis desselben würde seinen Entwurf viel mehr untergraben als befördert haben. Der wahre Gott bekümmerte sich um die Hebräer ja nicht mehr als um irgend ein anderes Volk. — Der wahre Gott konnte nicht für sie kämpfen, ihnen zu Gefallen die Gesetze der Natur nicht umstürzen. — Er ließ sie ihre Sache mit den Ägyptern ausfechten und mengte sich durch kein Wunder in ihren Streit; wozu sollte ihnen also dieser?

Soll er ihnen einen falschen und fabelhaften Gott verkündigen, gegen welchen sich doch seine Vernunft empört, den ihm die Mysterien verhaßt gemacht haben? Dazu ist sein Verstand zu sehr erleuchtet, sein Herz zu aufrichtig und zu edel. Auf eine Lüge will er seine wohltätige Unternehmung nicht gründen. Die Begeisterung, die ihn jetzt beseelt, würde ihm ihr wohltätiges Feuer zu einem Betrug nicht borgen, und zu einer so verächtlichen Rolle, die seinen inneren Überzeugungen so sehr widerspräche, würde es ihm bald an Mut, an Freude, an Beharrlichkeit gebrechen. Er will die Wohltat vollkommen machen, die er auf dem Wege ist seinem Volk zu erweisen: er will sie nicht bloß unabhängig und frei, auch glücklich will er sie machen und erleuchten. Er will sein Werk für die Ewigkeit gründen.

Also darf es nicht auf Betrug — es muß auf Wahrheit gegründet sein. Wie vereinigt er aber diese Widersprüche? Den wahren Gott kann er den Hebräern nicht verkündigen, weil sie unfähig sind, ihn zu fassen; einen fabelhaften will er ihnen nicht verkündigen, weil er diese widrige Rolle verachtet. Es bleibt ihm also nichts übrig,

als ihnen *seinen wahren Gott auf eine fabelhafte Art zu verkündigen.*

Jetzt prüft er also seine Vernunftreligion und untersucht, was er ihr geben und nehmen muß, um ihr eine günstige Aufnahme bei seinen Hebräern zu versichern. Er steigt in ihre Lage, in ihre Beschränkung, in ihre Seele hinunter und späht da die verborgenen Fäden aus, an die er seine Wahrheit anknüpfen könnte.

Er legt also seinem Gott diejenigen Eigenschaften bei, welche die Fassungskraft der Hebräer und ihr jetziges Bedürfnis eben jetzt von ihm fordern. Er paßt seinen Jao dem Volke an, dem er ihn verkündigen will; er paßt ihn den Umständen an, unter welchen er ihn verkündigt, und so entsteht sein Jehova.

In den Gemütern seines Volks findet er zwar Glauben an göttliche Dinge, aber dieser Glaube ist in den rohesten Aberglauben ausgeartet. Diesen Aberglauben muß er ausrotten, aber den Glauben muß er erhalten. Er muß ihn bloß von seinem jetzigen unwürdigen Gegenstand ablösen und seiner neuen Gottheit zuwenden. Der Aberglaube selbst gibt ihm die Mittel dazu in die Hände. Nach dem allgemeinen Wahn jener Zeiten stand jedes Volk unter dem Schutz einer besonderen Nationalgottheit, und es schmeichelte dem Nationalstolz, diese Gottheit über die Götter aller anderen Völker zu setzen. Diesen letzteren wurde aber darum keineswegs die Gottheit abgesprochen; sie wurde gleichfalls anerkannt, nur über den Nationalgott durften sie sich nicht erheben. An diesen Irrtum knüpfte Moses seine Wahrheit an. Er machte den Demiurgos in den Mysterien zum Nationalgott der Hebräer, aber er ging noch einen Schritt weiter.

Er begnügte sich nicht bloß, diesen Nationalgott zum mächtigsten aller Götter zu machen, sondern er machte ihn zum einzigen und stürzte alle Götter um ihn her in ihr Nichts zurück. Er schenkte ihn zwar den Hebräern zum Eigentum, um sich ihrer Vorstellungsart zu bequemen, aber zugleich unterwarf er ihm alle anderen Völker und alle Kräfte der Natur. So rettete er in dem Bild, worin er ihn den

Hebräern vorstellte, die zwei wichtigsten Eigenschaften seines wahren Gottes, die Einheit und die Allmacht, und machte sie wirksamer in dieser menschlichen Hülle.

Der eitle kindische Stolz, die Gottheit ausschließend besitzen zu wollen, mußte nun zum Vorteil der Wahrheit geschäftig sein und seiner Lehre vom einigen Gott Eingang verschaffen. Freilich ist es nur ein neuer Irrglaube, wodurch er den alten stürzt; aber dieser neue Irrglaube ist der Wahrheit schon um vieles näher als derjenige, den er verdrängte; und dieser kleine Zusatz von Irrtum ist es im Grunde allein, wodurch seine Wahrheit ihr Glück macht, und alles, was er dabei gewinnt, dankt er diesem vorhergesehenen Mißverständnis seiner Lehre. Was hätten seine Hebräer mit einem philosophischen Gott machen können? Mit diesem Nationalgott hingegen muß er Wunderdinge bei ihnen ausrichten. — Man denke sich einmal in die Lage der Hebräer. Unwissend, wie sie sind, messen sie die Stärke der Götter nach dem Glück der Völker ab, die in ihrem Schutze stehen. Verlassen und unterdrückt von Menschen, glauben sie sich auch von allen Göttern vergessen; eben das Verhältnis, das sie selbst gegen die Ägypter haben, muß nach ihren Begriffen auch ihr Gott gegen die Götter der Ägypter haben; er ist also ein kleines Licht neben diesen, oder sie zweifeln gar, ob sie wirklich einen haben. Auf einmal wird ihnen verkündigt, daß sie auch einen Beschützer im Sternenkreis haben, und daß dieser Beschützer erwacht sei aus seiner Ruhe, daß er sich umgürte und aufmache, gegen ihre Feinde große Taten zu verrichten.

Diese Verkündigung Gottes ist nunmehr dem Ruf eines Feldherrn gleich, sich unter seine siegreiche Fahne zu begeben. Gibt nun dieser Feldherr zugleich auch Proben seiner Stärke, oder kennen sie ihn gar noch aus alten Zeiten her, so reißt der Schwindel der Begeisterung auch den furchtsamsten dahin; und auch dieses brachte Moses in Rechnung bei seinem Entwurfe.

Das Gespräch, welches er mit der Erscheinung in dem brennenden Dornbusch hält, legt uns die Zweifel vor, die er sich selbst aufgeworfen, und auch die Art und Weise, wie

er sich solche beantwortet hat. Wird meine unglückliche Nation Vertrauen zu einem Gott gewinnen, der sie so lange vernachlässigt hat, der jetzt auf einmal wie aus den Wolken fällt, dessen Namen sie nicht einmal nennen hörte — der schon jahrhundertelang ein müßiger Zuschauer der Mißhandlung war, die sie von ihren Unterdrückern erleiden mußte? Wird sie nicht vielmehr den Gott ihrer glücklichen Feinde für den mächtigeren halten? Dies war der nächste Gedanke, der in dem neuen Propheten jetzt aufsteigen mußte. Wie hebt er aber nun diese Bedenklichkeit? Er macht seinen Jao zum Gott ihrer Väter, er knüpft ihn also an ihre alte Volkssagen an und verwandelt ihn dadurch in einen einheimischen, in einen alten und wohlbekannten Gott. Aber um zu zeigen, daß er den wahren und einzigen Gott darunter meine, um aller Verwechselung mit irgend einem Geschöpf des Aberglaubens vorzubeugen, um gar keinem Mißverständnis Raum zu geben, gibt er ihm den heiligen Namen, den er wirklich in den Mysterien führt. „Ich werde sein, der ich sein werde. Sage zu dem Volk Israel," legt er ihm in den Mund, „ich werde sein, der hat mich zu euch gesendet."

In den Mysterien führte die Gottheit wirklich diesen Namen. Dieser Name mußte aber dem dummen Volk der Hebräer durchaus unverständlich sein. Sie konnten sich unmöglich etwas dabei denken, und Moses hätte also mit einem anderen Namen weit mehr Glück machen können; aber er wollte sich lieber diesem Übelstand aussetzen als einen Gedanken aufgeben, woran ihm alles lag, und dieser war: die Hebräer wirklich mit dem Gott, den man in den Mysterien der Isis lehrte, bekannt zu machen. Da es ziemlich ausgemacht ist, daß die ägyptischen Mysterien schon lange geblüht haben, ehe Jehova dem Moses in dem Dornbusch erschien, so ist es wirklich auffallend, daß er sich gerade denselben Namen gibt, den er vorher in den Mysterien der Isis führte.

Es war aber noch nicht genug, daß sich Jehova den Hebräern als einen bekannten Gott, als den Gott ihrer Väter ankündigte; er mußte sich auch als einen mächtigen Gott legitimieren, wenn sie anders Herz zu ihm fassen

sollten; und dies war um so nötiger, da ihnen ihr bisheriges Schicksal in Ägypten eben keine große Meinung von ihrem Beschützer geben konnte. Da er sich ferner bei ihnen nur durch einen dritten einführte, so mußte er seine Kraft auf diesen legen und ihn durch außerordentliche Handlungen in den Stand setzen, sowohl seine Sendung selbst als die Macht und Größe dessen, der ihn sandte, darzutun.

Wollte also Moses seine Sendung rechtfertigen, so mußte er sie durch Wundertaten unterstützen. Daß er diese Taten wirklich verrichtet habe, ist wohl kein Zweifel. Wie er sie verrichtet habe, und wie man sie überhaupt zu verstehen habe, überläßt man dem Nachdenken eines jeden.

Die Erzählung endlich, in welche Moses seine Sendung kleidet, hat alle Requisite, die sie haben mußte, um den Hebräern Glauben daran einzuflößen, und dies war alles, was sie sollte — bei uns braucht sie diese Wirkung nicht mehr zu haben. Wir wissen jetzt zum Beispiel, daß es dem Schöpfer der Welt, wenn er sich je entschließen sollte, einem Menschen in Feuer oder in Wind zu erscheinen, gleichgültig sein könnte, ob man barfuß oder nicht barfuß vor ihm erschiene. — Moses aber legt seinem Jehova den Befehl in den Mund, daß er die Schuhe von den Füßen ziehen solle; denn er wußte sehr gut, daß er dem Begriffe der göttlichen Heiligkeit bei seinen Hebräern durch ein sinnliches Zeichen zu Hilfe kommen müsse — und ein solches Zeichen hatte er aus den Einweihungszeremonien noch behalten.

So bedachte er ohne Zweifel auch, daß z. B. seine schwere Zunge ihm hinderlich sein könnte — er kam also diesem Übelstand zuvor, er legte die Einwürfe, die er zu fürchten hatte, schon in seine Erzählung, und Jehova selbst mußte sie heben. Er unterzieht sich ferner seiner Sendung nur nach einem langen Widerstand — desto mehr Gewicht mußte also in den Befehl Gottes gelegt werden, der ihm diese Sendung aufnötigte. Überhaupt malt er das am ausführlichsten und am individuellsten aus in seiner Erzählung, was den Israeliten, so wie uns, am allerschwersten eingehen mußte zu glauben, und es ist kein Zweifel, daß er seine guten Gründe dazu gehabt hatte.

Wenn wir das bisherige kurz zusammenfassen, was war eigentlich der Plan, den Moses in der arabischen Wüste ausdachte?

Er wollte das israelitische Volk aus Ägypten führen und ihm zum Besitz der Unabhängigkeit und einer Staatsverfassung in einem eigenen Lande helfen. Weil er aber die Schwierigkeiten recht gut kannte, die sich ihm bei diesem Unternehmen entgegenstellen würden; weil er wußte, daß auf die eigenen Kräfte dieses Volks so lange nicht zu rechnen sei, bis man ihm Selbstvertrauen, Mut, Hoffnung und Begeisterung gegeben; weil er voraussah, daß seine Beredsamkeit auf den zu Boden gedrückten Sklavensinn der Hebräer gar nicht wirken würde: so begriff er, daß er ihnen einen höheren, einen überirdischen Schutz ankündigen müsse, daß er sie gleichsam unter die Fahne eines göttlichen Feldherrn versammeln müsse.

Er gibt ihnen also einen Gott, um sie fürs erste aus Ägypten zu befreien. Weil es aber damit noch nicht getan ist, weil er ihnen für das Land, das er ihnen nimmt, ein anderes geben muß, und weil sie dieses andere erst mit gewaffneter Hand erobern und sich darin erhalten müssen, so ist nötig, daß er ihre vereinigten Kräfte in einem Staatskörper zusammenhalte, so muß er ihnen also Gesetze und eine Verfassung geben.

Als ein Priester und Staatsmann aber weiß er, daß die stärkste und unentbehrlichste Stütze aller Verfassung Religion ist: er muß also den Gott, den er ihnen anfänglich nur zur Befreiung aus Ägypten, als einen bloßen Feldherrn gegeben hat, auch bei der bevorstehenden Gesetzgebung brauchen; er muß ihn also auch gleich so ankündigen, wie er ihn nachher gebrauchen will. Zur Gesetzgebung und zur Grundlage des Staats braucht er aber den wahren Gott; denn er ist ein großer und edler Mensch, der ein Werk, das dauern soll, nicht auf eine Lüge gründen kann. Er will die Hebräer durch die Verfassung, die er ihnen zugedacht hat, in der Tat glücklich und dauernd glücklich machen, und dies kann nur dadurch geschehen, daß er seine Gesetzgebung auf Wahrheit gründet. Für diese Wahrheit sind aber

ihre Verstandskräfte noch zu stumpf; er kann sie also nicht auf dem reinen Weg der Vernunft in ihre Seele bringen. Da er sie nicht überzeugen kann, so muß er sie überreden, hinreißen, bestechen. Er muß also dem wahren Gott, den er ihnen ankündigt, Eigenschaften geben, die ihn den schwachen Köpfen faßlich und empfehlenswürdig machen; er muß ihm ein heidnisches Gewand umhüllen und muß zufrieden sein, wenn sie an seinem wahren Gott gerade nur dieses Heidnische schätzen und auch das Wahre bloß auf eine heidnische Art aufnehmen. Und dadurch gewinnt er schon unendlich, er gewinnt — daß der Grund seiner Gesetzgebung wahr ist, daß also ein künftiger Reformator die Grundverfassung nicht einzustürzen braucht, wenn er die Begriffe verbessert, welches bei allen falschen Religionen die unausbleibliche Folge ist, sobald die Fackel der Vernunft sie beleuchtet.

Alle anderen Staaten jener Zeit und auch der folgenden Zeiten sind auf Betrug oder Irrtum, auf Vielgötterei gegründet, obgleich, wie wir gesehen haben, in Ägypten ein kleiner Zirkel war, der richtige Begriffe von dem höchsten Wesen hegte. Moses, der selbst aus diesem Zirkel ist und nur diesem Zirkel seine bessere Idee von dem höchsten Wesen zu danken hat, Moses ist der erste, der es wagt, dieses geheim gehaltene Resultat der Mysterien nicht nur laut, sondern sogar zur Grundlage eines Staats zu machen. Er wird also, zum Besten der Welt und der Nachwelt, ein Verräter der Mysterien und läßt eine ganze Nation an einer Wahrheit teilnehmen, die bis jetzt nur das Eigentum weniger Weisen war. Freilich konnte er seinen Hebräern mit dieser neuen Religion nicht auch zugleich den Verstand mitgeben, sie zu fassen, und darin hatten die ägyptischen Epopten einen großen Vorzug vor ihnen voraus. Die Epopten erkannten die Wahrheit durch ihre Vernunft; die Hebräer konnten höchstens nur blind daran glauben*).

---

*) Ich muß die Leser dieses Aufsatzes auf eine Schrift von ähnlichem Inhalt: Über die ältesten hebräischen Mysterien von Br. Decius verweisen, welche einen berühmten und verdienstvollen Schriftsteller zum Verfasser hat, und woraus ich verschiedene der hier zum Grund gelegten Ideen und Daten genommen habe.

# Vorerinnerung zu Bohadins Saladin.

## 1790.

Auf die Denkwürdigkeiten der Griechin Anna Komnena und des Lateiners Otto, Bischofs zu Freisingen, folgt in diesem dritten Bande ein arabischer Schriftsteller. Da diese drei Nationen in den heiligen Kriegen eine Rolle gespielt haben, so forderte es die Gerechtigkeit der Geschichte, aus jeglicher einen Zeugen abzuhören und — wenn auch nicht über dieselben Begebenheiten und denselben Zeitraum, doch über die Unternehmung der Kreuzzüge überhaupt und das Betragen der mithandelnden Nationen — drei verschiedene Stimmen einzusammeln. Alle tragen das sichtbare Gepräge ihrer Zeit und ihres Vaterlandes, und mit beidem wird man ihre Mängel entschuldigen. Aber die Verhältnisse ihrer Verfasser geben diesen drei Werken einen hohen Grad von Glaubwürdigkeit, wo sie von Tatsachen handeln und jeder von seinem Volke spricht.

Ich habe kein Bedenken getragen, den Verfasser dieser Lebensbeschreibung Saladins als ganz ausgemacht anzunehmen, da die Beweisgründe, welche der lateinische Herausgeber Albert Schultens (Vita et res gestae Sultani Almalich Alnasir Saladini auctore Bohadino, F. Sjeddadi etc. etc. Lugduni Batavorum 1732. fol.) aufgestellt hat, keinen Zweifel übrig lassen. Amadoddin von Jspahan, Verfasser eines weitläuftigen Werkes über Saladin, erzählt in demselben, daß er selbst nebst dem Kadi Bohadin, Sjeddads Sohn, und mehreren anderen, die er alle namentlich anführt, von Aladil, Saladins Bruder, an letzteren sei abgesandt worden, um wegen Aladils projektierter Heirat mit der Prinzessin von England die Meinung des Sultans zu vernehmen. Eben diese Gesandtschaft wird auch von dem Verfasser der vorliegenden Memoires auf dieselbe Art erzählt. Er meldet von sich, daß ihm von Saladins Bruder diese Gesandtschaft sei aufgetragen worden, und nennt dabei die nämlichen Begleiter, deren Amadoddin Erwähnung tut,

indem er von sich selbst in der ersten Person spricht. Amadoddin nennt diesen Bohadin einen Kadi; der Verfasser dieser Memoires sagt gleichfalls von sich, daß er dieses Amt verwaltet habe. Abulfeda führt in seiner Universalgeschichte an, Saladin habe die Kirche der H. Anna zu Jerusalem in ein Gymnasium verwandelt und dem Kadi Bohadin, Sjeddads Sohn, die Aufsicht darüber anvertraut. Der Verfasser dieser Lebensgeschichte Saladins spricht gleichfalls von einem Auftrag, den ihm der Sultan gegeben, sich in Jerusalem aufzuhalten, um den angefangenen Bau eines Krankenhauses und Gymnasiums zu vollenden.

Aus diesen Denkwürdigkeiten selbst erhellet, daß Bohadin das ganze Vertrauen des Sultans genossen und ein sehr wichtiges Amt bekleidet haben muß. Schultens will ihn nicht für einen geborenen Araber gelten lassen und ist mehr geneigt, seinen Geburtsort nach Mosul oder Assyrien zu verlegen. Anfänglich, wie Bohadin selbst erzählt, stand er in Diensten des Sultans von Mosul, der ihn mit einem Auftrag an den Kalifen zu Bagdad abschickte. Auf einer Wallfahrt nach Mekka machte er Saladins Bekanntschaft, den er gleich auf den ersten Anblick so lieb gewann, daß er dadurch bewogen wurde, ihm seine Dienste zu widmen.

In den Geschichtbüchern des Amadoddin und Abulfeda wird er Kadi (Richter) genannt, welchen Namen er sich auch selbst gibt. Diese Würde hat aber mehrere Klassen, und selbst der oberste Priester pflegt vorzugsweise den Namen Alkadi zu führen. Welch ein Mann dieser Alkadi sei, kann man aus folgenden Benennungen abnehmen, unter welchen er bei den Gläubigen bekannt ist: „Der tiefsinnigsten Doktoren allertiefsinnigster, der Andächtigen allerandächtigster, der Born der Tugend und Weisheit, der Erbe der prophetischen Lehren, der Enträtsler schwieriger Religionsfragen, der unwidersprechlichste Entscheider, der Schlüssel zu den Schätzen der Wahrheit, die Lampe der dunkelsten Spitzfindigkeiten.“ Und eben diese hohe Person soll, nach Schultens' Meinung, auch Bohadin vorgestellt haben, dessen Name schon (das arabische Wort für „Preis der Religion“) auf eine geistliche Würde hinzuweisen scheint. Der

Geist, in welchem das ganze erste Buch abgefaßt ist, verrät vielmehr den Mufti als den politischen Geschäftsmann: Frömmigkeit ist die Tugend, welche er an seinem Helden in das helleste Licht stellt. Indem er mit einer kaum verzeihlichen Kürze über Begebenheiten aus Saladins Leben hinwegeilt, welche die Wißbegierde am meisten interessieren, so verbreitet er sich über die Andachtsübungen seines Helden mit einer ermüdenden Umständlichkeit. So oft auch der Name des Sultans in dem Werke genannt wird, so geschieht es nie, ohne hinzuzusetzen: „Gott erbarme sich seiner!“ — „Gottes Barmherzigkeit ruhe über ihm!“ Ist von einer muselmännischen Stadt oder Festung die Rede, so wird immer dabei ausgerufen: „Gott beschütze sie!“, und handelt er von den Christen, so unterläßt er nie, sie mit einem unfreundlichen „Gott verfluche sie!“ abzufertigen — Unterbrechungen, welche man dem Leser in der Übersetzung erspart hat. Dergleichen Affektation eines heiligen Eifers würde in jedem anderen Munde als dem eines Mufti abgeschmackt sein. Auch nur einem über gottesdienstlichen Gebräuchen unerbittlich haltenden Mufti konnte es eingefallen sein, den Sultan so zur Unzeit und so ungestüm an die Wallfahrt nach Mekka zu mahnen, wie in diesen Denkwürdigkeiten erzählt wird. Daß dieser Bohadin überhaupt aus Saladins tatenreichem Leben beinahe nur den heiligen Krieg desselben gegen die Christen heraushebt und die merkwürdigen Eroberungskriege, durch welche dieser Sultan seine Herrschaft gründete, entweder nur flüchtig berührt oder höchstens in einem dürren, chronikähnlichen Auszuge liefert, ließe sich vielleicht durch die Verlegenheit erklären, in welcher sich der Biograph befand, in einer getreuen Darstellung dieser Kriege den Tugendruhm seines Helden zu behaupten und das Andenken desselben von dem Vorwurfe der Ungerechtigkeit, ja der abscheulichsten Treulosigkeit zu befreien. Diese Epoche aus Saladins Leben ertrug vielleicht allein das Licht der Geschichte, und es war wohlgetan, die übrigen Partien in eine gefällige Nacht zu verhüllen. In dem Religionskriege hingegen, durch welchen Saladin das christliche Reich in Jerusalem zerstörte und überhaupt die

Ausbreitung der Christen im Morgenland hemmte, erscheint dieser Fürst in dem vollen Glanz eines muselmännischen Heiligen, und der Beschützer des Islamismus war unstreitig für die Feder eines Mufti der würdigste Gegenstand.

Übrigens glaubte der Herausgeber dem Publikum durch Mitteilung einer Schrift, welche zu dem verschönerten Bilde des ägyptischen Sultans in Lessings „Nathan" das Urbild liefert, keinen unangenehmen Dienst zu erzeigen. Da unvorhergesehene gehäufte Geschäfte ihn verhindert haben, die universalhistorische Übersicht in der Ordnung, wie sie im ersten Bande angefangen worden, bei jedem Bande gleichförmig fortzusetzen, und es dem größeren Teile der Leser wahrscheinlich lieber sein dürfte, diese Materie auf einmal als ein Ganzes zu überschauen, so ist der vierte Band dieser ersten Abteilung der historischen Memoires als ein Supplementband zu Fortsetzung dieser Übersicht und zu einer Geschichte der Kreuzzüge bestimmt und einstweilen, um nicht zuweit hinter dem Inhalt der Memoires zurückzubleiben, die mit Barbarossa und Saladin gleichzeitige Geschichte in der allgemeinen Übersicht vorausgeschickt worden.

Jena, den 26. Sept. 1790.

Schiller.

---

# Universalhistorische Übersicht der merkwürdigsten Staatsbegebenheiten zu den Zeiten Kaiser Friedrichs I.

1790.

Der heftige Streit des Kaisertums mit der Kirche, der die Regierungen Heinrichs IV. und V. so stürmisch machte, hatte sich endlich (1122) in einem vorübergehenden Frieden beruhigt, und durch den Vergleich, welchen letzterer mit Papst Calixtus II. einging, schien der Zunder erstickt zu sein, der ihn wieder herstellen konnte. Das

Geistliche hatte sich, Dank sei der zusammenhängenden Politik Gregors VII. und seiner Nachfolger, gewaltsam von dem Weltlichen geschieden, und die Kirche bildete nun *im* Staate und *neben* dem Staate ein abgesondertes, wo nicht gar feindseliges System. Das kostbare Recht des Throns, durch Ernennung der Bischöfe verdiente Diener zu belohnen und neue Freunde sich zu verpflichten, war selbst bis auf den äußerlichen Schein durch die freigegebenen Wahlen für die Kaiser verloren. Nichts blieb ihnen übrig von diesem unschätzbaren Regal, als den erwählten Bischof vor seiner Einweihung, vermittelst des Zepters, wie einen weltlichen Vasallen, mit dem weltlichen Teil seiner Würde zu bekleiden. Ring und Stab, die geweihten Sinnbilder des bischöflichen Amtes, durfte die unkeusche, blutbesudelte Laienhand nicht mehr berühren. Bloß für streitige Fälle, wenn sich das Domkapitel in der Wahl eines Bischofs nicht vereinigen konnte, hatten die Kaiser noch einen Teil ihres vorigen Einflusses gerettet, und der Zwiespalt der Wählenden ließ es ihnen nicht an Gelegenheit fehlen, davon Gebrauch zu machen. Aber auch diesen wenigen geretteten Überresten der vormaligen Kaisergewalt stellte die Herrschsucht der folgenden Päpste nach, und der *Knecht der Knechte Gottes* hatte keine größere Angelegenheit, als den *Herrn der Welt* so tief als möglich neben sich zu erniedrigen.

Die gefährlichste Stelle in der Christenheit war jetzt unstreitig der römische Kaiserthron; gegen diesen zielte die aufstrebende päpstliche Macht mit allen Donnern, die ihr zu Gebote standen, mit allen Fallstricken ihrer verborgenen Staatskunst. Deutschlands Verfassung erleichterte ihr den Sieg über seinen Oberherrn; der Glanz des kaiserlichen Namens machte ihn schimmernd. Jeder deutsche Fürst, den die Wahl seiner Mitstände auf den Stuhl der Ottonen setzte, brach eben dadurch mit dem apostolischen Stuhl. Er konnte sich als ein Opfer betrachten, das man zum Tode schmückte. Zugleich mit dem kaiserlichen Purpur mußte er Pflichten übernehmen, die mit den Vergrößerungsplänen der Päpste durchaus unvereinbar waren, und seine kaiserliche

Ehre, sein Ansehen im Reich hing an ihrer Erfüllung. Seine Kaiserwürde legte ihm auf, die Herrschaft über Italien und selbst in den Mauern Roms zu behaupten; in Italien konnte der Papst keinen Herrn ertragen, die Italiener verschmähten auf gleiche Art das Joch des Ausländers und des Priesters. Es blieb ihm also nur die bedenkliche Wahl, entweder dem Kaiserthron von seinen Rechten zu vergeben oder mit dem Papst in den Kampf zu gehen und auf immer dem Frieden seines Lebens zu entsagen.

Die Frage ist der Erörterung wert, warum selbst die staatskundigsten Kaiser so hartnäckig darauf bestanden, die Ansprüche des Deutschen Reichs auf Italien geltend zu machen, ungeachtet sie so viele Beispiele vor sich hatten, wie wenig der Gewinn der erstaunlichen Aufopferungen wert war, ungeachtet jeder italienische Zug von den Deutschen selbst ihnen so schwer gemacht und die nichtigen Kronen der Lombardei und des Kaisertums in jedem Betracht so teuer erkauft werden mußten. Ehrgeiz allein erklärt diese Einstimmigkeit ihres Betragens nicht; es ist höchst wahrscheinlich, daß ihre Anerkennung in Italien auf die einheimische Autorität der Kaiser in Deutschland einen merklichen Einfluß hatte und daß sie alsdann vorzüglich dieser Hilfe bedurften, wenn sie durch Wahl allein, ohne Mitwirkung des Erbrechts, auf den Thron gestiegen waren. Was auch ihr Fiskus dabei gewinnen mochte, so konnte der Ertrag des Eroberten den Aufwand der Eroberung kaum bezahlen, und die Goldquelle vertrocknete, sobald sie das Schwert in die Scheide steckten.

Zehn Wahlfürsten, welche jetzt zum erstenmal einen engern Ausschuß unter den Reichsständen bilden und vorzugsweise dieses Recht ausüben, versammeln sich nach dem Hinscheiden Heinrichs V. zu Mainz, dem Reich einen Kaiser zu geben. Drei Prinzen, damals die mächtigsten Deutschlands, kommen zu dieser Würde in Vorschlag: Herzog Friedrich von Schwaben, des verstorbenen Kaisers Schwestersohn, Markgraf Leopold von Österreich und Lothar, Herzog zu Sachsen. Aber die Schicksale der zwei vorhergehenden Kaiser hatten den Kaisernamen mit so vielen Schrecknissen umgeben,

daß Markgraf Leopold und Herzog Lothar fußfällig und mit weinenden Augen die Fürsten baten, sie mit dieser gefährlichen Ehre zu verschonen. Herzog Friedrich allein war nun noch übrig, aber eine unbedachtsame Äußerung dieses Prinzen schien zu erkennen zu geben, daß er auf seine Verwandtschaft mit dem Verstorbenen ein Recht an den Kaiserthron gründe. Dreimal nacheinander war das Zepter des Reichs von dem Vater auf den Sohn gekommen, und die Wahlfreiheit der deutschen Krone stand in Gefahr, sich in einem verjährten Erbrechte endlich ganz zu verlieren. Dann aber war es um die Freiheit der deutschen Fürsten getan; ein befestigter Erbthron widerstand den Angriffen, wodurch es dem unruhigen Lehengeist so leicht ward, das ephemerische Gerüste eines Wahlthrons zu erschüttern. Die arglistige Politik der Päpste hatte erst kürzlich die Aufmerksamkeit der Fürsten auf diesen Teil des Staatsrechts gezogen und sie zu lebhafter Behauptung eines Vorrechts ermuntert, das die Verwirrung in Deutschland verewigte, aber dem apostolischen Stuhl desto nützlicher wurde. Die geringste Rücksicht, welche bei dem neu aufzustellenden Kaiser auf Verwandtschaft genommen wurde, konnte die deutsche Wahlfreiheit aufs neue in Gefahr bringen und den Mißbrauch erneuern, aus dem man sich kaum losgerungen hatte. Von diesen Betrachtungen waren die Köpfe erhitzt, als Herzog Friedrich Ansprüche der Geburt auf den Kaiserthron geltend machte. Man beschloß daher, durch einen recht entscheidenden Schritt dem Erbrecht zu trotzen, besonders da der Erzbischof von Mainz, der das Wahlgeschäft leitete, hinter dem Besten des Reichs eine persönliche Rache versteckte. Lothar von Sachsen wurde einstimmig zum Kaiser erklärt, mit Gewalt herbeigeschleppt und auf den Schultern der Fürsten, unter stürmischem Beifallgeschrei, in die Versammlung getragen. Die mehresten Reichsstände billigten diese Wahl auf der Stelle; nach einigem Widerstand wurde sie auch von dem Herzog Heinrich von Bayern, dem Schwager Friedrichs, und von seinen Bischöfen gutgeheißen. Herzog Friedrich erschien endlich selbst, sich dem neuen Kaiser zu unterwerfen.

Lothar von Sachsen war ein ebenso wohldenkender als tapferer und staatsverständiger Fürst. Sein Betragen unter den beiden vorhergehenden Regierungen hatte ihm die allgemeine Achtung Deutschlands erworben. Da er die vaterländische Freiheit in mehreren Schlachten gegen Heinrich IV. verfochten, so befürchtete man um so weniger, daß er als Kaiser versucht werden könnte, ihr Unterdrücker zu werden. Zu mehrer Sicherheit ließ man ihn eine Wahlkapitulation beschwören, die seiner Macht im Geistlichen sowohl als im Weltlichen sehr enge Grenzen setzte. Lothar hatte sich das Kaisertum aufdringen lassen, dennoch machte er den Thron niedriger, um ihn zu besteigen.

Wie sehr aber auch dieser Fürst, da er noch Herzog war, an Verminderung des kaiserlichen Ansehens gearbeitet hatte, so änderte doch der Purpur seine Gesinnungen. Er hatte eine einzige Tochter, die Erbin seiner beträchtlichen Güter in Sachsen; durch ihre Hand konnte er seinen künftigen Eidam zu einem mächtigen Fürsten machen. Da er als Kaiser nicht fortfahren durfte, das Herzogtum Sachsen zu verwalten, so konnte er den Brautschatz seiner Tochter noch mit diesem wichtigen Lehen begleiten. Damit noch nicht zufrieden, erwählte er sich den Herzog Heinrich von Bayern, einen an sich schon sehr mächtigen Fürsten, zum Eidam, der also die beiden Herzogtümer Bayern und Sachsen in seiner einzigen Hand vereinigte. Da Lothar diesen Heinrich zu seinem Nachfolger im Reich bestimmte, das schwäbisch-fränkische Haus hingegen, welches allein noch fähig war, der gefährlichen Macht jenes Fürsten das Gegengewicht zu halten und ihm die Nachfolge streitig zu machen, nach einem festen Plan zu unterdrücken strebte, so verriet er deutlich genug seine Gesinnung, die *kaiserliche* Macht auf Unkosten der *ständischen* zu vergrößern.

Herzog Heinrich von Bayern, jetzt Tochtermann des Kaisers, nahm mit neuen Verhältnissen ein neues Staatssystem an. Bis jetzt ein eifriger Anhänger des hohenstaufischen Geschlechts, mit dem er verschwägert war, wendete er sich auf einmal zu der Partei des Kaisers, der es zugrund zu richten suchte. Friedrich von Schwaben und Kon-

rad von Franken, die beiden hohenstaufischen Brüder, Enkel Kaiser Heinrichs IV. und die natürlichen Erben seines Sohns, hatten sich alle Stammgüter des salisch-fränkischen Kaisergeschlechts zugeeignet, worunter sich mehrere befanden, die gegen kaiserliche Kammergüter eingetauscht oder von geächteten Ständen für den Reichsfiskus waren eingezogen worden. Lothar machte bald nach seiner Krönung eine Verordnung bekannt, welche alle dergleichen Güter dem Reichsfiskus zusprach. Da die hohenstaufischen Brüder nicht darauf achteten, so erklärte er sie zu Störern des öffentlichen Friedens und ließ einen Reichskrieg gegen sie beschließen. Ein neuer Bürgerkrieg entzündete sich in Deutschland, welches kaum angefangen hatte, sich von den Drangsalen der vorhergehenden zu erholen. Die Stadt Nürnberg wurde von dem Kaiser, wiewohl vergeblich, belagert, weil die Hohenstaufen schleunig zum Entsatz herbeieilten. Sie warfen darauf auch in Speier eine Besatzung, den geheiligten Boden, wo die Gebeine der fränkischen Kaiser liegen.

Konrad von Franken unternahm noch eine kühnere Tat. Er ließ sich bereden, den deutschen Königstitel anzunehmen, und eilte mit einer Armee nach Italien, um seinem Nebenbuhler, der dort noch nicht gekrönt war, den Rang abzulaufen. Die Stadt Mailand öffnete ihm bereitwillig ihre Tore, und Anselmo, Erzbischof dieser Kirche, setzte ihm in der Stadt Monza die lombardische Krone auf; in Toskana erkannte ihn der ganze dort mächtige Adel als König. Aber Mailands günstige Erklärung machte alle diejenigen Staaten von ihm abwendig, welche mit jener Stadt in Streitigkeiten lebten, und da endlich auch Papst Honorius II. auf die Seite seines Gegners trat und den Bannstrahl gegen ihn schleuderte, so entging ihm sein Hauptzweck, die Kaiserkrone, und Italien wurde ebenso schnell von ihm verlassen, als er darin erschienen war. Unterdessen hatte Lothar die Stadt Speier belagert und, so tapfer auch, entflammt durch die Gegenwart der Herzogin von Schwaben, ihre Bürger sich wehrten, nach einem fehlgeschlagenen Versuch Friedrichs, sie zu entsetzen, in seine Hände bekommen. Die vereinigte Macht des Kaisers und seines Eidams war den

Hohenstaufen zu schwer. Nachdem auch ihr Waffenplatz, die Stadt Ulm, von dem Herzog von Bayern erobert und in die Asche gelegt war, der Kaiser selbst aber mit einer Armee gegen sie anrückte, so entschlossen sie sich zur Unterwerfung. Auf einem Reichstag zu Bamberg warf sich Friedrich dem Kaiser zu Füßen und erhielt Gnade; auf eine ähnliche Weise erhielt sie auch Konrad zu Mühlhausen; beide unter der Bedingung, den Kaiser nach Italien zu begleiten.

Den ersten Kriegszug hatte Lothar schon einige Jahre vorher in dieses Land getan, wo eine bedenkliche Trennung in der römischen Kirche seine Gegenwart notwendig machte. Nachdem Honorius II. im Jahr 1130 verstorben war, hatte man in Rom, um den Stürmen vorzubeugen, welche der geteilte Zustand der Gemüter befürchten ließ, die Übereinkunft getroffen, die neue Papstwahl acht Kardinälen zu übertragen. Fünfe von diesen erwählten in einer heimlich veranstalteten Zusammenkunft den Kardinal Gregor, einen ehemaligen Mönch, zum Fürsten der römischen Kirche, der sich den Namen Innocentius II. beilegte. Die drei übrigen, mit dieser Wahl nicht zufrieden, erhoben einen gewissen Peter Leonis, den Enkel eines getauften Juden, der den Namen Anaklet II. annahm, auf den apostolischen Stuhl. Beide Päpste suchten sich einen Anhang zu machen. Auf seiten des letzteren stand die übrige Geistlichkeit des römischen Sprengels und der Adel der Stadt; außerdem wußte er die italienischen Norrmänner, furchtbare Nachbarn der Stadt Rom, für seine Partei zu gewinnen. Innocentius flüchtete aus der Stadt, wo sein Gegner die Oberhand hatte, und vertraute seine Person und seine Sache der Rechtgläubigkeit des Königs von Frankreich. Der Ausspruch eines einzigen Mannes, des Abts Bernhard von Clairvaux, der die Sache dieses Papstes für die gerechte erklärt hatte, war genug, ihm die Huldigung dieses Reichs zu verschaffen. Seine Aufnahme in Ludwigs Staaten war glänzend, und reiche Schätze öffneten sich ihm in der frommen Mildtätigkeit der Franzosen. Das Gewicht von Bernhards Empfehlung, welches die französische Nation zu seinen Füßen geführt hatte, unterwarf ihm auch England, und der Deutsche Kaiser

Lothar ward ohne Mühe überzeugt, daß der Heilige Geist bei der Wahl des Innocentius den Vorsitz geführt habe. Eine persönliche Zusammenkunft mit diesem Kaiser zu Lüttich hatte die Folge, daß ihn Lothar an der Spitze einer kleinen Armee nach Rom zurückführte.

In dieser Stadt war Anaklet, der Gegenpapst, mächtig, Volk und Adel gefaßt, sich aufs hartnäckigste zu verteidigen. Jeder Palast, jede Kirche war Festung, jede Straße ein Schlachtfeld, alles Waffe, was das Ohngefähr der blinden Erbitterung darbot. Mit dem Schwert in der Faust mußte jeder Ausweg geöffnet werden, und Lothars schwaches Heer reichte nicht hin, eine Stadt zu stürmen, worin es sich wie in einem unermeßlichen Ozean verlor, wo die Häuser selbst gegen das Leben der verhaßten Fremdlinge bewaffnet waren. Es war gebräuchlich, die Kaiserkrönung in der Peterskirche zu vollziehen, und in Rom war alles heilig, was gebräuchlich war; aber die Peterskirche, wie die Engelsburg, hatte der Feind im Besitz, woraus keine so geringe Macht, als Lothar beisammen hatte, ihn verjagen konnte. Endlich nach langer Verzögerung willigte man ein, der Notwendigkeit zu weichen und im Lateran die Krönung zu verrichten.

Man erinnert sich, daß es die Sache des Papstes war, welche den Kaiser nach Italien führte; als der Beschützer, nicht als ein Flehender, forderte er eine Zeremonie, welche dieser Papst ohne *seinen* starken Arm nimmermehr hätte ausüben können. Nichtsdestoweniger behauptete Innocentius den ganzen Papstsinn eines Hildebrands, und mitten in dem rebellischen Rom, gleichsam hinter dem Schilde des Kaisers, der ihn gegen die mörderische Wut seiner Gegner verteidigte, gab er diesem Kaiser Gesetze. Der Vorgänger des Lothar hatte die ansehnliche Erbschaft, welche Mathilde, Markgräfin von Tuscien, dem römischen Stuhl vermacht hatte, als ein Reichslehen eingezogen, und Papst Calixtus II., um nicht aufs neue die Aussöhnung mit diesem Kaiser zu erschweren, hatte in dem Vergleich, der den Investiturstreit endigte, ganz von dieser geheimen Wunde geschwiegen. Diese Ansprüche des römischen Stuhls auf die Mathildische Erbschaft brachte Innocentius jetzt in Bewegung und bemühte sich

wenigstens, da er den Kaiser unerbittlich fand, diese anmaßliche Rechte der Kirche für die Zukunft in Sicherheit zu setzen. Er bestätigte ihm den Genuß der Mathildischen Güter auf dem Weg der Belehnung, ließ ihn dem römischen Stuhl einen förmlichen Lehenseid darüber schwören und sorgte dafür, daß diese Vasallenhandlung durch ein Gemälde verewigt wurde, welches dem kaiserlichen Namen in Italien nicht sehr rühmlich war.

Es war nicht der römische Boden, nicht der Anblick jener feierlichen Denkmäler, welche ihm die Herrschergröße Roms ins Gedächtnis bringen, wo etwa die Geister seiner Vorfahren zu seiner Erinnerung sprechen konnten, nicht die Zwang auflegende Gegenwart einer römischen Prälatenversammlung, welche Zeuge und Richter seines Betragens war, was dem Papst diesen standhaften Mut einflößte; auch als ein Flüchtling, auch auf deutscher Erde, hatte er diesen *römischen Geist* nicht verleugnet. Schon zu Lüttich, wo er in der Gestalt eines Flehenden vor dem Kaiser stand, wo er sich diesem Kaiser für eine noch frische Wohltat verpflichtet fühlte und eine zweite noch größere von ihm erwartete, hatte er ihn genötigt, eine bescheidene Bitte um Wiederherstellung des Investiturrechts zurückzunehmen, zu welcher der hilflose Zustand des Papstes dem Kaiser Mut gemacht hatte. Er hatte einem Erzbischof von Trier, ehe dieser noch von dem Kaiser mit dem zeitlichen Teil seines Amtes bekleidet war, die Einweihung erteilt, dem ausdrücklichen Sinn des Vertrags entgegen, der den Frieden des Deutschen Reichs mit der Kirche begründete. Mitten in Deutschland, wo er ohne Lothars Begünstigung keinen Schatten von Hoheit besaß, unterstand er sich, eines der wichtigsten Vorrechte dieses Kaisers zu kränken.

Aus solchen Zügen erkennt man den Geist, der den römischen Hof beseelte, und die unerschütterliche Festigkeit der Grundsätze, die jeder Papst, mit Hintansetzung aller persönlichen Verhältnisse, befolgen zu *müssen* sich gedrungen sah. Man sah Kaiser und Könige, erleuchtete Staatsmänner und unbeugsame Krieger im Drang der Umstände Rechte aufopfern, ihren Grundsätzen ungetreu werden

und der Notwendigkeit weichen; so etwas begegnete selten oder nie einem Papste. Auch wenn er im Elend umher irrte, in Italien keinen Fußbreit Landes, keine ihm holde Seele besaß und von der Barmherzigkeit der Fremdlinge lebte, hielt er standhaft über den Vorrechten seines Stuhls und der Kirche. Wenn jede andere politische Gemeinheit durch die persönlichen Eigenschaften derer, welchen ihre Verwaltung übertragen ist, zu gewissen Zeiten etwas gelitten hat und leidet, so war dieses kaum jemals der Fall bei der Kirche und ihrem Oberhaupt. So ungleich sich auch die Päpste in Temperament, Denkart und Fähigkeit sein mochten, so standhaft, so gleichförmig, so unveränderlich war ihre Politik. Ihre Fähigkeit, ihr Temperament, ihre Denkart schien in ihr Amt gar nicht einzufließen; ihre Persönlichkeit, möchte man sagen, zerfloß in ihrer Würde, und die Leidenschaft erlosch unter der dreifachen Krone. Obgleich mit jedem hinscheidenden Papste die Kette der Thronfolge abriß und mit jedem neuen Papste wieder frisch geknüpft wurde — obgleich kein Thron in der Welt so oft seinen Herrn veränderte, so stürmisch besetzt und so stürmisch verlassen wurde, so war dieses doch der einzige Thron in der christlichen Welt, der seinen Besitzer nie zu verändern schien, weil nur die Päpste starben, aber der Geist, der sie beseelte, unsterblich war.

Kaum hatte Lothar Italien den Rücken gewendet, als Innocentius aufs neue seinen Gegnern das Feld räumen mußte. Er floh in Begleitung des heiligen Bernhards nach Pisa, wo er den Gegenpapst und dessen Anhang auf einer Kirchenversammlung feierlich verfluchte. Dieses Anathem galt besonders dem König Roger von Sizilien, der Anaklets Sache mächtig unterstützte und durch seine reißenden Fortschritte im untern Italien den Mut dieser Partei nicht wenig erhöhte.

Da sich die Geschichte Siziliens und Neapels und der Normänner, seiner neuen Besitzer, mit der Geschichte dieses Jahrhunderts aufs genaueste verbindet, da uns Anna Komnena und Otto von Freisingen auf die normännischen Eroberungen aufmerksam gemacht haben, so ist es dem Zweck

dieser Abhandlung gemäß, auf den Ursprung dieser neuen Macht in Italien zu gehen und die Fortschritte derselben kürzlich zu verfolgen.

Die mittäglichen und westlichen Länder Europens hatten kaum angefangen, von den gewaltsamen Erschütterungen auszuruhen, wodurch sie ihre neue Gestalt empfingen, als der europäische Norden im neunten Jahrhundert aufs neue den Süden ängstigte. Aus den Inseln und Küstenländern, welche heutzutage dem dänischen Zepter huldigen, ergossen sich diese neuen Barbarenschwärme; Männer des Nordens, Normänner nannte man sie; ihre überraschende, schreckliche Ankunft beschleunigte und verbarg der westliche Ozean. Solange zwar der Herrschergeist Karls des Großen das fränkische Reich bewachte, ahnte man den Feind nicht, der die Sicherheit seiner Grenzen bedrohte. Zahlreiche Flotten hüteten jeden Hafen und die Mündung jedes Stroms; mit gleichem Nachdruck leistete sein starker Arm den arabischen Korsaren im Süden, und im Westen den Normännern Widerstand. Aber dieses beschützende Band, welches rings alle Küsten des fränkischen Reichs umschloß, löste sich unter seinen kraftlosen Söhnen, und gleich einem verheerenden Strom drang nun der wartende Feind in das bloßgegebene Land. Alle Anwohner der aquitanischen Küste erfuhren die Raubsucht dieser barbarischen Fremdlinge; schnell, wie aus der Erde gespien, standen sie da, und ebenso schnell entzog sie das unerreichbare Meer der Verfolgung. Kühnere Banden, denen die ausgeraubte Küste keine Beute mehr darbot, trieben in die Mündung der Ströme und erschreckten die ahnungslosen innern Provinzen mit ihrer furchtbaren Landung. Weggeführt ward alles, was Ware werden konnte; der pflugziehende Stier mit dem Pflüger, zahlreiche Menschenherden in eine hoffnungslose Knechtschaft geschleppt. Der Reichtum im innern Lande machte sie immer lüsterner, der schwache Widerstand immer kühner, und die kurzen Stillstände, welche sie den Einwohnern gönnten, brachten sie nur desto zahlreicher und desto gieriger zurück.

Gegen diesen immer sich erneuernden Feind war keine Hilfe von dem Throne zu hoffen, der selbst wankte, den

eine Reihe ohnmächtiger Schattenkönige, die unwürdige Nachkommenschaft Karls des Großen, entehrte. Anstatt des Eisens zeigte man den Barbaren Gold und setzte die ganze künftige Ruhe des Königreichs aufs Spiel, um eine kurze Erholung zu gewinnen. Die Anarchie des Lehenwesens hatte das Band aufgelöst, welches die Nation gegen einen gemeinschaftlichen Feind vereinigen konnte, und die Tapferkeit des Adels zeigte sich nur zum Verderben des Staats, den sie verteidigen sollte.

Einer der unternehmendsten Anführer der Barbaren, Rollo, hatte sich der Stadt Rouen bemächtigt und, entschlossen, seine Eroberungen zu behaupten, seinen Waffenplatz darin errichtet. Ohnmacht und dringende Not führten endlich Karln den Einfältigen, unter welchem Frankreich sich damals regierte, auf den glücklichen Ausweg, durch Bande der Dankbarkeit, der Verwandtschaft und der Religion sich diesen barbarischen Anführer zu verpflichten. Er ließ ihm seine Tochter zur Gemahlin, und zum Brautschatz das ganze Küstenland anbieten, welches den norrmännischen Verheerungen am meisten bloßgestellt war. Ein Bischof führte das Geschäft, und alles, was man von dem Norrmann dafür verlangte, war, daß er ein Christ werden sollte. Rollo rief seine Korsaren zusammen und überließ den Gewissensfall ihrer Beurteilung. Das Anerbieten war zu verführerisch, um nicht seinen nordischen Aberglauben daran zu wagen. Jede Religion war gleich gut, bei welcher man nur die Tapferkeit nicht verlernte. Die Größe des Gewinns brachte jede Bedenklichkeit zum Schweigen. Rollo empfing die Taufe, und einer seiner Gefährten wurde abgeschickt, der Zeremonie der Huldigung gemäß, bei dem König von Frankreich den Fußkuß zu verrichten.

Rollo verdiente es, der Stifter eines Staats zu sein; seine Gesetze bewirkten bei diesem Räubervolk eine bewundernswürdige Verwandlung. Die Korsaren warfen das Ruder weg, um den Pflug zu ergreifen, und die neue Heimat ward ihnen teuer, sobald sie angefangen hatten, darauf zu ernten. In dem gleichförmigen, sanften Takte des Landlebens verlor sich allmählich der Geist der Un-

ruhe und des Raubes, mit ihm die natürliche Wildheit dieses Volks. Die Normandie blühte unter Rollos Gesetzen, und ein barbarischer Eroberer mußte es sein, der die Nachkommen Karls des Großen ihren Vasallen widerstehen und ihre Völker beglücken lehrte. Seitdem Norrmänner Frankreichs westliche Küste bewachten, hatte es von keiner norrmännischen Landung mehr zu leiden, und die schimpfliche Auskunft der Schwäche ward eine Wohltat für das Reich.

Der kriegerische Geist der Norrmänner artete in ihrem neuen Vaterland nicht aus. Diese Provinz Frankreichs ward die Pflanzschule einer tapfern Jugend, und aus ihr gingen zu verschiedenen Zeiten zwei Heldenschwärme aus, die sich an entgegengesetzten Enden von Europa einen unsterblichen Namen machten und glänzende Reiche stifteten. Norrmännische Glücksritter zogen südostwärts, unterwarfen das untere Italien und die Insel Sizilien ihrer Herrschaft und gründeten hier eine Monarchie, welche Rom an der Tiber und Rom an dem Bosporus zittern machte. Ein norrmännischer Herzog war's, der Britannien eroberte.

Unter allen Provinzen Italiens waren Apulien, Kalabrien und die Insel Sizilien viele Jahrhunderte lang die beklagenswürdigsten gewesen. Hier unter dem glücklichsten Himmel Großgriechenlands, wo schon in den frühesten Zeiten griechische Kultur aufblühte, wo eine ergiebige Natur die hellenischen Pflanzungen mit freiwilliger Milde pflegte, dort auf der gesegneten Insel, wo die jugendlichen Staaten Agrigent, Gela, Leontium, Syrakus, Selinus, Himera in mutwilliger Freiheit sich brüsteten, hatten gegen Ende des ersten Jahrtausends Anarchie und Verwüstung ihren schrecklichen Thron aufgeschlagen. Nirgends, lehrt eine traurige Erfahrung, sieht man die Leidenschaften und Laster der Menschen ausgelassener toben, nirgends mehr Elend wohnen als in den glücklichen Gegenden, welche die Natur zu Paradiesen bestimmte. Schon in frühen Zeiten stellten Raubsucht und Eroberungsbegierde dieser gesegneten Insel nach; und sowie die schöpferische Wärme dieses Himmels die unglückliche Wirkung hatte, die abscheulichsten Geburten der Tyrannei an das Licht zu brüten, hatte selbst auch das

wohltätige Meer, welches diese Insel zum Mittelpunkt des Handels bestimmte, nur dazu dienen müssen, die feindseligen Flotten der Mamertiner, der Karthager, der Araber an ihre Küste zu tragen. Eine Reihe barbarischer Nationen hatte diesen einladenden Boden betreten. Die Griechen, aus Ober- und Mittelitalien durch Langobarden und Franken vertrieben, hatten in diesen Gegenden einen Schatten von Herrschaft gerettet. Bis nach Apulien hinab hatten sich die Langobarden verbreitet und arabische Korsaren mit dem Schwert in der Hand sich Wohnsitze darin errungen. Ein barbarisches Gemisch von Sprachen und Sitten, von Trachten und Gebräuchen, von Gesetzen und Religionen zeigte noch jetzt von ihrer verderblichen Gegenwart. Hier sah sich der Untertan nach dem langobardischen Gesetz, sein nächster Nachbar nach dem Justinianischen, ein dritter nach dem Koran gerichtet. Derselbe Pilger, der des Morgens gesättigt aus den Ringmauern eines Klosters ging, mußte des Abends die Mildtätigkeit eines Moslems in Anspruch nehmen. Die Nachfolger des heiligen Petrus hatten nicht gesäumt, ihren frommen Arm nach diesem gelobten Land auszustrecken; auch einige deutsche Kaiser die Hoheit des Kaisernamens in diesem Teile Italiens geltend gemacht und einen großen Distrikt desselben als Sieger durchzogen. Gegen Otto II. schlossen die Griechen mit den verabscheuten Arabern einen Bund, der diesem Eroberer sehr verderblich wurde. Kalabrien und Apulien traten nunmehr aufs neue unter griechische Hoheit zurück; aber aus den festen Schlössern, welche die Sarazenen in diesem Landstrich noch inne hatten, stürzten zuzeiten bewaffnete Scharen hervor, andere arabische Schwärme setzten aus dem angrenzenden Sizilien hinüber, welche Griechen und Lateiner ohne Unterschied beraubten. Von der fortwährenden Anarchie begünstigt, riß jeder an sich, was er konnte, und verband sich, je nachdem es sein Vorteil war, mit Mohammedanern, mit Griechen, mit Lateinern. Einzelne Städte, wie Gaeta und Neapel, regierten sich nach republikanischen Gesetzen. Mehrere langobardische Geschlechter genossen unter dem Schirm einer scheinbaren Abhängigkeit von dem römischen oder griechischen

Reich einer wahren Souveränität in Benevent, Capua, Salerno und andern Distrikten. Die Menge und Verschiedenheit der Oberherrn, der schnelle Wechsel der Grenze, die Entfernung und Ohnmacht des griechischen Kaiserhofs hielten dem straflosen Ungehorsam eine sichere Zuflucht bereit; Nationalunterschied, Religionshaß, Raubsucht, Vergrößerungsbegierde, durch kein Gesetz gezügelt, verewigten die Anarchie auf diesem Boden und nährten die Fackel eines immerwährenden Kriegs. Das Volk wußte heute nicht, wem es morgen gehorchen würde, und der Sämann war ungewiß, wem die Ernte gehörte.

Dies war der klägliche Zustand des untern Italiens im neunten, zehnten und elften Jahrhundert, während daß Sizilien unter arabischem Zepter einer ruhigeren Knechtschaft genoß. Der Geist der Wallfahrt, welche beim Ablauf des zehnten Jahrhunderts, der gedrohten Annäherung des Weltgerichts, in den Abendländern lebendig wurde, führte im Jahre 983 auch einige normännische Pilger, fünfzig oder sechzig an der Zahl, nach Jerusalem. Auf ihrer Heimkehr stiegen sie bei Neapel ans Land und erschienen zu Salerno, eben als ein arabisches Heer diese Stadt belagerte und die Einwohner damit beschäftigt waren, sich durch eine Geldsumme ihres Feindes zu entledigen.

Ungern genug hatten diese streitbaren Wallfahrer den Harnisch mit der Pilgertasche vertauscht; der alte Kriegsgeist ward bei dem kriegerischen Anblick lebendig. Tapfere Hiebe, auf die Häupter der Ungläubigen geführt, dünkten ihnen keine schlechtere Vorbereitung auf das Weltgericht zu sein als ein Pilgerzug nach dem Heiligen Grabe. Sie boten den belagerten Christen ihre müßige Tapferkeit an, und man errät leicht, daß die unverhoffte Hilfe nicht verschmäht ward. Von einer kleinen Anzahl Salernitaner begleitet, stürzt sich die kühne Schar bei Nachtzeit in das arabische Lager, wo man, auf keinen Feind gefaßt, in stolzer Sicherheit schwelgt. Alles weicht ihrer unwiderstehlichen Tapferkeit. Eilfertig werfen sich die Sarazenen in ihre Schiffe und geben ihr ganzes Lager preis. Salerno hatte seine Schätze gerettet und bereicherte sich noch mit dem

ganzen Raub der Ungläubigen — das Werk der Tapferkeit von sechzig normännischen Pilgern. Ein so wichtiger Dienst war der ausgezeichnetsten Dankbarkeit wert, und befriedigt von der Freigebigkeit des Fürsten zu Salerno, schiffte die Heldenschar nach Hause.

Das Abenteuer in Italien ward in der Heimat nicht verschwiegen. Neapels schöner Himmel und gesegnete Erde ward gerühmt, der nie geendigte Krieg auf diesem Boden, der dem Soldaten Beschäftigung und Ansehen, der Reichtum der Schwachen, der ihm Beute und Belohnung versprach. Mit begierigem Ohr horchte eine kriegerische Jugend. Das untere Italien sah in kurzer Zeit neue Haufen von Normännern landen, deren Tapferkeit ihre kleine Anzahl verbarg. Das milde Klima, das fette Land, die köstliche Beute waren unwiderstehliche Reizungen für ein Volk, das in seinen neuen Wohnsitzen und bei seiner neuen Lebensart das korsarische Gewerbe so schnell nicht verlernen konnte. Ihr Arm war jedem feil, der ihn dingen wollte; Fechtens wegen waren sie gekommen, gleichviel für *wessen* Sache sie fochten. Der griechische Untertan erwehrte sich mit dem Arme der Normänner einer tyrannischen Satrapenregierung; mit Hilfe der Normänner trotzten die langobardischen Fürsten den Ansprüchen des griechischen Hofs; Normänner stellten die Griechen selbst den Sarazenen entgegen. Lateiner und Griechen hatten ohne Unterschied Ursache, den Arm dieser Fremdlinge wechselsweise zu fürchten und zu preisen.

In Neapel hatte sich ein Herzog aufgeworfen, dem die Tapferkeit der Normänner gegen einen Fürsten von Capua große Dienste leistete. Diese nützlichen Ankömmlinge immer fester an sich zu knüpfen, ihren hilfreichen Arm stets in der Nähe zu wissen, schenkte er ihnen Landeigentum zwischen Capua und Neapel, auf welchem Boden sie im Jahre 1029 die Stadt Aversa erbauten — ihre erste feste Besitzung auf italienischer Erde, errungen durch Tapferkeit, aber nicht durch Gewalt, vielleicht die einzig gerechte, deren sie sich zu rühmen hatten.

Die normännischen Ankömmlinge mehren sich, sobald

eine landsmännische Stadt ihnen die gastfreien Tore öffnet. Drei Brüder, Wilhelm, der Eiserne Arm, Humfred und Drogon, beurlauben sich von neun andern Brüdern und ihrem Vater Tancred von Hauteville, um in der neuen Kolonie das Glück der Waffen zu versuchen. Nicht lange rastet ihre kriegerische Ungeduld. Der griechische Statthalter von Apulien beschließt eine Landung auf Sizilien, und die Tapferkeit der Gäste wird aufgefordert, die Gefahren dieses Feldzugs zu teilen. Ein sarazenisches Heer wird geschlagen, und sein Anführer fällt unter dem Eisernen Arm. Der kräftige Beistand der Normänner verspricht den Griechen die Wiedereroberung der ganzen Insel; ihr Undank gegen diese ihre Beschützer macht sie auch noch das wenige verlieren, was auf dem festen Lande Italiens noch ihre Herrschaft erkennt. Von dem treulosen Statthalter zur Rache gereizt, kehren die Normänner gegen ihn selbst die Waffen, welche kurz zuvor siegreich für ihn geführt worden waren. Die griechischen Besitzungen werden angegriffen, ganz Apulien von nicht mehr als vierhundert Normännern erobert. Mit barbarischer Redlichkeit teilt man sich in den unverhofften Raub. Ohne bei einem apostolischen Stuhl, ohne bei einem Kaiser in Deutschland oder Byzanz anzufragen, ruft die siegreiche Schar den Eisernen Arm zum Grafen von Apulien aus; jedem normännischen Streiter wird in dem eroberten Land irgendeine Stadt oder ein Dorf zur Belohnung.

Das unerwartete Glück der ausgewanderten Söhne Tancreds erweckte bald die Eifersucht der daheim gebliebenen. Der jüngste von diesen, Robert Guiscard (der Verschlagene), war herangewachsen, und die künftige Größe verkündigte sich seinem ahnenden Geist. Mit zween andern Brüdern machte er sich auf in das goldne Land, wo man mit dem Degen Fürstentümer angelt. Gerne erlaubten die deutschen Kaiser, Heinrich II. und III., diesem Heldengeschlechte, zu Vertreibung ihres verhaßtesten Feindes und zu Italiens Befreiung ihr Blut zu verspritzen. Gewonnen dünkte ihnen für das abendländische Reich, was für das morgenländische verloren war, und mit günstigem Auge sahen sie die tapfern Fremdlinge von dem Raube der Grie-

chen wachsen. Aber die Eroberungspläne der Normänner erweitern sich mit ihrer wachsenden Anzahl und ihrem Glück; der Griechen Meister, bezeigen sie Lust, ihre Waffen gegen die Lateiner zu kehren. So unternehmende Nachbarn beunruhigen den römischen Hof. Das Herzogtum Benevent, dem Papst Leo IX. erst kürzlich von Kaiser Heinrich III. zum Geschenke gegeben, wird von den Normännern bedroht. Der Papst ruft gegen sie den mächtigen Kaiser zu Hilfe, der zufrieden ist, diese kriegerischen Männer, die er nicht zu bezwingen hofft, in Vasallen des Reichs zu verwandeln, dem ihre Tapferkeit zur Vormauer gegen Griechen und Ungläubige dienen sollte. Leo IX. bedient sich gegen sie der nimmer fehlenden apostolischen Waffen. Der Fluch wird über sie ausgesprochen, ein heiliger Krieg wird gegen sie gepredigt, und der Papst hält die Gefahr für drohend genug, um mit seinen Bischöfen in eigner Person an der Spitze seines heiligen Heers gegen sie zu streiten. Die Normänner achten gleich wenig auf die Stärke dieses Heeres und auf die Heiligkeit seiner Anführer. Gewohnt in noch kleinerer Anzahl zu siegen, greifen sie unerschrocken an, die Deutschen werden niedergehauen, die Italiener zerstreut, die heilige Person des Papstes selbst fällt in ihre ruchlosen Hände. Mit tiefster Ehrfurcht wird dem Statthalter Petri von ihnen begegnet, und nicht anders als kniend nahen sie sich ihm, aber der Respekt seiner Überwinder kann seine Gefangenschaft nicht verkürzen.

Der Einnahme Apuliens folgte bald die Unterwerfung Kalabriens und des Gebietes von Capua. Die Politik des römischen Hofes, welche nach mehreren mißlungenen Versuchen dem Unternehmen entsagte, die Normänner aus ihren Besitzungen zu verjagen, verfiel endlich auf den weiseren Ausweg, von diesem Übel selbst für die römische Größe Nutzen zu ziehen. In einem Vergleich, der zu Amalfi mit Robert Guiscard zustande kam, bestätigte Papst Nikolaus II. diesem Eroberer den Besitz von Kalabrien und Apulien als päpstlicher Lehen, befreite sein Haupt von dem Kirchenbann und reichte ihm als oberster Lehensherr die Fahne. Wenn irgendeine Macht die Tapferkeit der Norr-

männer mit dem Geschenk dieser Fürstentümer belohnen konnte, so kam es doch keineswegs dem römischen Bischof zu, diese Großmut zu beweisen. Robert hatte kein Land weggenommen, das dem ersten Finder gehörte; von dem Griechischen oder, wenn man will, von dem Deutschen Reich waren die Provinzen abgerissen, welche er sich mit dem Schwert zugeeignet hatte. Aber von jeher haben die Nachfolger Petri in der Verwirrung geerntet. Die Lehensverbindung der Normänner mit dem römischen Hofe war für sie selbst und für diesen das vorteilhafteste Ereignis. Die Ungerechtigkeit ihrer Eroberungen bedeckte jetzt der Mantel der Kirche; die schwache, kaum fühlbare Abhängigkeit von dem apostolischen Stuhl entzog sich dem ungleich drückenderen Joche der deutschen Kaiser, und der Papst hatte seine furchtbarsten Feinde in treue Stützen seines Stuhls verwandelt.

In Sizilien teilten sich noch immer Sarazenen und Griechen, aber bald fing diese reiche Insel an, die Vergrößerungsbegierde der normännischen Eroberer zu reizen. Auch mit dieser beschenkte der Papst seine neuen Klienten, dem es bekanntlich nichts kostete, die Erdkugel mit neuen Meridianen zu durchschneiden und noch unentdeckte Welten auszuteilen. Mit der Fahne, welche der heilige Vater geweihet hatte, setzten die Söhne Tancreds, Guiscard und Roger, in Sizilien über und unterwarfen sich in kurzer Zeit die ganze Insel. Mit Vorbehalt ihrer Religion und Gesetze huldigten Griechen und Araber der normännischen Herrschaft, und die neue Eroberung wurde Rogern und seinen Nachkommen überlassen. Auf die Unterwerfung Siziliens folgte bald die Wegnahme von Benevent und Salerno und die Vertreibung des in der letzten Stadt regierenden Fürstenhauses, welches aber den kurzen Frieden mit der römischen Kirche unterbricht und zwischen Robert Guiscard und dem Papst einen heftigen Streit entzündet. Gregor VII., der gewalttätigste aller Päpste, kann einige normännische Edelleute, Vasallen und Nachbarn seines Stuhls, weder in Furcht setzen noch bezwingen. Sie trotzen seinem Bannfluch, dessen fürchterliche Wirkungen einen heldenmütigen und mächtigen

Kaiser zu Boden schlagen, und eben der herausfordernde Trotz, wodurch dieser Papst die Zahl seiner Feinde vergrößert und ihre Erbitterung unversöhnlich macht, macht ihm einen Freund in der Nähe desto wichtiger. Um Kaisern und Königen zu trotzen, muß er einem glücklichen Abenteurer in Apulien schmeicheln. Bald bedarf er in Rom selbst seines rettenden Arms. In der Engelsburg von Römern und Deutschen belagert, ruft er den Herzog von Apulien zu seinem Beistand herbei, der auch wirklich an der Spitze normännischer, griechischer und arabischer Vasallen das Haupt der lateinischen Christenheit frei macht. Gedrückt von dem Hasse seines ganzen Jahrhunderts, dessen Frieden seine Herrschsucht zerstörte, folgt eben dieser Papst seinen Errettern nach Neapel und stirbt zu Salerno unter dem Schutz von Hautevilles Söhnen.

Derselbe normännische Fürst, Robert Guiscard, der sich in Italien und Sizilien so gefürchtet machte, war das Schrecken der Griechen, die er in Dalmatien und Mazedonien angriff und selbst in der Nähe ihrer Kaiserstadt ängstigte. Die griechische Ohnmacht rief gegen ihn die Waffen und Flotten der Republik Venedig zu Hilfe, die durch die reißendsten Fortschritte dieser neuen italienischen Macht in ihren Träumen von Oberherrschaft des Adriatischen Meers fürchterlich aufgeschreckt worden. Auf der Insel Cephalenia setzte endlich, früher als sein Ehrgeiz, der Tod seinen Eroberungsplänen eine Grenze. Seine ansehnlichen Besitzungen in Griechenland, lauter Erwerbungen seines Degens, erbte sein Sohn Bohemund, Fürst von Tarent, der ihm an Tapferkeit nicht nachstand und ihn an Ehrsucht noch übertraf. Er war es, der den Thron der Komnener in Griechenland erschütterte, den Fanatismus der Kreuzfahrer den Entwürfen einer kalten Vergrößerungsbegierde listig dienen ließ, in Antiochien sich ein ansehnliches Fürstentum errang und allein von dem frommen Wahnsinne frei war, der die Fürsten des Kreuzheeres erhitzte. Die griechische Prinzessin Anna Komnena schildert uns Vater und Sohn als gewissenlose Banditen, deren ganze Tugend ihr Degen war; aber Robert und Bohemund waren die fürchterlichsten

Feinde ihres Hauses; ihr Zeugnis reichte also nicht hin, diese Männer zu verdammen. Eben diese Prinzessin kann es dem Robert nicht vergeben, daß er, ein bloßer Edelmann und Glücksritter, Vermessenheit genug besessen, seine Wünsche bis zu einer Verwandtschaftsverbindung mit dem regierenden Kaiserhause in Konstantinopel zu erheben. Immer bleibt es eine merkwürdige Erscheinung in der Geschichte, wie die Söhne eines unbegüterten Edelmanns in einer Provinz Frankreichs auf gut Glück aus ihrer Heimat auswandern und, durch nichts als ihren Degen unterstützt, ein Königreich zusammenrauben, Kaisern und Päpsten zugleich mit ihrem Arme und ihrem Verstande widerstehen und noch Kraft genug übrig haben, auswärtige Throne zu erschüttern.

Ein anderer Sohn Roberts, mit Namen Roger, war ihm in seinen kalabrischen und apulischen Besitzungen gefolgt; aber schon vierzig Jahre nach Roberts Tode erlosch sein Geschlecht. Die norrmännischen Staaten auf dem festen Lande wurden nunmehr von der Nachkommenschaft seines Bruders in Besitz genommen, welche in Sizilien blühte. Roger, Graf von Sizilien, nicht weniger tapfer als Guiscard, aber ebenso guttätig und milde, als dieser grausam und eigennützig war, hatte den Ruhm, seinen Nachkommen ein glorreiches Recht zu erfechten. Zu einer Zeit, wo die Anmaßungen der Päpste alle weltliche Gewalt zu verschlingen drohten, wo sie den Kaisern in Deutschland das Recht der Investituren entrissen und die Kirche von dem Staat gewaltsam abgetrennt hatten, behauptete ein norrmännischer Edelmann in Sizilien ein Regal, welches Kaiser hatten aufgeben müssen. Graf Roger drang dem römischen Stuhle für sich und seine Nachfolger in Sizilien die Bewilligung ab, auf seiner Insel die höchste Gewalt in geistlichen Dingen auszuüben. Der Papst war im Gedränge; um den deutschen Kaisern zu widerstehen, konnte er die Freundschaft der Norrmänner nicht entbehren. Er erwählte also den staatsklugen Ausweg, sich durch Nachgiebigkeit einen Nachbar zu verpflichten, welchen zu reizen allzu gefährlich war. Um aber zu verhindern, daß dieses zugestandene Recht ja nicht mit den

übrigen Regalien vermengt würde, um den Genuß desselben im Lichte einer päpstlichen Vergünstigung zu zeigen, erklärte der Papst den sizilianischen Fürsten zu seinem Legaten oder geistlichen Gewalthaber auf der Insel Sizilien. Rogers Nachfolger fuhren fort, dieses wichtige Recht unter dem Namen geborener Legaten des römischen Stuhls auszuüben, welches unter dem Namen der sizilianischen Monarchie von allen nachherigen Regenten dieser Insel behauptet ward.

Roger II., der Sohn des vorhergehenden, war es, der die ansehnlichen Staaten Apulien und Kalabrien seiner Grafschaft Sizilien einverleibte und sich dadurch im Besitz einer Macht erblickte, die ihm Kühnheit genug einflößte, sich in Palermo die königliche Krone aufzusetzen. Dazu war weiter nichts nötig als sein eigener Entschluß und eine hinlängliche Macht, ihn gegen jeden Widerspruch zu behaupten. Aber derselbe staatskluge Aberglaube, der seinen Vater und Oheim geneigt gemacht hatte, die Anmaßung fremder Länder durch den Namen einer päpstlichen Schenkung zu heiligen, bewog auch den Neffen und Sohn, seiner angemaßten Würde durch eben diese heiligende Hand die letzte Sanktion zu verschaffen. Die Trennung, welche damals in der Kirche ausgebrochen war, begünstigte Rogers Absichten. Er verpflichtete sich den Papst Anaklet, indem er die Rechtmäßigkeit seiner Wahl anerkannte und mit seinem Degen zu behaupten bereit war. Für diese Gefälligkeit bestätigte ihm der dankbare Prälat die königliche Würde und erteilte ihm die Belehnung über Capua und Neapel, die letzten griechischen Lehen auf italienischem Boden, welche Roger Anstalten machte zu seinem Reich zu schlagen. Aber er konnte sich den einen Papst nicht verpflichten, ohne sich in dem andern einen unversöhnlichen Feind zu erwecken. Auf seinem Haupte versammelt sich also jetzt der Segen des einen Papstes und der Fluch des andern; welcher von beiden Früchte tragen sollte — beruhte wahrscheinlich auf der Güte seines Degens.

Der neue König von Sizilien hatte auch seine ganze Klugheit und Tätigkeit nötig, um dem Sturm zu begegnen, der sich in den Abend- und Morgenländern wider ihn zu-

sammenzog. Nicht weniger als vier feindliche Mächte, unter denen einzeln genommen keine zu verachten war, hatten sich zu seinem Untergang vereinigt. Die Republik Venedig, welche schon ehemals wider Robert Guiscard Flotten in See geschickt und geholfen hatte, die griechischen Staaten gegen diesen Eroberer zu verteidigen, waffnete sich aufs neue gegen seinen Neffen, dessen furchtbare Seemacht ihr die Oberherrschaft auf dem Adriatischen Busen streitig zu machen drohte. Roger hatte diese kaufmännische Macht an ihrer empfindlichsten Seite angegriffen, da er ihr eine große Geldsumme an Waren wegnehmen ließ. Der griechische Kaiser Kalojohannes hatte den Verlust so vieler Staaten in Griechenland und Italien und noch die neuerliche Wegnahme von Neapel und Capua an ihm zu rächen. Beide Höfe von Konstantinopel und Venedig schickten nach Merseburg Abgeordnete an Kaiser Lothar, dem verhaßten Räuber ihrer Staaten einen neuen Feind in dem Oberhaupt des Deutschen Reichs zu erwecken. Papst Innocentius, an kriegerischer Macht zwar der schwächste unter allen Gegnern Rogers, war einer der furchtbarsten durch die Geschäftigkeit seines Hasses und durch die Waffen der Kirche, die ihm zu Gebote standen. Man überredete den Kaiser Lothar, daß das normännische Reich im untern Italien und die Anmaßung der sizilianischen Königswürde durch Roger mit der obersten Gerichtsbarkeit der Kaiser über diese Länder unverträglich seien, und daß es dem Nachfolger der Ottonen gebühre, der Verminderung des Reichs sich entgegenzusetzen.

So wurde Lothar veranlaßt, einen zweiten Marsch über die Alpen zu tun und gegen König Roger von Sizilien einen Feldzug zu unternehmen. Seine Armee war jetzt zahlreicher, die Blüte des deutschen Adels war mit ihm, und die Tapferkeit der Hohenstaufen kämpfte für seine Sache. Die lombardischen Städte, von jeher gewohnt, ihre Unterwürfigkeit nach der Stärke der Kriegsheere abzuwägen, mit welchen sich die Kaiser in Italien zeigten, huldigten seiner unwiderstehlichen Macht, und ohne Widerstand öffnete ihm die Stadt Mailand ihre Tore. Er hielt einen Reichstag in den Ronkalischen Feldern und zeigte den Italienern

ihren Oberherrn. Darauf teilte er sein Heer, dessen eine Hälfte unter der Anführung Herzog Heinrichs von Bayern in das Toskanische drang, die andere unter dem persönlichen Kommando des Kaisers, längs der adriatischen Seeküste, geraden Wegs gegen Apulien anrückte. Der griechische Hof und die Republik Venedig hatten Truppen und Geld zu dieser Kriegsrüstung hergeschossen. Zugleich ließ die Stadt Pisa, damals schon eine bedeutende Seemacht, eine kleine Flotte dieser Landarmee folgen, die feindlichen Seeplätze anzugreifen.

Jetzt schien es um die normännische Macht in Italien getan, und nicht ohne Teilnehmung sieht man das Gebäude, an welchem die Tapferkeit so vieler Helden gearbeitet, welches das Glück selbst so sichtbar in Schutz genommen hatte, sich zu seinem Untergang neigen. Glorreiche Erfolge krönen den ersten Anfang Lothars. Capua und Benevent müssen sich ergeben. Die apulischen Städte Trani und Bari werden erobert; die Pisaner bringen Amalfi, Lothar selbst die Stadt Salerno zur Übergabe. Eine Säule der normännischen Macht stürzt nach der andern, und von dem festen Lande Italiens vertrieben, bleibt dem neuen Könige nichts übrig, als in seinem Erbreich Sizilien eine letzte Zuflucht zu suchen.

Aber es war das Schicksal von Tancreds Geschlecht, daß die Kirche mit und ohne ihren Willen für sie arbeiten sollte. Kaum war Salerno erobert, so nimmt Innocentius diese Stadt als ein päpstliches Lehen in Anspruch, und ein lebhafter Zank entspinnt sich darüber zwischen diesem Papst und dem Kaiser. Ein ähnlicher Streit wird über Apulien rege, über welche Provinz man übereingekommen war einen Herzog zu setzen, dessen Belehnung, als das Zeichen der obersten Hoheit, Innocentius gleichfalls dem Kaiser Lothar streitig macht. Um einen dreißigtägigen verderblichen Streit zu beendigen, vereinigt man sich endlich in der sonderbaren Auskunft, daß beide, Kaiser und Papst, bei dem Belehnungsakt dieses Herzogs berechtigt sein sollten, zu gleicher Zeit die Hand an die Fahne zu legen, die dem Vasallen bei der Huldigungsfeierlichkeit von dem Lehensherrn übergeben ward.

Während dieses Zwiespalts ruhte der Krieg gegen Roger

oder ward wenigstens sehr lässig geführt, und dieser wachsame, tätige Fürst gewann Zeit, sich zu erholen. Die Pisaner, unzufrieden mit dem Papst und den Deutschen, führten ihre Flotte zurück; die Dienstzeit der Deutschen war zu Ende, ihr Geld verschwendet, und der feindselige Einfluß des neapolitanischen Himmels fing an, die gewohnte Verheerung in ihrem Lager anzurichten. Ihre immer lauter werdende Ungeduld rief den Kaiser aus den Armen des Sieges. Schneller noch, als sie gewonnen worden, gingen die meisten der gemachten Eroberungen nach seiner Entfernung verloren. Noch in Bononien mußte Lothar die niederschlagende Nachricht hören, daß Salerno sich an den Feind ergeben, daß Capua erobert und der Herzog von Neapel selbst zu den Normännern übergetreten sei. Nur Apulien wurde durch seinen neuen Herzog mit Hilfe eines zurückgebliebenen deutschen Korps standhaft behauptet, und der Verlust dieser Provinz war der Preis, um welchen Roger seine übrigen Länder gerettet sah.

Nachdem der normännische Papst Anaklet gestorben und Innocentius alleiniger Fürst der Kirche geworden war, hielt er im Lateran eine Kirchenversammlung, welche alle Dekrete des Gegenpapstes für nichtig erklärte und seinen Beschützer Roger abermals mit dem Bannfluch belegte. Innocentius zog auch, nach dem Beispiel des Leo, in Person gegen den sizilianischen Fürsten zu Felde, aber auch er mußte, wie sein Vorgänger, diese Verwegenheit mit einer gänzlichen Niederlage und dem Verlust seiner Freiheit bezahlen. Roger aber suchte als Sieger den Frieden mit der Kirche, der ihm um so nötiger war, da ihn Venedig und Konstantinopel mit einem neuen Angriff bedrohten. Er erhielt von dem gefangenen Papste die Belehnung über sein Königreich Sizilien; seine beiden Söhne wurden als Herzoge von Capua und Apulien anerkannt. Er selbst sowohl als diese mußten dem Papst den Vasalleneid leisten und sich zu einem jährlichen Tribut an die römische Kirche verstehen. Über die Ansprüche des Deutschen Reichs an diese Provinzen, um derentwillen doch Innocentius selbst den Kaiser wider Rogern bewaffnet hatte, wurde bei diesem Vergleiche ein tiefes Still=

schweigen beobachtet. So wenig konnten die römischen Kaiser auf die päpstliche Redlichkeit zählen, wenn man ihres Arms nicht benötigt war! Roger küßte den Pantoffel seines Gefangenen, führte ihn nach Rom zurück, und Friede war zwischen den Normännern und dem apostolischen Stuhl. Kaiser Lothar selbst hatte auf der Rückkehr nach Deutschland im Jahre 1137 in einer schlechten Bauernhütte zwischen dem Lech und dem Inn sein mühe- und ruhmvolles Leben geendigt.

Unfehlbar war der Plan dieses Kaisers gewesen, daß ihm sein Tochtermann, Herzog Heinrich von Bayern und Sachsen, auf dem Kaiserthron folgen sollte, wozu er wahrscheinlich noch bei seinen Lebzeiten Anstalten zu machen gesonnen gewesen war. Aber ehe er einen Schritt deswegen tun konnte, überraschte ihn der Tod.

Heinrich von Bayern hatte die Fürsten Deutschlands mit vielem Stolz behandelt und war ihnen auf dem italienischen Feldzug sehr gebieterisch begegnet. Auch jetzt, nach Lothars Tode, bemühte er sich nicht sehr um ihre Freundschaft und machte sie dadurch nicht geneigt, ihre Wahl auf ihn zu richten. Ganz anders betrug sich Konrad von Hohenstaufen, der den Zug nach Italien mitgemacht und auf demselben die Fürsten, besonders den Erzbischof von Trier, für sich einzunehmen gewußt hatte. Außerdem schwebte die kürzlich festgesetzte Wahlfreiheit des Deutschen Reichs den Fürsten noch zu lebhaft vor Augen, und alles kam jetzt darauf an, den geringsten Schein einer Rücksicht auf das Erbrecht bei der Kaiserwahl zu vermeiden. Heinrichs Verwandtschaft mit Lothar war also ein Beweggrund mehr, ihn bei der Wahl zu übergehen. Zu diesem allem kam noch die Furcht vor seiner überwiegenden Macht, welche, mit der Kaiserwürde vereinigt, die Freiheit des Deutschen Reichs zugrund richten konnte.

Jetzt also sah man auf einmal das Staatssystem der deutschen Fürsten umgeändert. Die welfische Familie, welcher Heinrich von Bayern angehörte, unter der vorigen Regierung erhoben, mußte jetzt wieder herabgesetzt werden, und das hohenstaufische Haus, unter der vorigen Regierung zurückgesetzt, sollte wieder die Oberhand gewinnen. Der Erz-

bischof von Mainz war eben gestorben, und die Wahl eines neuen Erzbischofs sollte der Wahl des Kaisers billig vorangehen, da der Erzbischof bei der Kaiserwahl eine Hauptrolle spielte. Weil aber zu fürchten war, daß das große Gefolge von sächsischen und bayrischen Bischöfen und weltlichen Vasallen, mit welchen Heinrich auf den Wahltag würde angezogen kommen, die Überlegenheit der Stimmen auf seine Seite neigen möchte, so eilte man — wenn es auch eine Unregelmäßigkeit kosten sollte — vor seiner Ankunft die Kaiserwahl zu beendigen. Unter der Leitung des Erzbischofs von Trier, der dem hohenstaufischen Hause vorzüglich hold war, kam diese in Koblenz zustande (1137): Herzog Konrad ward erwählt und empfing auch sogleich zu Aachen die Krone. So schnell hatte das Schicksal gewechselt, daß Konrad, den der Papst unter der vorigen Regierung mit dem Banne belegte, sich jetzt dem Tochtermann eben des Lothar vorgezogen sah, der für den römischen Stuhl doch soviel getan hatte. Zwar beschwerten sich Heinrich und alle Fürsten, welche bei der Wahl Konrads nicht zu Rat gezogen worden, laut über diese Unregelmäßigkeit; aber die allgemeine Furcht vor der Übermacht des welfischen Hauses und der Umstand, daß sich der Papst für Konrad erklärt hatte, brachte die Mißvergnügten zum Schweigen. Heinrich von Bayern, der die Reichsinsignien in Händen hatte, lieferte sie nach einem kurzen Widerstand aus.

Konrad sah ein, daß er dabei noch nicht stille stehen könne. Die Macht des welfischen Hauses war so hoch gestiegen, daß es ebenso gefährliche Folgen für die Ruhe des Reiches haben mußte, dieses mächtige Haus zum Feinde zu haben, als die Erhebung desselben zur Kaiserwürde für die ständische Freiheit gehabt haben würde. Neben einem Vasallen von dieser Macht konnte kein Kaiser ruhig regieren, und das Reich war in Gefahr, von einem bürgerlichen Kriege zerrissen zu werden. Man mußte also die Macht desselben wieder heruntersetzen, und dieser Plan wurde von Konrad III. mit Standhaftigkeit befolgt. Er lud den Herzog Heinrich nach Augsburg vor, um sich über die Klagen zu rechtfertigen, die das Reich gegen ihn habe.

Heinrich fand es bedenklich, zu erscheinen, und nach fruchtlosen Unterhandlungen erklärte ihn der Kaiser auf einem Hoftag zu Würzburg in die Reichsacht; auf einem andern zu Goslar wurden ihm seine beiden Herzogtümer Sachsen und Bayern abgesprochen.

Diese raschen Urteile wurden von ebenso frischer Tat begleitet. Bayern verlieh man dem Nachbar desselben, dem Markgrafen von Österreich; Sachsen wurde dem Markgrafen von Brandenburg, Albrecht, der Bär genannt, übergeben. Bayern gab Herzog Heinrich auch ohne Widerstand auf, aber Sachsen hoffte er zu retten. Ein kriegerischer, ihm ergebener Adel stand hier bereit, für seine Sache zu fechten, und weder Albrecht von Brandenburg noch der Kaiser selbst, der gegen ihn die Waffen ergriff, konnten ihm dieses Herzogtum entreißen. Schon war er im Begriff, auch Bayern wieder zu erobern, als ihn der Tod von seinen Unternehmungen abrief und die Fackel des Bürgerkriegs in Deutschland verlöschte. Bayern erhielt nun der Bruder und Nachfolger des Markgrafen Leopold von Österreich, Heinrich, der sich im Besitz dieses Herzogtums durch eine Heiratsverbindung mit der Witwe des verstorbenen Herzogs, einer Tochter Lothars, zu befestigen glaubte. Dem Sohn des Verstorbenen, der nachher unter dem Namen Heinrichs des Löwen berühmt ward, wurde das Herzogtum Sachsen zurückgegeben, wogegen er auf Bayern Verzicht tat. So beruhigte Konrad auf eine Zeitlang die Stürme, welche Deutschlands Ruhe gestört hatten und noch gefährlicher zu stören drohten — um in einen törichten Zug nach Jerusalem der herrschenden Schwachheit seines Jahrhunderts einen verderblichen Tribut zu bezahlen.

---

# Etwas über die erste Menschengesellschaft nach dem Leitfaden der mosaischen Urkunde.

1790.

## Übergang des Menschen zur Freiheit und Humanität.

An dem Leitbande des Instinkts, woran sie noch jetzt das vernunftlose Tier leitet, mußte die Vorsehung den Menschen in das Leben einführen und, da seine Vernunft noch unentwickelt war, gleich einer wachsamen Amme hinter ihm stehen. Durch Hunger und Durst zeigte sich ihm das Bedürfnis der Nahrung an; was er zu Befriedigung desselben brauchte, hatte sie in reichlichem Vorrat um ihn herum gelegt, und durch Geruch und Geschmack leitete sie ihn im Wählen. Durch ein sanftes Klima hatte sie seine Nacktheit geschont und durch einen allgemeinen Frieden um ihn her sein wehrloses Leben gesichert. Für die Erhaltung seiner Gattung war durch den Geschlechtstrieb gesorgt. Als Pflanze und Tier war der Mensch also vollendet. Auch seine Vernunft hatte schon von fern angefangen, sich zu entfalten. Weil nämlich die Natur noch für ihn dachte, sorgte und handelte, so konnten sich seine Kräfte desto leichter und ungehinderter auf die ruhige Anschauung richten, seine Vernunft, noch von keiner Sorge zerstreut, konnte ungestört an ihrem Werkzeuge, der Sprache, bauen und das zarte Gedankenspiel stimmen. Mit dem Auge eines Glücklichen sah er jetzt noch herum in der Schöpfung; sein frohes Gemüt faßte alle Erscheinungen uneigennützig und rein auf und legte sie rein und lauter in einem regen Gedächtnis nieder. Sanft und lachend war also der Anfang des Menschen, und dies mußte sein, wenn er sich zu dem Kampfe stärken sollte, der ihm bevorstand.

Setzen wir also, die Vorsehung wäre auf dieser Stufe mit ihm still gestanden, so wäre aus dem Menschen das glücklichste und geistreichste aller Tiere geworden — aber aus der Vormundschaft des Naturtriebs wär' er niemals getreten, frei und also moralisch wären seine Handlungen niemals geworden, über die Grenze der Tierheit wär' er

niemals gestiegen. In einer wollüstigen Ruhe hätte er eine ewige Kindheit verlebt — und der Kreis, in welchem er sich bewegt hätte, wäre der kleinstmöglichste gewesen, von der Begierde zum Genuß, vom Genuß zu der Ruhe und von der Ruhe wieder zur Begierde.

Aber der Mensch war zu ganz etwas anderm bestimmt, und die Kräfte, die in ihm lagen, riefen ihn zu einer ganz andern Glückseligkeit. Was die Natur in seiner Wiegenzeit für ihn übernommen hatte, sollte er jetzt selbst für sich übernehmen, sobald er mündig war. Er selbst sollte der Schöpfer seiner Glückseligkeit werden, und nur der Anteil, den er daran hätte, sollte den Grad dieser Glückseligkeit bestimmen. Er sollte den Stand der Unschuld, den er jetzt verlor, wieder aufsuchen lernen durch *seine Vernunft* und als ein freier, vernünftiger Geist dahin zurückkommen, wovon er als *Pflanze* und als eine Kreatur des Instinkts ausgegangen war; aus einem Paradies der Unwissenheit und Knechtschaft sollte er sich, wär' es auch nach späten Jahrtausenden, zu einem Paradies der Erkenntnis und der Freiheit hinauf arbeiten, einem solchen nämlich, wo er dem moralischen Gesetze in seiner Brust ebenso unwandelbar gehorchen würde, als er anfangs dem Instinkte gedient hatte, als die Pflanze und die Tiere diesem noch dienen. Was war also unvermeidlich? Was mußte geschehen, wenn er diesem weitgesteckten Ziel entgegenrücken sollte? Sobald seine Vernunft ihre ersten Kräfte nur geprüft hatte, verstieß ihn die Natur aus ihren pflegenden Armen, oder richtiger gesagt, er selbst, von einem Triebe gereizt, den er selbst noch nicht kannte, und unwissend, was er in diesem Augenblicke Großes tat, er selbst riß ab von dem leitenden Bande, und mit seiner noch schwachen Vernunft, von dem Instinkte nur von ferne begleitet, warf er sich in das wilde Spiel des Lebens, machte er sich auf den gefährlichen Weg zur moralischen Freiheit. Wenn wir also jene Stimme Gottes in Eden, die ihm den Baum der Erkenntnis verbot, in eine Stimme seines Instinktes verwandeln, der ihn von diesem Baume zurückzog, so ist sein vermeintlicher Ungehorsam gegen jenes göttliche Gebot nichts anderes als — ein Abfall von seinem Instinkte

— also erste Äußerung seiner Selbsttätigkeit, erstes Wagestück seiner Vernunft, erster Anfang seines moralischen Daseins. Dieser Abfall des Menschen vom Instinkte, der das moralische Übel zwar in die Schöpfung brachte, aber nur um das moralische Gute darin möglich zu machen, ist ohne Widerspruch die glücklichste und größte Begebenheit in der Menschengeschichte; von diesem Augenblick her schreibt sich seine Freiheit, hier wurde zu seiner Moralität der erste entfernte Grundstein gelegt. Der Volkslehrer hat ganz recht, wenn er diese Begebenheit als einen Fall des ersten Menschen behandelt und, wo es sich tun läßt, nützliche moralische Lehren daraus zieht; aber der Philosoph hat nicht weniger recht, der menschlichen Natur im großen zu diesem wichtigen Schritt zur Vollkommenheit Glück zu wünschen. Der erste hat recht, es einen Fall zu nennen — denn der Mensch wurde aus einem unschuldigen Geschöpf ein schuldiges, aus einem vollkommenen Zögling der Natur ein unvollkommenes moralisches Wesen, aus einem glücklichen Instrumente ein unglücklicher Künstler.

Der Philosoph hat recht, es einen Riesenschritt der Menschheit zu nennen, denn der Mensch wurde dadurch aus einem Sklaven des Naturtriebes ein freihandelndes Geschöpf, aus einem Automat ein sittliches Wesen, und mit diesem Schritt trat er zuerst auf die Leiter, die ihn nach Verlauf von vielen Jahrtausenden zur Selbstherrschaft führen wird. Jetzt wurde der Weg länger, den er zum Genuß nehmen mußte. Anfangs durfte er nur die Hand ausstrecken, um die Befriedigung sogleich auf die Begierde folgen zu lassen; jetzt aber mußte er schon Nachdenken, Fleiß und Mühe zwischen die Begierde und ihre Befriedigung einschalten. Der Friede war aufgehoben zwischen ihm und den Tieren. Die Not trieb sie jetzt gegen seine Pflanzungen, ja gegen ihn selbst an, und durch seine Vernunft mußte er sich Sicherheit und eine Überlegenheit der Kräfte, die ihm die Natur versagt hatte, künstlich über sie verschaffen: er mußte Waffen erfinden und seinen Schlaf durch feste Wohnungen vor diesem Feinde sicherstellen. Aber hier schon ersetzte ihm die Natur an Freuden des Geistes, was sie ihm an Pflanzengenüssen genommen hatte. Das

selbstgepflanzte Kraut überraschte ihn mit einer Schmackhaftigkeit, die er vorher nicht kennen gelernt hatte; der Schlaf beschlich ihn nach der ermüdenden Arbeit und unter selbstgebautem Dache süßer als in der trägen Ruhe seines Paradieses. Im Kampfe mit dem Tiger, der ihn anfiel, freute er sich seiner entdeckten Gliederkraft und List, und mit jeder überwundenen Gefahr konnte er sich selbst für das Geschenk seines Lebens danken.

Jetzt war er für das Paradies schon zu edel, und er kannte sich selbst nicht, wenn er im Drange der Not und unter der Last der Sorgen sich in dasselbe zurückwünschte. Ein innerer, ungeduldiger Trieb, der erwachte Trieb seiner Selbsttätigkeit, hätte ihn bald in seiner müßigen Glückseligkeit verfolgt und ihm die Freuden verekelt, die er sich nicht selbst geschaffen hatte. Er würde das Paradies in eine Wildnis verwandelt und dann die Wildnis zum Paradies gemacht haben. Aber glücklich für das Menschengeschlecht, wenn es keinen schlimmeren Feind zu bekämpfen gehabt hätte als die Trägheit des Ackers, den Grimm wilder Tiere und eine stürmische Natur! — Die Not drängte ihn, Leidenschaften wachten auf und waffneten ihn bald gegen seinesgleichen. Mit dem Menschen mußte er um sein Dasein kämpfen, einen langen, lasterreichen, noch jetzt nicht geendigten Kampf, aber in diesem Kampfe allein konnte er seine Vernunft und Sittlichkeit ausbilden.

## Häusliches Leben.

Die ersten Söhne, welche die Mutter der Menschen gebar, hatten vor ihren Eltern einen sehr wichtigen Vorteil voraus: sie wurden von Menschen erzogen. Alle Fortschritte, welche die letzteren durch sich selbst, und also weit langsamer, hatten tun müssen, kamen ihren Kindern zugut und wurden diesen schon in ihrem zärtesten Alter spielend und mit der Herzlichkeit elterlicher Liebe übergeben. Mit dem ersten Sohn also, der vom Weibe geboren war, fängt das große Werkzeug an, wirksam zu werden — das Werkzeug, durch welches das ganze Menschengeschlecht seine Bildung erhalten hat und

fortfahren wird zu erhalten — nämlich die Tradition oder die Überlieferung der Begriffe.

Die mosaische Urkunde verläßt uns hier und überspringt einen Zeitraum von fünfzehn und mehreren Jahren, um uns die beiden Brüder als schon erwachsen aufzuführen. Aber diese Zwischenzeit ist für die Menschengeschichte wichtig, und wenn die Urkunde uns verläßt, so muß die Vernunft die Lücke ergänzen.

Die Geburt eines Sohnes, seine Ernährung, Wartung und Erziehung vermehrten die Kenntnisse, Erfahrungen und Pflichten der ersten Menschen mit einem wichtigen Zuwachs, den wir sorgfältig aufzeichnen müssen.

Von den Tieren lernte die erste Mutter ohne Zweifel ihre notwendigste Mutterpflicht, sowie sie die Hilfsmittel bei der Geburt wahrscheinlich von der Not gelernt hatte. Die Sorgfalt für Kinder machte sie auf unzählige kleine Bequemlichkeiten aufmerksam, die ihr bis jetzt unbekannt gewesen; die Anzahl der Dinge, von denen sie Gebrauch machen lernte, vermehrte sich, und die Mutterliebe wurde sinnreich im Erfinden.

Bis jetzt hatten beide nur *ein* gesellschaftliches Verhältnis, nur *eine* Gattung von Liebe erkannt, weil jedes in dem anderen nur einen Gegenstand vor sich hatte. Jetzt lernten sie mit einem neuen Gegenstand eine neue Gattung von Liebe, ein neues moralisches Verhältnis kennen — *elterliche* Liebe. Dieses neue Gefühl von Liebe war von reinerer Art als das erste, es war ganz uneigennützig, da jenes erste bloß auf Vergnügen, auf wechselseitiges Bedürfnis des Umgangs gegründet gewesen war.

Sie betraten also mit dieser neuen Erfahrung schon eine höhere Stufe der Sittlichkeit — sie wurden veredelt.

Aber die elterliche Liebe, in welcher sich beide für ihr Kind vereinigten, bewirkte nun auch eine nicht geringe Veränderung in dem Verhältnis, worin sie bisher zueinander selbst gestanden hatten. Die Sorge, die Freude, die zärtliche Teilnahme, worin sie sich für den gemeinschaftlichen Gegenstand ihrer Liebe begegneten, knüpfte unter ihnen selbst neue und schönere Bande an. Jedes entdeckte bei dieser Gelegen-

heit in dem anderen neue sittlich schöne Züge, und eine jede solcher Entdeckungen erhöhte und verfeinerte ihr Verhältnis. Der Mann liebte in dem Weibe die Mutter, die Mutter seines geliebten Sohns. Das Weib ehrte und liebte in dem Mann den Vater, den Ernährer ihres Kindes. Das bloß sinnliche Wohlgefallen aneinander erhob sich zur Hochachtung, aus der eigennützigen Geschlechtsliebe erwuchs die schöne Erscheinung der ehelichen Liebe.

Bald wurden diese moralischen Erfahrungen mit neuen bereichert. Die Kinder wuchsen heran, und auch unter ihnen knüpfte sich allmählich ein zärtliches Band an. Das Kind hielt sich am liebsten zum Kinde, weil jedes Geschöpf sich in seinesgleichen nur liebet. An zarten unmerklichen Fäden erwuchs die Geschwisterliebe — eine neue Erfahrung für die ersten Eltern. Sie sahen nun ein Bild der Geselligkeit, des Wohlwollens zum erstenmal außer ihnen, sie erkannten ihre eigenen Gefühle, nur in einem jugendlicheren Spiegel, wieder.

Bis jetzt hatten beide, solange sie allein waren, nur in der Gegenwart und in der Vergangenheit gelebt, aber nun fing die ferne Zukunft an, ihnen Freuden zu zeigen. Sowie sie ihre Kinder neben sich aufwachsen sahen und jeder Tag eine neue Fähigkeit in diesen entwickelte, taten sich ihnen lachende Aussichten für die Zukunft auf, wenn diese Kinder nun einmal Männer und ihnen gleich werden würden — in ihren Herzen erwachte ein neues Gefühl, die Hoffnung. Welch ein unendliches Gebiet aber wird dem Menschen durch die Hoffnung geöffnet! Vorher hatten sie jedes Vergnügen nur einmal, nur in der Gegenwart genossen — in der Erwartung wurde jede künftige Freude mit zahlenloser Wiederholung voraus empfunden!

Als die Kinder nun wirklich heranreiften, welche Mannigfaltigkeit kam auf einmal in diese erste Menschengesellschaft! Jeder Begriff, den sie ihnen mitgeteilt hatten, hatte sich in jeder Seele anders gebildet und überraschte sie jetzt durch Neuheit. Jetzt wurde der Umlauf der Gedanken lebendig, das moralische Gefühl in Übung gesetzt und durch Übung entwickelt; die Sprache wurde schon reicher und malte schon be-

stimmter und wagte sich schon an feinere Gefühle; neue Erfahrungen in der Natur um sie her, neue Anwendungen der schon bekannten. Jetzt beschäftigte der Mensch ihre Aufmerksamkeit schon ganz. Jetzt war keine Gefahr mehr vorhanden, daß sie zur Nachahmung der Tiere herabsinken würden!

## Verschiedenheit der Lebensweise.

Der Fortschritt der Kultur äußerte sich schon bei der ersten Generation. Adam baute den Acker; einen seiner Söhne sehen wir schon einen neuen Nahrungszweig, die Viehzucht, ergreifen. Das Menschengeschlecht scheidet sich also hier schon in zwei verschiedene Konditionen, in Feldbauer und Hirten.

Bei der Natur ging der erste Mensch in die Schule, und ihr hat er alle nützlichen Künste des Lebens abgelernt. Bei einer aufmerksamen Betrachtung konnte ihm die Ordnung nicht lange verborgen bleiben, nach welcher die Pflanzen sich wieder erzeugen. Er sah die Natur selbst säen und begießen, sein Nachahmungstrieb erwachte, und bald spornte ihn die Not, der Natur seinen Arm zu leihen und ihrer freiwilligen Ergiebigkeit durch Kunst nachzuhelfen.

Man muß aber nicht glauben, daß der erste Anbau gleich Getreidebau gewesen, wozu schon sehr große Zurüstungen nötig sind, und es ist dem Gang der Natur gemäß, stets von dem Einfacheren zu dem Zusammengesetzteren fortzuschreiten. Wahrscheinlich war der Reis eines der ersten Gewächse, die der Mensch bauete; die Natur lud ihn dazu ein; denn der Reis wächst in Indien wild, und die ältesten Geschichtschreiber sprechen von dem Reisbau als einer der ältesten Arten des Feldbaues. Der Mensch bemerkte, daß bei einer anhaltenden Dürre die Pflanzen ermatteten, nach einem Regen aber sich schnell wieder erholten. Er bemerkte ferner, daß da, wo ein übertretender Strom einen Schlamm zurückgelassen, die Fruchtbarkeit größer war. Er benutzte diese beiden Entdeckungen, er gab seinen Pflanzungen einen künstlichen Regen und brachte Schlamm auf seinen Acker, wenn kein Fluß in der Nähe war, der ihm solchen geben konnte. Er lernte düngen und begießen.

Schwerer scheint der Schritt zu sein, den er zum Gebrauch der Tiere machte: aber auch hier fing er, wie überall, bei dem Natürlichen und Unschuldigen zuerst an; und er begnügte sich vielleicht viele Menschenalter lang mit der Milch des Tiers, ehe er Hand an dessen Leben legte. Ohne Zweifel war es die Muttermilch, die ihn zu dem Versuche einlud, sich der Tiermilch zu bedienen. Nicht sobald aber hatte er diese neue Nahrung kennen lernen, als er sich ihrer auf immer versicherte. Um diese Speise jederzeit bereit und im Vorrat zu haben, durfte es nicht dem Zufall überlassen werden, ob ihm dieser gerade, wenn er hungerte, ein solches Tier entgegenführen wollte. Er verfiel also darauf, eine gewisse Anzahl solcher Tiere immer um sich zu versammeln, er verschaffte sich eine Herde; diese mußte er aber unter denjenigen Tieren suchen, die gesellig leben, und er mußte sie aus dem Stande wilder Freiheit in den Stand der Dienstbarkeit und friedlichen Ruhe versetzen, d. i. er mußte sie zähmen. Ehe er sich aber an diejenigen wagte, die von wilderer Natur und ihm an natürlichen Waffen und Kräften überlegen waren, versuchte er es zuerst mit denjenigen, denen er selbst an Kraft überlegen war, und welche von Natur weniger Wildheit besaßen. Er hütete also früher Schafe, als er Schweine, Ochsen und Pferde hütete.

Sobald er seinen Tieren ihre Freiheit geraubt hatte, war er in die Notwendigkeit gesetzt, sie selbst zu ernähren und für sie zu sorgen. So wurde er also zum Hirten, und solange die Gesellschaft noch klein war, konnte die Natur seiner kleinen Herde Nahrung im Überfluß darbieten. Er hatte keine andere Mühe, als die Weide aufzusuchen und sie, wenn sie abgeweidet war, mit einer anderen zu vertauschen. Der reichste Überfluß lohnte ihm für diese leichte Beschäftigung, und der Ertrag seiner Arbeit war keinem Wechsel weder der Jahreszeit noch der Witterung unterworfen. Ein gleichförmiger Genuß war das Los des Hirtenstandes, Freiheit und ein fröhlicher Müßiggang sein Charakter.

Ganz anders verhielt es sich mit dem Feldbauer. Sklavisch war dieser an den Boden, den er bepflanzt hatte, gebunden, und mit der Lebensart, die er ergriff, hatte er jede

Freiheit seines Aufenthalts aufgegeben. Sorgfältig mußte er sich nach der zärtlichen Natur des Gewächses richten, das er zog, und dem Wachstum desselben durch Kunst und Arbeit zu Hilfe kommen, wenn der andere seine Herde selbst für sich sorgen ließ. Mangel an Werkzeugen machte ihm anfänglich jede Arbeit schwerer, und doch war er ihr mit zwei Händen kaum gewachsen. Wie mühsam mußte seine Lebensart sein, ehe die Pflugschar sie ihm erleichterte, ehe er den gebändigten Stier zwang, die Arbeit mit ihm zu teilen!

Das Aufreißen des Erdreichs, Aussaat und Wässerung, die Ernte selbst, wie viele Arbeiten erforderte dieses alles! Und welche Arbeit erst nach der Ernte, bis die Frucht seines Fleißes so weit gebracht war, von ihm genossen zu werden! Wie oft mußte er sich gegen wilde Tiere, die sie anfielen, für seine Pflanzungen wehren, sie hüten oder verzäunen, oft vielleicht gar mit Gefahr seines Lebens dafür kämpfen! Und wie unsicher war ihm dabei noch immer die Frucht seines Fleißes, in die Gewalt der Witterung und der Jahreszeit gegeben! Ein übertretender Strom, ein fallender Hagel war genug, sie ihm am Ziele noch zu rauben und ihn dem härtesten Mangel auszusetzen. Hart also, ungleich und zweifelhaft war das Los des Ackermanns gegen das gemächliche, ruhige Los des Hirten, und seine Seele mußte in einem durch so viele Arbeit gehärteten Körper verwildern.

Fiel es ihm nun ein, dieses harte Schicksal mit dem glücklichen Leben des Hirten zu vergleichen, so mußte ihm diese Ungleichheit auffallen, er mußte — nach seiner sinnlichen Vorstellungsart — jenen für einen vorgezogenen Günstling des Himmels halten.

Der Neid erwachte in seinem Busen; diese unglückliche Leidenschaft mußte bei der ersten Ungleichheit unter Menschen erwachen. Mit Scheelsucht blickte er jetzt den Segen des Hirten an, der ihm ruhig gegenüber im Schatten weidete, wenn ihn selbst die Sonnenhitze stach und die Arbeit ihm den Schweiß aus der Stirne preßte. Die sorglose Fröhlichkeit des Hirten tat ihm wehe. Er haßte ihn wegen seines Glücks und verachtete ihn seines Müßiggangs wegen. So bewahrte er einen stillen Unwillen gegen ihn in seinem Herzen, der bei dem

nächsten Anlaß in Gewalttätigkeit ausbrechen mußte. Dieser Anlaß aber konnte nicht lange ausbleiben. Die Gerechtsame eines jeden hatte zu dieser Zeit noch keine bestimmte Grenzen, und keine Gesetze waren noch vorhanden, die das Mein und Dein auseinander gesetzt hätten. Jeder glaubte noch einen gleichen Anspruch auf die ganze Erde zu haben, denn die Verteilung in Eigentum sollte erst durch eintretende Kollisionen herbeigeführt werden. Gesetzt nun, der Hirte hatte alle Gegenden umher mit seiner Herde aufgeweidet und fühlte doch auch keine Lust dazu, sich weit von der Familie in fernen Gegenden zu verlieren — was tat er also? worauf mußte er natürlicherweise verfallen? Er trieb seine Herde in die Pflanzungen des Ackermanns oder ließ es wenigstens geschehen, daß sie selbst diesen Weg nahm. Hier war reicher Vorrat für seine Schafe, und kein Gesetz war noch da, es ihm zu wehren. Alles, wonach er greifen konnte, war sein — so räsonierte die kindische Menschheit.

Jetzt also zum erstenmal kam der Mensch in Kollision mit dem Menschen; an die Stelle der wilden Tiere, mit denen es der Ackermann bis jetzt zu tun gehabt hatte, trat nun der Mensch. Dieser erschien jetzt gegen ihn als ein feindseliges Raubtier, das seine Pflanzungen verwüsten wollte. Kein Wunder, daß er ihn auf eben die Art empfing, wie er das Raubtier empfangen hatte, dem der Mensch jetzt nachahmte. Der Haß, den er schon lange Jahre in seiner Brust herumgetragen hatte, wirkte mit, ihn zu erbittern; und ein mörderischer Schlag mit der Keule rächte ihn auf einmal an dem langen Glück seines beneideten Nachbars.

So traurig endigte die erste Kollision der Menschen.

## Aufgehobene Standesgleichheit.

Einige Worte der Urkunde lassen uns schließen, daß die Polygamie in jenen frühen Zeiten etwas Seltenes, und also damals schon Herkommen gewesen sei, sich in Ehen einzuschränken und mit einer Gattin zu begnügen. Ordentliche Ehen aber scheinen schon eine gewisse Sittlichkeit und Verfeinerung anzuzeigen, die man in jenen frühen Zeiten kaum erwarten sollte. Meistens gelangen die Menschen nur

durch die Folgen der Unordnung zu Einführung der Ordnung, und Gesetzlosigkeit führt gewöhnlich erst zu Gesetzen.

Diese Einführung ordentlicher Ehen scheint also nicht sowohl auf Gesetzen als auf dem Herkommen beruht zu haben. Der erste Mensch konnte nicht anders als in der Ehe leben, und das Beispiel des ersten hatte für den zweiten schon einige Kraft des Gesetzes. Mit einem einzigen Paar hatte das Menschengeschlecht angefangen. Die Natur hatte also ihren Willen in diesem Beispiel gleichsam verkündigt.

Nimmt man also an, daß in den allerersten Zeiten das Verhältnis der Anzahl zwischen beiden Geschlechtern gleich gewesen sei, so ordnete schon die Natur, was der Mensch nicht geordnet hätte. Jeder nahm nur eine Gattin, weil nur eine für ihn übrig war.

Wenn sich nun endlich in der Anzahl beider Geschlechter auch ein merkliches Mißverhältnis zeigte und Wahlen stattfanden, so war diese Ordnung durch Observanz einmal befestigt, und niemand wagte es so leicht, die Weise der Väter durch eine Neuerung zu verletzen.

Ebenso wie die Ordnung der Ehen richtete sich auch ein gewisses natürliches Regiment in der Gesellschaft von selbst ein. Das väterliche Ansehen hatte die Natur gegründet, weil sie das hilflose Kind von dem Vater abhängig machte und es vom zarten Alter an gewöhnte, seinen Willen zu ehren. Diese Empfindung mußte der Sohn sein ganzes Leben hindurch beibehalten. Wurde er nun auch selbst Vater, so konnte sein Sohn denjenigen nicht ohne Ehrfurcht ansehen, dem er von seinem Vater so ehrerbietig begegnet sah, und stillschweigend mußte er dem Vater seines Vaters ein höheres Ansehen zugestehen. Dieses Ansehen des Stammherrn mußte sich in gleichem Grade mit jeder Vermehrung der Familie und mit jeder höheren Stufe seines Alters vermehren, und die größere Erfahrenheit, die Frucht eines so langen Lebens, mußte ihm ohnehin über jeden, der jünger war, eine natürliche Überlegenheit geben. In jeder strittigen Sache war der Stammherr also die letzte Instanz, und durch die lange Beobachtung dieses Gebrauches gründete sich endlich eine natürliche sanfte Obergewalt, die Patriarchenregierung, welche

aber die allgemeine Gleichheit darum nicht aufhob, sondern vielmehr befestigte.

Aber diese Gleichheit konnte nicht immer Bestand haben. Einige waren weniger arbeitsam, einige weniger von dem Glück und ihrem Erdreich begünstigt, einige schwächlicher geboren als die anderen; es gab also Starke und Schwache, Herzhafte und Verzagte, Wohlhabende und Arme. Der Schwache und Arme mußte bitten, der Wohlhabende konnte geben und versagen. Die Abhängigkeit der Menschen von Menschen fing an.

Die Natur der Dinge hatte es einführen müssen, daß das hohe Alter von der Arbeit befreite und der Jüngling für den Greis, der Sohn für den grauen Vater die Geschäfte übernahm. Bald wurde diese Pflicht der Natur von der Kunst nachgeahmt. Manchem mußte der Wunsch aufsteigen, die bequeme Ruhe des Greisen mit den Genüssen des Jünglings zu verbinden und sich künftig jemand zu verschaffen, der für ihn die Dienste eines Sohnes übernähme. Sein Auge fiel auf den Armen oder Schwächeren, der seinen Schutz aufforderte oder seinen Überfluß in Anspruch nahm. Der Arme und Schwache bedurfte seines Beistandes, er hingegen brauchte den Fleiß des Armen. Das eine also wurde die Bedingung des anderen. Der Arme und Schwache diente und empfing, der Starke und Reiche gab und ging müßig.

Der erste Unterschied der Stände! Der Reiche wurde reicher durch des Armen Fleiß; seinen Reichtum zu vermehren, vermehrte er also die Zahl seiner Knechte; viele also sah er um sich, die minder glücklich als er waren, viele hingen von ihm ab. Der Reiche fühlte sich und wurde stolz. Er fing an, die Werkzeuge seines Glückes mit Werkzeugen seines Willens zu verwechseln. Die Arbeit vieler kam ihm, dem einzigen, zugute; also schloß er, diese vielen seien des einzigen wegen da — er hatte nur einen kleinen Schritt zum Despoten.

Der Sohn des Reichen fing an, sich besser zu dünken als die Söhne von seines Vaters Knechte. Der Himmel hatte ihn mehr begünstigt als diese; er war dem Himmel also lieber. Er nannte sich Sohn des Himmels, wie wir Günst-

linge des Glücks Söhne des Glücks nennen. Gegen ihn, den Sohn des Himmels, war der Knecht nur ein Menschensohn. Daher in der Genesis der Unterschied zwischen Kindern Elohims und Kindern der Menschen.

Das Glück führte den Reichen zum Müßiggang, der Müßiggang führte ihn zur Lüsternheit und endlich zum Laster. Sein Leben auszufüllen, mußte er die Zahl seiner Genüsse vermehren; schon reichte das gewöhnliche Maß der Natur nicht mehr hin, den Schwelger zu befriedigen, der in seiner trägen Ruhe auf Ergötzungen sann.

Er mußte alles besser und alles in reicherem Maße haben als der Knecht. Der Knecht begnügte sich noch mit einer Gattin. Er erlaubte sich mehrere Weiber. Immerwährender Genuß stumpft aber ab und ermüdet. Er mußte darauf denken, ihn durch künstliche Reize zu erheben. Ein neuer Schritt. Er nahm nicht mehr vorlieb mit dem, was den sinnlichen Trieb nur befriedigte; er wollte in einen Genuß mehrere und feinere Freuden gelegt haben. Erlaubte Vergnügungen sättigten ihn nicht mehr; seine Begierde verfiel nun auf heimliche. Das Weib allein reizte ihn nicht mehr. Er verlangte jetzt schon Schönheit von ihr.

Unter den Töchtern seiner Knechte entdeckte er schöne Weiber. Sein Glück hatte ihn stolz gemacht; Stolz und Sicherheit machten ihn trotzig. Er überredete sich leicht, daß alles sein sei, was seinen Knechten gehöre. Weil ihm alles hinging, so erlaubte er sich alles. Die Tochter seines Knechts war ihm zur Gattin zu niedrig; aber zur Befriedigung seiner Lüste war sie doch zu gebrauchen. Ein neuer, wichtiger Schritt der Verfeinerung zur Verschlimmerung.

Sobald aber nun das Beispiel einmal gegeben war, so mußte die Sittenverderbnis bald allgemein werden. Je weniger Zwangsgesetze sie nämlich vorfand, die ihr hätten Einhalt tun können, je näher die Gesellschaft, in welcher diese Sittenlosigkeit aufkam, noch dem Stande der Unschuld war, desto reißender mußte sie sich verbreiten.

Das Recht des Stärkeren kam auf, Macht berechtigte zur Unterdrückung, und zum erstenmal zeigen sich Tyrannen.

Die Urkunde gibt sie als Söhne der Freude an, als die

unechten Kinder, die in gesetzwidriger Vermischung erzeugt wurden. Kann man dieses für buchstäblich wahr halten, so liegt eine große Feinheit in diesem Zug, die man meines Wissens noch nicht auseinandergesetzt hat. Diese Bastardsöhne erbten den Stolz des Vaters, aber nicht seine Güter. Vielleicht liebte sie der Vater und zog sie bei seinen Lebzeiten vor, aber von seinen rechtmäßigen Erben wurden sie ausgeschlossen und vertrieben, sobald er tot war. Hinausgestoßen aus einer Familie, der sie durch einen unrechten Weg aufgedrungen worden, sahen sie sich verlassen und einsam in der weiten Welt, sie gehörten niemanden an, und nichts gehörte ihnen; damals aber war keine andere Lebensweise in der Welt, als man mußte entweder Herr oder eines Herren Knecht sein.

Ohne das erste zu sein, dünkten sie sich zu dem letzteren zu stolz; auch waren sie zu bequem erzogen, um dienen zu lernen. Was sollten sie also tun? Der Dünkel auf ihre Geburt und feste Glieder war alles, was ihnen geblieben war; nur die Erinnerung an ehemaligen Wohlstand, und ein Herz, das auf die Gesellschaft erbittert war, begleitete sie ins Elend. Der Hunger machte sie zu Räubern, und Räuberglück zu Abenteurern, endlich gar zu Helden.

Bald wurden sie dem friedlichen Feldbauer, dem wehrlosen Hirten fürchterlich und erpreßten von ihm, was sie wollten. Ihr Glück und ihre Siegestaten machten sie weit umher berüchtigt, und der bequeme Überfluß dieser neuen Lebensweise mochte wohl mehrere zu ihrer Bande schlagen. So wurden sie gewaltig, wie die Schrift sagt, und berühmte Leute.

Diese überhandnehmende Unordnung in der ersten Gesellschaft würde sich endlich wahrscheinlich mit Ordnung geendigt und die einmal aufgehobene Gleichheit unter den Menschen von dem patriarchalischen Regiment zu Monarchien geführt haben — einer dieser Abenteurer, mächtiger und kühner als die andern, würde sich zu ihrem Herrn aufgeworfen, eine feste Stadt gebaut und den ersten Staat gegründet haben — aber diese Erscheinung kam dem Wesen, das das Schicksal der Welt lenkt, noch zu frühe, und eine

fürchterliche Naturbegebenheit hemmte plötzlich alle Schritte, welche das Menschengeschlecht zu seiner Verfeinerung zu tun im Begriff war.

## Der erste König.

Asien, durch die Überschwemmung von seinen menschlichen Bewohnern verlassen, mußte bald wilden Tieren zum Raub werden, die sich auf einem so fruchtbaren Erdreich, als auf die Überschwemmung folgte, schnell und in großer Anzahl vermehrten und ihre Herrschaft da ausbreiteten, wo der Mensch zu schwach war, ihr Einhalt zu tun. Jeder Strich Landes also, den das neue Menschengeschlecht bebaute, mußte den wilden Tieren erst abgerungen und mit List und Gewalt ferner gegen sie verteidigt werden. Unser Europa ist jetzt von diesen wilden Bewohnern gereinigt, und kaum können wir uns einen Begriff von dem Elend machen, das jene Zeiten gedrückt hat; aber wie fürchterlich diese Plage gewesen sein müsse, lassen uns, außer mehreren Stellen der Schrift, die Gewohnheiten der ältesten Völker und besonders der Griechen schließen, die den Bezwingern wilder Tiere Unsterblichkeit und die Götterwürde zuerkannt haben.

So wurde der Thebaner Ödipus König, weil er die verheerende Sphinx ausgerottet; so erwarben sich Perseus, Herkules, Theseus und viele andere ihren Nachruhm und ihre Apotheose. Wer also an Vertilgung dieser allgemeinen Feinde arbeitete, war der größte Wohltäter der Menschen, und um glücklich darin zu sein, mußte er auch wirklich seltene Gaben in sich vereinigen. Die Jagd gegen diese Tiere war, ehe der Krieg unter Menschen selbst zu wüten begann, das eigentliche Werk der Helden. Wahrscheinlich wurde diese Jagd in großen Haufen angestellt, die immer der Tapferste anführte, derjenige nämlich, dem sein Mut und sein Verstand eine *natürliche* Überlegenheit über die anderen verschafften. Dieser gab dann zu den wichtigsten dieser Kriegstaten seinen Namen, und dieser Name lud viele Hunderte ein, sich zu seinem Gefolge zu schlagen, um unter ihm Taten der Tapferkeit zu tun. Weil diese Jagden nach gewissen planmäßigen Dispositionen vorgenommen werden mußten, die der An-

führer entwarf und dirigierte, so setzte er sich dadurch stillschweigend in den Besitz, den übrigen ihre Rollen zuzuteilen und *seinen* Willen zu dem ihrigen zu machen. Man wurde unvermerkt gewohnt, ihm Folge zu leisten und sich seinen besseren Einsichten zu unterwerfen. Hatte er sich durch Taten persönlicher Tapferkeit, durch Kühnheit der Seele und Stärke des Arms hervorgetan, so wirkten Furcht und Bewunderung zu seinem Vorteil, daß man sich zuletzt blindlings seiner Führung unterwarf. Entstanden nun Zwistigkeiten unter seinen Jagdgenossen, die unter einem so zahlreichen rohen Jägerschwarm nicht lange ausbleiben konnten, so war er, den alle fürchteten und ehrten, der natürlichste Richter des Streits, und die Ehrfurcht und Furcht vor seiner persönlichen Tapferkeit war genug, seinen Aussprüchen Kraft zu geben. So wurde aus einem Anführer der Jagden schon ein Befehlshaber und Richter.

Wurde der Raub nun geteilt, so mußte billigerweise die größere Portion ihm, dem Anführer, zufallen, und da er solche für sich selbst nicht verbrauchte, so hatte er etwas, womit er sich andere verbinden und sich also Anhänger und Freunde erwerben konnte. Bald sammelte sich eine Anzahl der Tapfersten, die er immer durch neue Wohltaten zu vermehren suchte, um seine Person, und unvermerkt hatte er sich eine Art von *Leibwache*, eine Schar von Mamelucken, daraus gebildet, die seine Anmaßungen mit wildem Eifer unterstützte und jeden, der sich ihm widersetzen mochte, durch ihre Anzahl in Schrecken setzte.

Da seine Jagden allen Gutsbesitzern und Hirten, deren Grenzen er dadurch von verwüstenden Feinden reinigte, nützlich wurden, so mochte ihm anfänglich ein freiwilliges Geschenk in Früchten des Feldes und der Herde für diese nützliche Mühe gereicht worden sein, das er sich in der Folge als einen verdienten Tribut fortsetzen ließ und endlich als eine Schuld und als eine pflichtmäßige Abgabe erpreßte. Auch diese Erwerbungen verteilte er unter die Tüchtigsten seines Haufens und vergrößerte dadurch immer mehr die Zahl seiner Kreaturen. Weil ihn seine Jagden öfters durch Flur und Felder führten, die bei diesen Durchzügen Schaden litten, so fanden

es viele Gutsbesitzer für gut, diese Last durch ein freiwilliges Geschenk abzukaufen, welches er gleichfalls nachher von allen anderen, denen er hätte schaden können, einforderte. Durch solche und ähnliche Mittel vermehrte er seinen Reichtum und durch diesen — seinen Anhang, der endlich zu einer kleinen Armee anwuchs, die um so fürchterlicher war, weil sie sich im Kampf mit dem Löwen und Tiger zu jeder Gefahr und Arbeit abgehärtet hatte und durch ihr rauhes Handwerk verwildert war. Der Schrecken ging jetzt vor seinem Namen her, und niemand durfte es mehr wagen, ihm eine Bitte zu verweigern. Fielen zwischen einem aus seiner Begleitung und einem Fremden Streitigkeiten vor, so appellierte der Jäger natürlicherweise an seinen Anführer und Beschützer, und so lernte dieser seine Gerichtsbarkeit auch über Dinge, die seine Jagd nichts angingen, verbreiten. Nun fehlte ihm zum Könige nichts mehr als eine feierliche Anerkennung, und konnte man ihm diese wohl an der Spitze seiner gewaffneten und gebieterischen Scharen versagen? Er war der Tüchtigste, zu herrschen, weil er der Mächtigste war, seine Befehle durchzusetzen. Er war der allgemeine Wohltäter aller, weil man ihm Ruhe und Sicherheit vor dem gemeinschaftlichen Feind verdankte. Er war schon im Besitz der Gewalt, weil ihm die Mächtigsten zu Gebote standen.

Auf eine ähnliche Art wurden die Vorfahren des Alarich, des Attila, des Meroveus Könige ihrer Völker. Ebenso ist's mit den griechischen Königen, die uns Homer in der Ilias aufführt. Alle waren zuerst Anführer eines kriegerischen Haufens, Überwinder von Ungeheuern, Wohltäter ihrer Nation. Aus kriegerischen Anführern wurden sie allmählich Schiedsmänner und Richter; mit dem gemachten Raube erkauften sie sich einen Anhang, der sie mächtig und fürchterlich machte. Durch Gewalt endlich stiegen sie auf den Thron.

Man führt das Beispiel des Dejoces in Medien an, dem das Volk die königliche Würde freiwillig übertrug, nachdem er sich demselben als Richter nützlich gemacht hatte. Aber man tut unrecht, dieses Beispiel auf die Entstehung des ersten Königs anzuwenden. Als die Meder den Dejoces zu ihrem Könige machten, so waren sie schon ein Volk,

schon eine formierte politische Gesellschaft; in dem vorliegenden Falle hingegen sollte durch den ersten König die erste politische Gesellschaft entstehen. Die Meder hatten das drückende Joch der assyrischen Monarchen getragen; der König, von dem jetzt die Rede ist, war der erste in der Welt, und das Volk, das sich ihm unterwarf, eine Gesellschaft freigeborener Menschen, die noch keine Gewalt über sich gesehen hatten. Eine schon ehemals geduldete Gewalt läßt sich sehr gut auf diesem ruhigen Weg wieder herstellen, aber auf diesem ruhigen Weg läßt sich eine ganz neue und unbekannte nicht einsetzen.

Es scheint also dem Gang der Dinge gemäßer, daß der erste König ein Usurpator war, den nicht ein freiwilliger einstimmiger Ruf der Nation (denn damals war noch keine Nation), sondern Gewalt und Glück und eine schlagfertige Miliz auf den Thron setzten.

---

# Die Gesetzgebung des Lykurgus und Solon.

## Lykurgus.

1790.

Um den Lykurgischen Plan gehörig würdigen zu können, muß man auf die damalige politische Lage von Sparta zurücksehen und die Verfassung kennen lernen, worin er Lazedämon fand, als er seinen neuen Entwurf zum Vorschein brachte. Zwei Könige, beide mit gleicher Gewalt versehen, standen an der Spitze des Staats; jeder eifersüchtig auf den anderen, jeder geschäftig, sich einen Anhang zu machen und dadurch die Gewalt seines Throngehilfen zu beschränken. Diese Eifersucht hatte sich von den zwei ersten Königen Prokles und Eurysthen auf ihre beiderseitigen Linien bis auf Lykurg fortgeerbt, daß Sparta während dieses langen Zeitraumes unaufhörlich von Faktionen beunruhigt wurde. Jeder König suchte durch Bewilligung großer Freiheiten das Volk zu bestechen, und diese Bewilligungen führten das Volk zur Frechheit und endlich zum Aufruhr. Zwischen Monarchie und Demokratie schwankte der Staat hin und

wider und ging mit schnellem Wechsel von einem Extrem auf das andere über. Zwischen den Rechten des Volks und der Gewalt der Könige waren noch keine Grenzen gezeichnet, der Reichtum floß in wenigen Familien zusammen. Die reichen Bürger tyrannisierten die armen, und die Verzweiflung der letzteren äußerte sich in Empörung.

Von innerer Zwietracht zerrissen, mußte der schwache Staat die Beute seiner kriegerischen Nachbarn werden oder in mehrere kleinere Tyrannien zerfallen. So fand Lykurgus Sparta: unbestimmte Grenzen der königlichen und Volksgewalt, ungleiche Austeilung der Glücksgüter unter den Bürgern, Mangel an Gemeingeist und Eintracht und eine gänzliche politische Entkräftung waren die Übel, die sich dem Gesetzgeber am dringendsten darstellten, auf die er also bei seiner Gesetzgebung vorzüglich Rücksicht nahm.

Als der Tag erschien, wo Lykurgus seine Gesetze bekannt machen wollte, ließ er dreißig der vornehmsten Bürger, die er vorher zum Besten seines Planes gewonnen hatte, bewaffnet auf dem Marktplatz erscheinen, um denen, die sich etwa widersetzen würden, Furcht einzujagen. Der König Charilaus, von diesen Anstalten in Schrecken gesetzt, entfloh in den Tempel der Minerva, weil er glaubte, daß die ganze Sache gegen ihn gerichtet sei. Aber man benahm ihm diese Furcht und brachte ihn sogar dahin, daß er selbst den Plan des Lykurgus tätig unterstützte.

Die erste Einrichtung betraf die Regierung. Um künftig auf immer zu verhindern, daß die Republik zwischen königlicher Tyrannei und anarchischer Demokratie hin und her geworfen würde, legte Lykurgus eine dritte Macht als Gegengewicht in die Mitte: er gründete einen Senat. Die Senatoren, 28 an der Zahl und also 30 mit den Königen, sollten auf die Seite des Volks treten, wenn die Könige ihre Gewalt mißbrauchten, und, wenn im Gegenteil die Gewalt des Volks zu groß werden wollte, die Könige gegen dasselbe in Schutz nehmen. Eine vortreffliche Anordnung, wodurch Sparta auf immer allen den gewaltsamen inneren Stürmen entging, die es bisher erschüttert hatten. Dadurch ward es jedem Teil unmöglich gemacht, den anderen unter

die Füße zu treten; gegen Senat und Volk konnten die Könige nichts ausrichten, und ebensowenig konnte das Volk das Übergewicht erhalten, wenn der Senat mit den Königen gemeine Sache machte.

Aber einem dritten Fall hatte Lykurgus nicht begegnet — wenn nämlich der Senat selbst seine Macht mißbrauchte. Der Senat konnte sich als ein Mittelglied, ohne Gefahr der öffentlichen Ruhe, gleich leicht mit den Königen wie mit dem Volk verbinden, aber ohne große Gefahr des Staats durften sich die Könige nicht mit dem Volk gegen den Senat vereinigen. Dieser letzte fing daher bald an, diese vorteilhafte Lage zu benutzen und einen ausschweifenden Gebrauch von seiner Gewalt zu machen, welches um so mehr gelang, da die geringe Anzahl der Senatoren es ihnen leicht machte, sich miteinander einzuverstehen. Der Nachfolger des Lykurgus ergänzte deswegen diese Lücke und führte die Ephoren ein, welche der Macht des Senats einen Zaum anlegten.

Gefährlicher und kühner war die zweite Anordnung, welche Lykurgus machte. Diese war: das ganze Land in gleichen Teilen unter den Bürgern zu verteilen und den Unterschied zwischen Reichen und Armen auf immerdar aufzuheben. Ganz Lakonien wurde in 30 000 Felder, der Acker um die Stadt Sparta selbst in 9000 Felder geteilt, jedes groß genug, daß eine Familie reichlich damit auskommen konnte. Sparta gab jetzt einen schönen, reizenden Anblick, und Lykurgus selbst weidete sich an diesem Schauspiel, als er in der Folge das Land durchreiste. „Ganz Lakonien", rief er aus, „gleicht einem Acker, den Brüder brüderlich unter sich teilten."

Ebenso gerne wie die Äcker hätte Lykurgus auch die beweglichen Güter verteilt, aber diesem Vorhaben stellten sich unüberwindliche Schwierigkeiten entgegen. Er versuchte also durch Umwege zu diesem Ziele zu gelangen und das, was er nicht durch ein Machtwort aufheben konnte, von sich selbst fallen zu machen.

Er fing damit an, alle goldenen und silbernen Münzen zu verbieten und an ihrer Statt eiserne einzuführen. Zu-

gleich gab er einem großen und schweren Stück Eisen einen sehr geringen Wert, daß man einen großen Raum brauchte, um eine kleine Geldsumme aufzubewahren, und viele Pferde, um sie fortzuschaffen. Ja, damit man nicht einmal versucht werden möchte, dieses Geld des Eisens wegen zu schätzen und zusammenzuscharren, so ließ er das Eisen, welches dazu genommen wurde, vorher glühend in Essig löschen und härten, wodurch es zu jedem anderen Gebrauche untüchtig wurde.

Wer sollte nun stehlen oder sich bestechen lassen oder Reichtümer aufzuhäufen trachten, da der kleine Gewinn weder verhehlt noch genutzt werden konnte?

Nicht genug, daß Lykurg seinen Mitbürgern dadurch die Mittel zur Üppigkeit entzog — er rückte ihnen auch die Gegenstände derselben aus den Augen, die sie dazu hätten reizen können. Spartas eiserne Münze konnte kein fremder Kaufmann brauchen, und eine andere hatten sie ihm nicht zu geben. Alle Künstler, die für den Luxus arbeiteten, verschwanden jetzt aus Lakonien; kein auswärtiges Schiff erschien mehr in seinen Häfen; kein Abenteurer zeigte sich mehr, sein Glück in diesem Lande zu suchen, kein Kaufmann kam, die Eitelkeit und Wollust zu brandschatzen; denn sie konnten nichts mit sich hinwegnehmen als eiserne Münzen, die in allen anderen Ländern verachtet wurden. Der Luxus hörte auf, weil niemand da war, der ihn unterhalten hätte.

Lykurg arbeitete noch auf eine andere Art der Üppigkeit entgegen. Er verordnete, daß alle Bürger an einem öffentlichen Orte in Gemeinschaft zusammen speisen und alle dieselbe vorgeschriebene Kost miteinander teilen sollten. Es war nicht erlaubt, zu Hause der Weichlichkeit zu dienen und sich durch eigene Köche kostbare Speisen zurichten zu lassen. Jeder mußte monatlich eine gewisse Summe an Lebensmitteln zu der öffentlichen Mahlzeit geben, und dafür erhielt er die Kost von dem Staat. Fünfzehn speisten gewöhnlich an einem Tische zusammen, und jeder Tischgenosse mußte alle übrigen Stimmen für sich haben, um an die Tafel aufgenommen zu werden. Wegbleiben durfte keiner ohne eine gültige Entschuldigung; dieses Gebot wurde

so strenge gehalten, daß selbst Agis, einer der folgenden Könige, als er aus einem rühmlich geführten Kriege nach Sparta zurückkam und mit seiner Gemahlin allein speisen wollte, eine abschlägige Antwort von den Ephoren erhielt. Unter den Speisen der Spartaner ist die schwarze Suppe berühmt: ein Gericht, zu dessen Lobe gesagt wurde, die Spartaner hätten gut tapfer sein, weil es kein so großes Übel wäre, zu sterben, als ihre schwarze Suppe zu essen. Ihre Mahlzeit würzten sie mit Lustigkeit und Scherz, denn Lykurg selbst war so sehr ein Freund der geselligen Freude, daß er dem Gott des Lachens in seinem Hause einen Altar errichtete.

Durch die Einführung dieser gemeinschaftlichen Speisung gewann Lykurgus für seinen Zweck sehr viel. Aller Luxus an kostbarem Tafelgeräte hörte auf, weil man an dem öffentlichen Tisch keinen Gebrauch davon machen konnte. Der Schwelgerei wurde auf immer Einhalt getan; gesunde und starke Körper waren die Folge dieser Mäßigkeit und Ordnung, und gesunde Väter konnten dem Staate starke Kinder zeugen. Die gemeinschaftliche Speisung gewöhnte die Bürger, miteinander zu leben und sich als Glieder desselben Staatskörpers zu betrachten — nicht einmal zu gedenken, daß eine so gleiche Lebensweise auch auf die gleiche Stimmung der Gemüter Einfluß haben mußte.

Ein ander Gesetz verordnete, daß kein Haus ein anderes Dach haben durfte, als welches mit der Axt verfertigt worden, und keine andere Türe, als die bloß mit Hilfe einer Säge gemacht worden sei. In ein so schlechtes Haus konnte sich niemand einfallen lassen kostbare Meublen zu schaffen; alles mußte sich harmonisch zu dem Ganzen stimmen.

Lykurgus begriff wohl, daß es nicht damit getan sei, Gesetze für seine Mitbürger zu schaffen; er mußte auch Bürger für diese Gesetze erschaffen. In den Gemütern der Spartaner mußte er seiner Verfassung die Ewigkeit sichern, in *diesen* mußte er die Empfänglichkeit für fremde Eindrücke ertöten.

Der wichtigste Teil seiner Gesetzgebung war daher die Erziehung, und durch diese schloß er gleichsam den Kreis,

in welchem der spartanische Staat sich um sich selbst bewegen sollte. Die Erziehung war ein wichtiges Werk des Staats, und der Staat ein fortdauerndes Werk dieser Erziehung.

Seine Sorgfalt für die Kinder erstreckte sich bis auf die Quellen der Zeugung. Die Körper der Jungfrauen wurden durch Leibesübungen gehärtet, um starke gesunde Kinder leicht zu gebären. Sie gingen sogar unbekleidet, um alle Unfälle der Witterung auszuhalten. Der Bräutigam mußte sie rauben und durfte sie auch nur des Nachts und verstohlen besuchen. Dadurch blieben beide in den ersten Jahren der Ehe einander immer noch fremd, und ihre Liebe blieb neu und lebendig.

Aus der Ehe selbst wurde alle Eifersucht verbannt. Alles, auch die Schamhaftigkeit, ordnete der Gesetzgeber seinem Hauptzweck unter. Er opferte die weibliche Treue auf, um gesunde Kinder für den Staat zu gewinnen.

Sobald das Kind geboren war, gehörte es dem Staat. — Vater und Mutter hatten es verloren. Es wurde von den Ältesten besichtigt; wenn es stark und wohlgebildet war, übergab man es einer Wärterin; war es schwächlich und mißgestaltet, so warf man es in einen Abgrund an dem Berge Taygetus.

Die spartanischen Wärterinnen wurden wegen der harten Erziehung, die sie den Kindern gaben, in ganz Griechenland berühmt und in entfernte Länder berufen. Sobald ein Knabe das siebente Jahr erreicht hatte, wurde er ihnen genommen und mit Kindern seines Alters gemeinschaftlich erzogen, ernährt und unterrichtet. Frühe lehrt man ihn, Beschwerlichkeiten Trotz bieten und durch Leibesübungen eine Herrschaft über seine Glieder erlangen. Erreichten sie die Jünglingsjahre, so hatten die edelsten unter ihnen Hoffnung, Freunde unter den Erwachsenen zu erhalten, die durch eine begeisterte Liebe an sie gebunden waren. Die Alten waren bei ihren Spielen zugegen, beobachteten das aufkeimende Genie und ermunterten die Ruhmbegierde durch Lob oder Tadel. Wenn sie sich satt essen wollten, so mußten sie die Lebensmittel dazu stehlen, und wer sich ertappen

ließ, hatte eine harte Züchtigung und Schande zu erwarten. Lykurgus wählte dieses Mittel, um sie frühe an List und Ränke zu gewöhnen — Eigenschaften, die er für den kriegerischen Zweck, zu dem er sie bildete, ebenso wichtig glaubte als Leibesstärke und Mut. Wir haben schon oben gesehen, wie wenig gewissenhaft Lykurgus im Betreff der Sittlichkeit war, wenn es darauf ankam, seinen politischen Zweck zu verfolgen. Übrigens muß man in Betrachtung ziehen, daß weder die Entweihung der Ehen noch dieser befohlene Diebstahl in Sparta den *politischen* Schaden anrichten konnten, den sie in jedem anderen Staate würden zur Folge gehabt haben. Da der Staat die Erziehung der Kinder übernahm, so war sie unabhängig von dem Glück und der Reinigkeit der Ehen; da in Sparta wenig Wert auf dem Eigentum ruhte und fast alle Güter gemeinschaftlich waren, so war die Sicherheit des Eigentums kein so wichtiger Punkt, und ein Angriff darauf — besonders wenn der Staat selbst ihn lenkte und Absichten dadurch erreichte — kein bürgerliches Verbrechen.

Den jungen Spartanern war es verboten, sich zu schmücken, ausgenommen wenn sie in das Treffen oder in sonst eine große Gefahr gingen. Dann erlaubte man ihnen, ihre Haare schön aufzuputzen, ihre Kleider zu schmücken und Zieraten an den Waffen zu tragen. Das Haar, sagte Lykurgus, mache schöne Leute schöner und häßliche fürchterlich. Es war gewiß ein feiner Kunstgriff des Gesetzgebers, etwas Lachendes und Festliches mit Gelegenheiten der Gefahr zu verbinden und ihnen dadurch das Schreckliche zu benehmen. Er ging noch weiter. Er ließ im Kriege von der strengen Disziplin etwas nach; die Lebensart war dann freier, und Vergehungen wurden weniger hart geahndet. Daher kam es, daß der Krieg den Spartanern allein eine Art von Erholung war und daß sie sich darauf wie auf eine fröhliche Gelegenheit freuten. Rückte der Feind an, so ließ der spartanische König das Kastorische Lied anstimmen, die Soldaten rückten in festgeschlossenen Reihen unter Flötengesang fort und gingen freudig und unerschrocken, nach dem Klange der Musik, der Gefahr entgegen.

Der Plan des Lykurgus brachte es mit sich, daß die Anhänglichkeit an das Eigentum der Anhänglichkeit an das Vaterland durchaus nachstand und daß die Gemüter, durch keine Privatsorge zerstreut, nur dem Staate lebten. Darum fand er für gut und notwendig, seinen Mitbürgern auch die Geschäfte des gewöhnlichen Lebens zu ersparen und diese durch Fremdlinge verrichten zu lassen, damit auch nicht einmal die Sorge der Arbeit oder die Freude an häuslichen Geschäften ihren Geist von dem Interesse des Vaterlandes abzöge. Die Äcker und das Haus wurden deswegen von Sklaven besorgt, die in Sparta dem Vieh gleich geachtet wurden. Man nennt sie Heloten, weil die ersten Sklaven der Spartaner Einwohner der Stadt Helos in Lakonien gewesen, die sie bekriegt und zu Gefangenen gemacht hatten. Von diesen Heloten führten nachher alle spartanischen Sklaven, die sie in ihren Kriegen erbeuteten, den Namen.

Abscheulich war der Gebrauch, den man in Sparta von diesen unglücklichen Menschen machte. Man betrachtete sie als ein Geräte, von dem man zu politischen Absichten, wie man wollte, Gebrauch machen könnte, und die Menschheit wurde auf eine wirklich empörende Art in ihnen verspottet. Um der spartanischen Jugend ein abschreckendes Bild von der Unmäßigkeit im Trinken zu geben, zwang man diese Heloten, sich zu betrinken, und stellte sie dann in diesem Zustand öffentlich zur Schau aus. Man ließ sie schändliche Lieder singen und lächerliche Tänze tanzen; die Tänze der Freigeborenen waren ihnen verboten.

Man gebrauchte sie zu einer noch weit unmenschlichern Absicht. Es war dem Staat darum zu tun, den Mut seiner kühnsten Jünglinge auf schwere Proben zu setzen und sie durch blutige Vorspiele zum Kriege vorzubereiten. Der Senat schickte also zu gewissen Zeiten eine Anzahl dieser Jünglinge auf das Land; nichts als ein Dolch und etwas Speise wurde ihnen auf die Reise mitgegeben. Am Tage war ihnen auferlegt, sich verborgen zu halten; bei Nachtzeit aber zogen sie auf die Straßen und schlugen die Heloten tot, die ihnen in die Hände fielen. Diese Anstalt nannte man die Kryptia oder den Hinterhalt; aber ob Lykurgus

der Stifter derselben war, ist noch im Zweifel. Wenigstens folgt sie ganz aus seinem Prinzip. Wie die Republik Sparta in ihren Kriegen glücklich war, so vermehrte sich auch die Anzahl dieser Heloten, daß sie anfingen, der Republik selbst gefährlich zu werden, und auch wirklich, durch eine so barbarische Behandlung zur Verzweiflung gebracht, Empörungen entspannen. Der Senat faßte einen unmenschlichen Entschluß, den er durch die Notwendigkeit entschuldigt glaubte. Unter dem Vorwand, ihnen die Freiheit zu schenken, wurden einmal während des Peloponnesischen Kriegs 2000 der tapfersten Heloten versammelt und, mit Kränzen geschmückt, in einer feierlichen Prozession in die Tempel begleitet. Hier aber verschwanden sie plötzlich, und niemand erfuhr, was mit ihnen geworden war. Soviel ist übrigens gewiß und in Griechenland zum Sprichwort geworden, daß die spartanischen Sklaven die unglückseligsten aller anderen Sklaven, sowie die spartanischen freien Bürger die freiesten aller Bürger gewesen.

Weil den letzteren alle Arbeiten durch die Heloten abgenommen waren, so brachten sie ihr ganzes Leben müßig zu; die Jugend übte sich in kriegerischen Spielen und Geschicklichkeiten, und die Alten waren die Zuschauer und Richter bei diesen Übungen. Einem spartanischen Greis gereichte es zur Schande, von dem Ort wegzubleiben, wo die Jugend erzogen wurde. Auf diese Art kam es, daß jeder Spartaner mit dem Staat lebte; alle Handlungen wurden dadurch *öffentliche* Handlungen. Unter den Augen der Nation reifte die Jugend heran und verblühte das Alter. Unaufhörlich hatte der Spartaner Sparta vor Augen und Sparta ihn. Er war Zeuge von allem, und alles war Zeuge seines Lebens. Die Ruhmbegierde erhielt einen immerwährenden Sporn, der Nationalgeist eine unaufhörliche Nahrung; die Idee von *Vaterland* und *vaterländischem Interesse* verwuchs mit dem innersten Leben aller seiner Bürger. Noch andere Gelegenheiten, diese Triebe zu entflammen, gaben die öffentlichen Feste, welche in dem müßigen Sparta sehr zahlreich waren. Kriegerische Volkslieder wurden dabei gesungen, welche den

Ruhm der fürs Vaterland gefallenen Bürger oder Ermunterungen zur Tapferkeit zum gewöhnlichen Inhalt hatten. Sie erschienen an diesen Festen in drei Chören, nach dem Alter eingeteilt. Das Chor der Alten fing an zu singen: „In der Vorzeit waren wir Helden.“ Das Chor der Männer antwortete: „Helden sind wir jetzt! Komme wer will, es zu erproben!“ Das dritte Chor der Knaben fiel ein: „Helden werden wir einst und euch durch Taten verdunkeln.“

Werfen wir einen bloß flüchtigen Blick auf die Gesetzgebung des Lykurgus, so befällt uns wirklich ein angenehmes Erstaunen. Unter allen ähnlichen Instituten des Altertums ist sie unstreitig die vollendetste, die mosaische Gesetzgebung ausgenommen, der sie in vielen Stücken und vorzüglich in dem Prinzipium gleicht, das ihr zum Grund liegt. Sie ist wirklich in sich selbst vollendet; alles schließt sich darin aneinander an, eines wird durch alles und alles durch eins gehalten. Bessere Mittel konnte Lykurgus wohl nicht wählen, den Zweck zu erreichen, den er vor Augen hatte, einen Staat nämlich, der, von allen übrigen isoliert, sich selbst genug und fähig wäre, durch inneren Kreislauf und eigene lebendige Kraft sich selbst zu erhalten. Kein Gesetzgeber hat je einem Staat diese Einheit, dieses Nationalinteresse, diesen Gemeingeist gegeben, den Lykurgus dem seinigen gab. Und wodurch hat Lykurgus dieses bewirkt? — Dadurch, daß er die Tätigkeit seiner Mitbürger in den Staat zu leiten wußte und ihnen alle anderen Wege zuschloß, die sie hätten davon abziehen können.

Alles, was Menschenseelen fesselt und Leidenschaften entzündet, alles außer dem politischen Interesse hatte er durch seine Gesetzgebung entfernt. Reichtum und Wollüste, Wissenschaft und Kunst hatten keinen Zugang zu den Gemütern der Spartaner. Durch die gleiche gemeinschaftliche Armut fiel die Vergleichung der Glücksumstände weg, die in den meisten Menschen die Gewinnsucht entzündet; der Wunsch nach Besitztümern fiel mit der Gelegenheit hinweg, sie zu zeigen und zu nutzen. Durch die tiefe Unwissenheit in Kunst und Wissenschaft, welche alle Köpfe in Sparta

auf gleiche Art verfinsterte, verwahrte er es vor Eingriffen, die ein erleuchteter Geist in die Verfassung getan haben würde; eben diese Unwissenheit, mit dem rauhen Nationaltrotz verbunden, der jedem Spartaner eigentümlich war, stand ihrer Vermischung mit anderen griechischen Völkern unaufhörlich im Wege. In der Wiege schon waren sie zu Spartanern gestempelt, und je mehr sie andern Nationen entgegen stießen, desto fester mußten sie an ihrem Mittelpunkt halten. Das Vaterland war das erste Schauspiel, das sich dem spartanischen Knaben zeigte, wenn er zum Denken erwachte. Er erwachte im Schoß des Staats; alles, was um ihn lag, war Nation, Staat und Vaterland. Es war der erste Eindruck in seinem Gehirne, und sein ganzes Leben war eine ewige Erneuerung dieses Eindrucks.

Zu Hause fand der Spartaner nichts, das ihn hätte fesseln können; alle Reize hatte der Gesetzgeber seinen Augen entzogen. Nur im Schoße des Staats fand er Beschäftigung, Ergötzung, Ehre, Belohnung; alle seine Triebe und Leidenschaften waren nach diesem Mittelpunkt hingeleitet. Der Staat hatte also die ganze Energie, die Kraft aller seiner einzelnen Bürger, und an dem Gemeingeiste, der alle zusammen entflammte, mußte sich der Nationalgeist jedes einzelnen Bürgers entzünden. Daher ist es kein Wunder, daß die spartanische Vaterlandstugend einen Grad von Stärke erreichte, der uns unglaublich scheinen muß. Daher kam es, daß bei dem Bürger dieser Republik gar kein Zweifel stattfinden konnte, wenn es darauf ankam, zwischen Selbsterhaltung und Rettung des Vaterlandes eine Wahl zu treffen.

Daher ist es begreiflich, wie sich der spartanische König Leonidas mit seinen 300 Helden die Grabschrift verdienen konnte, die schönste ihrer Art und das erhabenste Denkmal politischer Tugend: „Erzähle, Wanderer, wenn du nach Sparta kommst, daß wir, seinen Gesetzen gehorsam, hier gefallen sind.“

Man muß also eingestehen, daß nichts Zweckmäßigeres, nichts durchdachter sein kann als diese Staatsverfassung, daß sie in ihrer Art ein vollendetes Kunstwerk vorstellt und, in ihrer ganzen Strenge befolgt, notwendig auf sich selbst

hätte ruhen müssen. Wäre aber meine Schilderung hier zu Ende, so würde ich mich eines sehr großen Irrtums schuldig gemacht haben. Diese bewunderungswürdige Verfassung ist im höchsten Grade verwerflich, und nichts Traurigeres könnte der Menschheit begegnen, als wenn alle Staaten nach diesem Muster wären gegründet worden. Es wird uns nicht schwer fallen, uns von dieser Behauptung zu überzeugen.

Gegen seinen eigenen Zweck gehalten, ist die Gesetzgebung des Lykurgus ein Meisterstück der Staats- und Menschenkunde. Er wollte einen mächtigen, in sich selbst gegründeten, unzerstörbaren Staat; politische Stärke und Dauerhaftigkeit waren das Ziel, wornach er strebte, und dieses Ziel hat er so weit erreicht, als unter seinen Umständen möglich war. Aber hält man den Zweck, welchen Lykurgus sich vorsetzte, gegen den Zweck der Menschheit, so muß eine tiefe Mißbilligung an die Stelle der Bewunderung treten, die uns der erste flüchtige Blick abgewonnen hat. Alles darf dem Besten des Staats zum Opfer gebracht werden, nur dasjenige nicht, dem der Staat selbst nur als ein Mittel dient. Der Staat selbst ist niemals Zweck, er ist nur wichtig als eine Bedingung, unter welcher der Zweck der Menschheit erfüllt werden kann, und dieser Zweck der Menschheit ist kein anderer als Ausbildung aller Kräfte des Menschen, Fortschreitung. Hindert eine Staatsverfassung, daß alle Kräfte, die im Menschen liegen, sich entwickeln, hindert sie die Fortschreitung des Geistes, so ist sie verwerflich und schädlich, sie mag übrigens noch so durchdacht und in ihrer Art noch so vollkommen sein. Ihre Dauerhaftigkeit selbst gereicht ihr alsdann viel mehr zum Vorwurf als zum Ruhme — sie ist dann nur ein verlängertes Übel; je länger sie Bestand hat, um so schädlicher ist sie.

Überhaupt können wir bei Beurteilung politischer Anstalten als eine Regel festsetzen, daß sie nur gut und lobenswürdig sind, insofern sie alle Kräfte, die im Menschen liegen, zur Ausbildung bringen, insofern sie Fortschreitung der Kultur befördern oder wenigstens nicht hemmen. Dieses gilt von Religions- wie von politischen Gesetzen: beide sind verwerflich, wenn sie eine Kraft des menschlichen Geistes

fesseln, wenn sie ihm in irgend etwas einen Stillstand auferlegen. Ein Gesetz z. B., wodurch eine Nation verbunden würde, bei dem Glaubensschema beständig zu verharren, das ihr in einer gewissen Periode als das vortrefflichste erschienen, ein solches Gesetz wäre ein Attentat gegen die Menschheit, und keine noch so scheinbare Absicht würde es rechtfertigen können. Es wäre unmittelbar gegen das höchste Gut, gegen den höchsten Zweck der Gesellschaft gerichtet.

Mit diesem allgemeinen Maßstab versehen, können wir nicht lange zweifelhaft sein, wie wir den Lykurgischen Staat beurteilen sollen.

Eine einzige Tugend war es, die in Sparta mit Hintansetzung aller anderen geübt wurde: Vaterlandsliebe.

Diesem künstlichen Triebe wurden die natürlichsten, schönsten Gefühle der Menschheit zum Opfer gebracht.

Auf Unkosten aller sittlichen Gefühle wurde das politische Verdienst errungen und die Fähigkeit dazu ausgebildet. In Sparta gab es keine eheliche Liebe, keine Mutterliebe, keine kindliche Liebe, keine Freundschaft — es gab nichts als Bürger, nichts als bürgerliche Tugend. Lange Zeit hat man jene spartanische Mutter bewundert, die ihren aus dem Treffen entkommenen Sohn mit Unwillen von sich stößt und nach dem Tempel eilt, den Göttern für den gefallenen zu danken. Zu einer solchen unnatürlichen Stärke des Geistes hätte man der Menschheit nicht Glück wünschen sollen. Eine zärtliche Mutter ist eine weit schönere Erscheinung in der moralischen Welt als ein heroisches Zwittergeschöpf, das die natürliche Empfindung verleugnet, um eine künstliche Pflicht zu befriedigen.

Welch schöneres Schauspiel gibt der rauhe Krieger Cajus Marius in seinem Lager vor Rom, der Rache und Sieg aufopfert, weil er die Tränen der Mutter nicht fließen sehen kann!

Dadurch daß der Staat der Vater seines Kindes wurde, hörte der natürliche Vater desselben auf, es zu sein. Das Kinde lernte nie seine Mutter, seinen Vater lieben, weil es, schon in dem zärtesten Alter von ihnen gerissen, seine

Eltern nicht an ihren Wohltaten, nur von Hörensagen erfuhr.

Auf eine noch empörendere Art wurde das allgemeine Menschengefühl in Sparta ertötet, und die Seele aller Pflichten, die Achtung gegen die Gattung, ging unwiederbringlich verloren. Ein Staatsgesetz machte den Spartanern die Unmenschlichkeit gegen ihre Sklaven zur Pflicht; in diesen unglücklichen Schlachtopfern wurde die Menschheit beschimpft und mißhandelt. In dem spartanischen Gesetzbuche selbst wurde der gefährliche Grundsatz gepredigt, Menschen als Mittel und nicht als Zwecke zu betrachten — dadurch wurden die Grundfesten des Naturrechts und der Sittlichkeit gesetzmäßig eingerissen. Die ganze Moralität wurde preisgegeben, um etwas zu erhalten, das doch nur als ein Mittel zu dieser Moralität einen Wert haben kann.

Kann etwas widersprechender sein, und kann ein Widerspruch schrecklichere Folgen haben als diese? Nicht genug, daß Lykurgus auf den Ruin der Sittlichkeit seinen Staat gründete, er arbeitete auf eine andere Art gegen den höchsten Zweck der Menschheit, indem er durch sein fein durchdachtes Staatssystem den Geist der Spartaner auf derjenigen Stufe festhielt, worauf er ihn fand, und auf ewig alle Fortschreitung hemmte.

Aller Kunstfleiß war aus Sparta verbannt, alle Wissenschaften wurden vernachlässigt, aller Handelsverkehr mit fremden Völkern verboten, alles Auswärtige wurde ausgeschlossen. Dadurch wurden alle Kanäle gesperrt, wodurch seiner Nation helle Begriffe zufließen konnten; in einer ewigen Einförmigkeit, in einem traurigen Egoismus sollte sich der spartanische Staat ewig nur um sich selbst bewegen.

Das Geschäft aller seiner vereinigten Bürger war, sich zu erhalten, was sie besaßen, und zu bleiben, was sie waren, nichts Neues zu erwerben, nicht auf eine höhere Stufe zu steigen. Unerbittliche Gesetze mußten darüber wachen, daß keine Neuerung in das Uhrwerk des Staates griff, daß selbst der Fortschritt der Zeit an der Form der Gesetze nichts veränderte. Um diese lokale, diese temporäre Verfassung

dauerhaft zu machen, mußte man den Geist des Volkes auf derjenigen Stelle festhalten, worauf er bei ihrer Gründung gestanden.

Wir haben aber gesehen, daß Fortschreitung des Geistes das Ziel des Staats sein soll. —

Der Staat des Lykurgus konnte nur unter der einzigen Bedingung fortdauern, wenn der Geist des Volks stille stünde; er konnte sich also nur dadurch erhalten, daß er den höchsten und einzigen Zweck eines Staats verfehlte. Was man also zum Lobe des Lykurgus angeführt hat, daß Sparta nur so lange blühen würde, als es dem Buchstaben seines Gesetzes folgte, ist das schlimmste, was von ihm gesagt werden konnte. Eben dadurch, daß es die alte Staatsform nicht verlassen durfte, die Lykurg ihm gegeben, ohne sich dem gänzlichen Untergang auszusetzen, daß es bleiben mußte, was es war, daß es stehen mußte, wo ein einziger Mann es hingeworfen, eben dadurch war Sparta ein unglücklicher Staat — und kein traurigeres Geschenk hätte ihm sein Gesetzgeber machen können als diese gerühmte ewige Dauer einer Verfassung, die seiner wahren Größe und Glückseligkeit so sehr im Wege stand.

Nehmen wir dies zusammen, so verschwindet der falsche Glanz, wodurch die einzige hervorstechende Seite des spartanischen Staats ein unerfahrenes Auge blendet — wir sehen nichts mehr als einen schülerhaften, unvollkommenen Versuch — das erste Exerzitium des jugendlichen Weltalters, dem es noch an Erfahrung und hellen Einsichten fehlte, die wahren Verhältnisse der Dinge zu erkennen. So fehlerhaft dieser erste Versuch ausgefallen ist, so wird und muß er einem philosophischen Forscher der Menschengeschichte immer sehr merkwürdig bleiben. Immer war es ein Riesenschritt des menschlichen Geistes, dasjenige als ein Kunstwerk zu behandeln, was bis jetzt dem Zufall und der Leidenschaft überlassen gewesen war. Unvollkommen mußte notwendig der erste Versuch in der schwersten aller Künste sein, aber schätzbar bleibt er immer, weil er in der wichtigsten aller Künste angestellt worden ist. Die Bildhauer fingen mit Hermessäulen an, ehe sie sich zu der vollkommenen Form

eines Antinous, eines vatikanischen Apolls erhuben; die Gesetzgeber werden sich noch lange in rohen Versuchen üben, bis sich ihnen endlich das glückliche Gleichgewicht der gesellschaftlichen Kräfte von selbst darbietet.

Der Stein leidet geduldig den bildenden Meißel, und die Saiten, die der Tonkünstler anschlägt, antworten ihm, ohne seinem Finger zu widerstreben.

Der Gesetzgeber allein bearbeitet einen selbsttätigen, widerstrebenden Stoff — die menschliche Freiheit. Nur unvollkommen kann er das Ideal in Erfüllung bringen, das er in seinem Gehirne noch so rein entworfen hat; aber hier ist der Versuch allein schon alles Lobes wert, wenn er mit uneigennützigem Wohlwollen unternommen und mit Zweckmäßigkeit vollendet wird.

## Solon.

Von der Gesetzgebung des Lykurgus in Sparta war die Gesetzgebung Solons in Athen fast durchaus das Widerspiel — und da die beiden Republiken Sparta und Athen die Hauptrollen in der griechischen Geschichte spielen, so ist es ein anziehendes Geschäft, ihre verschiedenen Staatsverfassungen nebeneinander zu stellen und ihre Gebrechen und Vorzüge gegeneinander abzuwägen.

Nach dem Tode des Kodrus wurde die königliche Würde in Athen abgeschafft und einer Obrigkeit, die den Namen Archon führte, die höchste Gewalt auf lebenslang übertragen. In einem Zeitraum von mehr als 300 Jahren herrschten dreizehn solcher Archonten in Athen, und aus diesem Zeitraum hat uns die Geschichte nichts Merkwürdiges von der neuen Republik aufbehalten. Aber der Geist der Demokratie, der den Atheniensern schon zu Homers Zeiten eigentümlich war, regte sich am Schluß dieser Periode wieder. Eine lebenslängliche Dauer des Archontats war ihnen doch ein allzu lebhaftes Bild der königlichen Würde, und vielleicht hatten die vorhergegangenen Archonten ihre große und dauerhafte Macht mißbraucht. Man setzte also die Dauer der Archonten auf zehen Jahre. Ein wichtiger Schritt zur künftigen Freiheit; denn dadurch, daß es alle

zehen Jahre einen neuen Beherrscher wählte, erneuerte das Volk den Aktus seiner Souveränität; es nahm alle zehn Jahre seine weggegebene Gewalt zurück, um sie nach Gutbefinden von neuem wegzugeben. Dadurch blieb ihm immer in frischem Gedächtnis, was die Untertanen erblicher Monarchien zuletzt ganz vergessen, daß es selbst die Quelle der höchsten Gewalt, daß der Fürst nur das Geschöpf der Nation ist.

300 Jahre hatte das athenienſische Volk einen lebenslänglichen Archon über sich geduldet, aber die zehenjährigen Archonten wurde es schon im 70. Jahre müde. Dies war ganz natürlich; denn während dieser Zeit hatte es siebenmal die Archontenwahl erneuert, es war also siebenmal an seine Souveränität erinnert worden. Der Geist der Freiheit hatte sich also in der zweiten Periode weit lebhafter regen müssen, weit schneller entwickeln müssen als in der ersten.

Der siebente der zehenjährigen Archonten war auch der letzte von dieser Gattung. Das Volk wollte alle Jahre den Genuß seiner Obergewalt haben, es hatte die Erfahrung gemacht, daß eine auf zehen Jahre verliehene Gewalt noch immer lang genug dauere, um zum Mißbrauch zu verführen. Künftig also war die Archontenwürde auf ein einziges Jahr eingeschränkt, nach dessen Verfluß eine neue Wahl vorgenommen wurde. Es tat noch einen Schritt weiter. Weil auch eine noch so kurz dauernde Gewalt in den Händen eines einzigen der Monarchie schon sehr nahe kommt, so schwächte es diese Gewalt, indem es dieselbe unter neun Archonten verteilte, die zugleich regierten.

Drei dieser neun Archonten hatten Vorzüge vor den sechs übrigen. Der erste, Archon Eponymos genannt, führte den Vorsitz bei der Versammlung; sein Name stand unter den öffentlichen Akten; nach ihm nannte man das Jahr. Der zweite, Basileus oder König genannt, hatte über die Religion zu wachen und den Gottesdienst zu besorgen; dies war aus früheren Zeiten beibehalten, wo die Aufsicht über den Gottesdienst ein wesentliches Stück der Königswürde gewesen. Der dritte, Polemarch, war Anführer im Kriege. Die sechs übrigen führten den Namen

*Thesmotheten*, weil sie die Konstitution zu bewahren und die Gesetze zu erhalten und auszulegen hatten.

Die Archonten wurden aus den vornehmsten Familien gewählt, und in späteren Zeiten erst drangen sich auch Personen aus dem Volk in diese Würde. Die Verfassung war daher einer Aristokratie weit näher als einer Volksregierung, und das letzte hatte also noch nicht sehr viel dabei gewonnen.

Die Anordnung, daß jedes Jahr neun neue Archonten gewählt wurden, hatte neben ihrer guten Seite — nämlich Mißbrauch der höchsten Gewalt zu verhüten — auch eine sehr schlimme, und diese war: daß sie Faktionen im Staat hervorbrachte. Denn nun gab es viele Bürger im Staat, welche die höchste Gewalt bekleidet und wieder abgegeben hatten. Mit Niederlegung ihrer Würde konnten sie nicht so leicht auch den Geschmack an dieser Würde, nicht so leicht das Vergnügen am Herrschen ablegen, das sie zu kosten angefangen hatten. Sie wünschten also wieder zu werden, was sie waren, sie machten sich also einen Anhang, sie erregten innere Stürme in der Republik. Die schnellere Abwechselung und die größere Anzahl der Archonten machten ferner jedem angesehenen und reichen Athenienser Hoffnung, zum Archontat zu gelangen, eine Hoffnung, die er vorher, als nur *einer* diese Würde bekleidete und nicht sobald wieder darin abgelöst wurde, wenig oder nicht gekannt hatte. Diese Hoffnung wurde endlich bei ihnen zur Ungeduld, und diese Ungeduld führte sie zu gefährlichen Anschlägen. Beide also, sowohl die, welche schon Archonten gewesen, als die, welche sich sehnten, es zu werden, wurden der bürgerlichen Ruhe auf gleiche Art gefährlich.

Das schlimmste dabei war, daß die obrigkeitliche Macht durch Verteilung unter mehrere und durch ihre kurze Dauer mehr als jemals gebrochen war. Es fehlte daher an einer starken Hand, die Faktionen zu bändigen und die aufrührerischen Köpfe im Zaum zu halten. Mächtige und verwegene Bürger stürzten den Staat in Verwirrung und strebten nach Unabhängigkeit.

Man warf endlich, um diesen Unruhen zu steuern, die Augen auf einen unbescholtenen und allgemein gefürchteten

Bürger, dem die Verbesserung der Gesetze, die bis jetzt nur in mangelhaften Traditionen bestanden, übertragen ward. Drako hieß dieser gefürchtete Bürger — ein Mann ohne Menschengefühl, der der menschlichen Natur nichts Gutes zutraute, alle Handlungen bloß in dem finstern Spiegel seiner eigenen trüben Seele sah und ganz ohne Schonung war für die Schwächen der Menschheit: ein schlechter Philosoph und ein noch schlechterer Kenner der Menschen, mit kaltem Herzen, beschränktem Kopf und unbiegsam in seinen Vorurteilen. Solch ein Mann war vortrefflich, Gesetze zu vollziehen; aber sie zu geben, konnte man keine schlimmere Wahl treffen.

Es ist uns wenig von den Gesetzen des Drako übrig geblieben, aber dieses wenige schildert uns den Mann und den Geist seiner Gesetzgebung. Alle Verbrechen strafte er ohne Unterschied mit dem Tode, den Müßiggang wie den Mord, den Diebstahl eines Kohls oder eines Schafs wie den Hochverrat und die Mordbrennerei. Als man ihn daher fragte, warum er die kleinen Vergehungen ebenso streng bestrafe als die schwersten Verbrechen, so war seine Antwort: „Die kleinsten Verbrechen sind des Todes würdig; für die größeren weiß ich keine andere Strafe als den Tod — darum muß ich beide gleich behandeln.“

Drakos Gesetze sind der Versuch eines Anfängers in der Kunst, Menschen zu regieren. Schrecken ist das einzige Instrument, wodurch er wirkt. Er straft nur begangenes Übel, er verhindert es nicht, er bekümmert sich nicht darum, die Quellen desselben zu verstopfen und die Menschen zu verbessern. Einen Menschen aus den Lebendigen vertilgen, weil er etwas Böses begangen hat, heißt ebensoviel als einen Baum umhauen, weil eine seiner Früchte faul ist.

Seine Gesetze sind doppelt zu tadeln, weil sie nicht allein die heiligen Gefühle und Rechte der Menschheit wider sich haben, sondern auch, weil sie auf das Volk, dem er sie gab, nicht berechnet waren. War ein Volk in der Welt ungeschickt, durch solche Gesetze zu gedeihen, so war es das athenienſische. Die Sklaven der Pharaonen oder des Königs der Könige würden sich endlich vielleicht darein ge-

funden haben — aber wie konnten Athenienser unter ein solches Joch sich beugen!

Auch blieben sie kaum ein halbes Jahrhundert in Kraft, ob er ihnen gleich den unbescheidenen Titel unwandelbarer Gesetze gab.

Drako hatte also seinen Auftrag sehr schlecht erfüllt, und anstatt zu nützen, schadeten seine Gesetze. Weil sie nämlich nicht befolgt werden konnten und doch keine anderen sogleich da waren, ihre Stelle zu ersetzen, so war es ebensoviel, als wenn Athen gar kein Gesetz gehabt hätte, und die traurigste Anarchie riß ein.

Damals war der Zustand des atheniensischen Volks äußerst zu beklagen. Eine Klasse des Volks besaß alles, die andere hingegen gar nichts; die Reichen unterdrückten und plünderten aufs unbarmherzigste die Armen. Es entstand eine unermeßliche Scheidewand zwischen beiden. Die Not zwang die ärmeren Bürger, zu den Reichen ihre Zuflucht zu nehmen: zu eben den Blutigeln, die sie ausgesogen hatten; aber sie fanden nur eine grausame Hilfe bei diesen. Für die Summen, die sie aufnahmen, mußten sie ungeheure Zinsen bezahlen und, wenn sie nicht Termin hielten, ihre Ländereien selbst an die Gläubiger abtreten. Nachdem sie nichts mehr zu geben hatten und doch leben mußten, waren sie dahin gebracht, ihre eigene Kinder als Sklaven zu verkaufen, und endlich, als auch diese Zuflucht erschöpft war, borgten sie auf ihren eigenen Leib und mußten sich gefallen lassen, von ihren Kreditoren als Sklaven verkauft zu werden. Gegen diesen abscheulichen Menschenhandel war noch kein Gesetz in Attika gegeben, und nichts hielt die grausame Habsucht der reichen Bürger in Schranken. So schrecklich war der Zustand Athens. Wenn der Staat nicht zugrunde gehen sollte, so mußte man dieses zerstörte Gleichgewicht der Güter auf eine gewaltsame Art wieder herstellen.

Zu diesem Ende waren unter dem Volk drei Faktionen entstanden. Die eine, welcher die armen Bürger besonders beitraten, forderte eine Demokratie, eine gleiche Verteilung der Äcker, wie sie Lykurgus in Sparta eingeführt

hatte; die andere, welche die Reichen ausmachten, stritt für die Aristokratie.

Die dritte wollte beide Staatsformen miteinander verbunden wissen und setzte sich den beiden andern entgegen, daß keine durchdringen konnte.

Es war keine Hoffnung, diesen Streit auf eine ruhige Art beizulegen, solange man nicht einen Mann fand, dem sich alle drei Parteien auf gleiche Weise unterwarfen und ihn zum Schiedsrichter über sich anerkannten.

Glücklicherweise fand sich ein solcher Mann, und seine Verdienste um die Republik, sein sanfter, billiger Charakter und der Ruf seiner Weisheit hatte längst schon die Augen der Nation auf ihn gezogen. Dieser Mann war Solon, von königlicher Abkunft wie Lykurgus; denn er zählte den Kodrus unter seinen Ahnherrn. Solons Vater war ein sehr reicher Mann gewesen, aber durch Wohltun hatte er sein Vermögen geschwächt, und der junge Solon mußte in seinen ersten Jahren die Kaufmannschaft ergreifen. Durch Reisen, welche ihm diese Lebensart notwendig machte, und durch den Verkehr mit auswärtigen Völkern bereicherte sich sein Geist, und sein Genie entwickelte sich im Umgang mit fremden Weisen. Frühe schon legte er sich auf die Dichtkunst, und die Fertigkeit, die er darin erlangte, kam ihm in der Folge sehr gut zustatten, moralische Wahrheiten und politische Regeln in dieses gefällige Gewand zu kleiden. Sein Herz war empfindlich für Freude und Liebe; einige Schwachheiten seiner Jugend machten ihn um so nachsichtiger gegen die Menschheit und gaben seinen Gesetzen das Gepräge von Sanftmut und Milde, das sie von den Satzungen des Drako und Lykurgus so schön unterscheidet. Er war ferner noch ein tapferer Heerführer gewesen, hatte der Republik den Besitz der Insel Salamine erworben und noch andere wichtige Kriegsdienste geleistet. Damals war das Studium der Weisheit noch nicht wie jetzt von politischer und kriegerischer Wirksamkeit getrennt; der Weise war der beste Staatsmann, der erfahrenste Feldherr, der tapferste Soldat; seine Weisheit floß in alle Geschäfte seines bürgerlichen Lebens. Solons Ruf war durch ganz Griechenland

erschollen, und in die allgemeine Angelegenheiten des Peloponnes hatte er einen sehr großen Einfluß.

Solon war der Mann, der allen Parteien in Athen gleich lieb war. Die Reichen hatten große Hoffnungen von ihm, weil er selbst ein begüterter Mann war. Die Armen vertrauten ihm, weil er ein rechtschaffener Mann war. Der verständige Teil der Athenienser wünschte sich ihn zum Herrscher, weil die Monarchie das sicherste Mittel schien, die Faktionen zu unterdrücken; seine Verwandten wünschten dieses gleichfalls, aber aus eigennützigen Absichten, um die Herrschaft mit ihm zu teilen. Solon verschmähte diesen Rat: die Monarchie, sagte er, sei ein schöner Wohnplatz, aber er habe keinen Ausgang.

Er begnügte sich, sich zum Archon und Gesetzgeber ernennen zu lassen, und übernahm dieses große Amt ungern, und nur aus Achtung für das Wohl der Bürger.

Das erste, womit er sein Werk eröffnete, war das berühmte Edikt, Seisachtheia oder Erledigung genannt, wodurch alle Schulden aufgehoben und zugleich verboten wurde, daß künftig keiner dem anderen auf seinen Leib etwas leihen durfte. Dieses Edikt war allerdings ein gewaltsamer Angriff auf das Eigentum, aber die höchste Not des Staats machte einen gewaltsamen Schritt notwendig. Er war unter zwei Übeln das kleinere, denn die Klasse des Volks, welche dadurch litt, war weit geringer als die, welche dadurch glücklich wurde.

Durch dieses wohltätige Edikt wälzte er auf einmal die schweren Lasten ab, welche die arme Bürgerklasse seit Jahrhunderten niedergedrückt hatten; die Reichen aber machte er dadurch nicht elend, denn er ließ ihnen, was sie hatten; er nahm ihnen nur die Mittel, ungerecht zu sein. Nichtsdestoweniger erntete er von den Armen so wenig Dank als von den Reichen. Die Armen hatten auf eine völlig gleiche Länderteilung gerechnet, davon in Sparta das Beispiel gegeben war, und murrten deswegen gegen ihn, daß er ihre Erwartung hintergangen hatte. Sie vergaßen, daß der Gesetzgeber den Reichen ebensogut als den Armen Gerechtigkeit schuldig sei und daß die Anordnung des

Lykurgus eben darum nicht nachahmungswürdig sei, weil sie sich auf eine Unbilligkeit gründete, die zu vermeiden gewesen wäre.

Der Undank des Volks preßte dem Gesetzgeber eine bescheidene Klage aus. „Ehemals", sagte er, „rauschte mir von allen Seiten mein Lob entgegen; jetzt schielt alles mit feindlichen Blicken auf mich." Bald aber zeigten sich in Attika die wohltätigen Folgen seiner Verfügung. Das Land, das vorher Sklavendienste tat, war jetzt frei; der Bürger bearbeitete den Acker jetzt als sein Eigentum, den er vorher als Tagelöhner für seinen Kreditor bearbeitet hatte. Viele ins Ausland verkaufte Bürger, die schon angefangen hatten, ihre Muttersprache zu verlernen, sahen als freie Menschen ihr Vaterland wieder.

Das Vertrauen in den Gesetzgeber kehrte zurück. Man übertrug ihm die ganze Reformation des Staats und unumschränkte Gewalt, über das Eigentum und die Rechte der Bürger zu verfügen. Der erste Gebrauch, den er davon machte, war, daß er alle Gesetze des Drako abschaffte — diejenigen ausgenommen, welche gegen den Mord und Ehebruch gerichtet waren.

Nun übernahm er das große Werk, der Republik eine neue Konstitution zu geben.

Alle athieniensischen Bürger mußten sich einer Schätzung des Vermögens unterwerfen, und nach dieser Schätzung wurden sie in vier Klassen oder Zünfte geteilt.

Die erste begriff diejenigen in sich, welche jährlich 500 Maß von trockenen und flüssigen Dingen Einkommen hatten.

Die zweite enthielt diejenigen, welche 300 Maß Einkommen hatten und ein Pferd halten konnten.

Die dritte diejenigen, welche nur die Hälfte davon hatten, und wo also immer zwei zusammentreten mußten, um diese Summe herauszubringen. Man nannte sie deswegen die Zweigespannten.

In der vierten waren die, welche keine liegenden Gründe besaßen und bloß von ihrer Handarbeit lebten, Handwerker, Taglöhner und Künstler.

Die drei ersten Klassen konnten öffentliche Ämter bekleiden; die aus der letzten waren davon ausgeschlossen, doch hatten sie bei der Nationalversammlung eine Stimme wie die übrigen, und dadurch allein genossen sie einen großen Anteil an der Regierung. Vor die Nationalversammlung, Ekklesia genannt, wurden alle große Angelegenheiten gebracht und durch dieselbe entschieden: die Wahl der Obrigkeiten, die Besetzung der Ämter, wichtige Rechtshändel, Finanzangelegenheiten, Krieg und Frieden. Da ferner die Solonischen Gesetze mit einer gewissen Dunkelheit behaftet waren, so mußte in jedem Fall, wo der Richter über ein Gesetz, das er auszulegen hatte, zweifelhaft war, an die Ekklesia appelliert werden, welche dann in letzter Instanz entschied, wie das Gesetz zu verstehen sei. Von allen Tribunalen konnte man an das Volk appellieren. Vor dem dreißigsten Jahr hatte niemand Zutritt zur Nationalversammlung; aber sobald einer das erforderliche Alter hatte, so konnte er ungestraft nicht mehr wegbleiben, denn Solon haßte und bekämpfte nichts so sehr als Lauigkeit gegen das gemeine Wesen.

Athens Verfassung war auf diese Art in eine vollkommene Demokratie verwandelt; im strengsten Verstande war das Volk souverän, und nicht bloß durch Repräsentanten herrschte es, sondern in eigener Person und durch sich selbst.

Bald aber zeigten sich nachteilige Folgen dieser Einrichtung. Das Volk war zu schnell mächtig geworden, um sich dieses Vorrechts mit Mäßigung zu bedienen; Leidenschaft mischte sich in die öffentliche Versammlung, und der Tumult, den eine so große Volksmenge erregte, erlaubte nicht immer, reif zu überlegen und weise zu entscheiden. Diesem Übel zu begegnen, schuf Solon einen Senat, zu welchem aus jeder der vier Zünfte 100 Mitglieder genommen wurden. Dieser Senat mußte sich vorher über die Punkte beratschlagen, welche der Ekklesia vorgelegt werden sollten. Nichts, was nicht vorher vom Senat in Überlegung genommen worden, durfte vor das Volk gebracht werden, aber das Volk allein behielt die Entscheidung. War eine

Angelegenheit von dem Senat dem Volk vorgetragen, so traten die Redner auf, die Wahl desselben zu lenken. Diese Menschenklasse hat sich in Athen sehr viel Wichtigkeit erworben und durch den Mißbrauch, den sie von ihrer Kunst und dem leicht beweglichen Sinn der Athenienser machte, der Republik ebensoviel geschadet, als sie ihr hätte nützen können, wenn sie, von Privatabsichten rein, das wahre Interesse des Staats immer vor Augen gehabt hätte. Alle Kunstgriffe der Beredsamkeit bot der Redner auf, dem Volk diejenige Seite einer Sache annehmlich zu machen, wozu er es gerne bringen wollte; und verstand er seine Kunst, so waren alle Herzen in seinen Händen. Durch diese Redner wurde dem Volk eine sanfte und erlaubte Fessel angelegt. Sie herrschten durch Überredung, und ihre Herrschaft war darum nicht weniger groß, weil sie der freien Wahl etwas übrig ließ. Das Volk behielt völlige Freiheit, zu wählen und zu verwerfen; aber durch die Kunst, womit man ihm die Dinge vorzulegen wußte, lenkte man diese Freiheit. Eine vortreffliche Einrichtung, wenn die Funktion der Redner immer in reinen und treuen Händen geblieben wäre. Bald aber wurden aus diesen Rednern Sophisten, die ihren Ruhm darein setzten, das Schlimme gut und das Gute schlimm zu machen. Mitten in Athen war ein großer öffentlicher Platz, von Bildsäulen der Götter und Helden umgeben, das Prytaneum genannt. Auf diesem Platz war die Versammlung des Senats, und die Senatoren erhielten davon den Namen der Prytanen. Von einem Prytanen wurde ein untadelhaftes Leben verlangt. Keinem Verschwender, keinem, der seinem Vater unehrerbietig begegnet, keinem, welcher sich nur einmal betrunken hatte, durfte es in den Sinn kommen, sich zu diesem Amte zu melden.

Als sich in der Folge die Bevölkerung in Athen vermehrte und anstatt der vier Zünfte, welche Solon eingeführt hatte, zehn Zünfte gemacht wurden, wurde auch die Anzahl der Prytanen von 400 bis 1000 gesetzt. Aber von diesen 1000 Prytanen waren jährlich nur 500 in Funktion, und auch diese 500 nie auf einmal. Fünfzig derselben regierten immer fünf Wochen lang, und zwar so, daß in

jeder Woche nur 10 im Amte standen. So war es ganz unmöglich, willkürlich zu verfahren, denn jeder hatte ebenso viele Zeugen und Hüter seiner Handlungen, als er Amtsgenossen hatte, und der nachfolgende konnte immer die Verwaltung seines Vorgängers mustern. Alle fünf Wochen wurden vier Volksversammlungen gehalten, die außerordentlichen nicht mit gerechnet — eine Einrichtung, wodurch es ganz unmöglich gemacht ward, daß eine Angelegenheit lange unentschieden blieb und der Gang der Geschäfte verzögert wurde.

Außer dem Senat der Prytanen, den er neu erschuf, brachte Solon auch den Areopagus wieder in Ansehen, den Drako erniedrigt hatte, weil er ihm zu menschlich dachte. Er machte ihn zum obersten Aufseher und Schutzgeist der Gesetze und befestigte, wie Plutarch sagt, an diesen beiden Gerichten, dem Senat nämlich und dem Areopagus, wie an zwei Ankern die Republik.

Diese zwei Gerichtshöfe waren eingesetzt, über die Erhaltung des Staats und seiner Gesetze zu wachen. Zehn andere Tribunale beschäftigten sich mit Anwendung der Gesetze, mit der Gerechtigkeitspflege. Über Mordtaten erkannten vier Gerichtshöfe, das Palladium, das Delphinium, die Phreattys und Heliäa. Die zwei erstern bestätigte Solon nur, sie waren schon unter den Königen gestiftet. Unvorsätzliche Mordtaten wurden vor dem Palladium gerichtet. Vor dem Delphinium stellten sich die, welche sich zu einem für erlaubt gehaltenen Totschlag bekannten. Das Gericht Phreattys wurde eingesetzt, um über diejenigen zu erkennen, welche eines vorsätzlichen Totschlags wegen angeklagt wurden, nachdem sie bereits eines unvorsätzlichen Mordes wegen außer Landes geflüchtet waren. Der Beklagte erschien auf einem Schiffe, und am Ufer standen seine Richter. War er unschuldig, so kehrte er ruhig an seinen Verbannungsort zurück, in der fröhlichen Hoffnung, einst wieder heimkehren zu dürfen. Wurde er schuldig befunden, so kehrte er zwar auch unversehrt zurück, aber sein Vaterland hatte er auf ewig verloren.

Das vierte Kriminalgericht war die Heliäa, die ihren

Namen von der Sonne hatte, weil sie sich gleich nach Aufgang der Sonne und an einem Orte, den die Sonne bestrahlt, zu versammeln pflegte. Die Heliäa war eine außerordentliche Kommission der anderen großen Tribunale; ihre Mitglieder waren zugleich Richter und Magistrate. Sie hatten nicht bloß Gesetze anzuwenden und zu vollziehen, sondern auch zu verbessern und ihren Sinn zu bestimmen. Ihre Versammlung war feierlich, und ein furchtbarer Eid verband sie zur Wahrheit.

Sobald ein Todesurteil gefällt war, und der Beklagte hatte sich nicht durch eine freiwillige Verbannung demselben entzogen, so überlieferte man ihn den Elf Männern; diesen Namen führte die Kommission, wozu jede der zehn Zünfte einen Mann hergab, die mit dem Blutrichter elf ausmachten. Diese Elf Männer hatten die Aufsicht über die Gefängnisse und vollzogen die Todesurteile. Der Todesarten, welche man den Verbrechern in Athen zuerkannte, waren dreierlei. Entweder man stürzte ihn in einen Schlund, auch in das Meer hinunter, oder man richtete ihn mit dem Schwert hin oder gab ihm Schierling zu trinken.

Zunächst der Todesstrafe kam die Verweisung. Diese Strafe ist schrecklich in glückseligen Ländern; es gibt Staaten, aus denen es kein Unglück ist verwiesen zu werden. Daß es die Verweisung zunächst an die Todesstrafe und, wenn sie ewig war, dieser letzteren gleich setzte, ist ein schönes Selbstgefühl des athenienſischen Volks. Der Athenienser, der sein Vaterland verloren, konnte in der ganzen übrigen Welt kein Athen mehr finden.

Die Verbannung war mit einer Konfiskation aller Güter verbunden, den Ostrazismus allein ausgenommen.

Bürger, welche durch außerordentliche Verdienste oder Glück zu einem größern Einfluß und Ansehen gelangt waren, als sich mit der republikanischen Gleichheit vertrug, und die also anfingen, der bürgerlichen Freiheit gefährlich zu werden, verbannte man zuweilen — ehe sie diese Verbannung verdienten. Um den Staat zu retten, war man unrecht gegen einen einzelnen Bürger. Die Idee, welche diesem Gebrauche zum Grund liegt, ist an sich zu loben:

aber das Mittel, welches man erwählte, zeugt von einer kindischen Politik. Man nannte diese Art der Verbannung den Ostrazismus, weil die Vota auf Scherben geschrieben wurden. Sechstausend Stimmen waren nötig, einen Bürger mit dieser Strafe zu belegen. Der Ostrazismus mußte seiner Natur nach meistens den verdientesten Bürger treffen; er ehrte also mehr, als er schändete — aber darum war er doch nicht weniger ungerecht und grausam, denn er nahm dem Würdigsten, was ihm das Teuerste war, die Heimat.

Eine vierte Art von Strafen bei Kriminalverbrechen war die Strafe der Säule. Die Schuld des Verbrechers wurde auf eine Säule geschrieben, und dies machte ihn ehrlos mit seinem ganzen Geschlechte.

Geringere bürgerliche Händel zu entscheiden, waren sechs Tribunale eingesetzt, die aber niemals wichtig wurden, weil dem Verurteilten von allen die Appellation an die höheren Gerichte und an die Ekklesia offen stand. Jeder führte seine Sache selbst, Weiber, Kinder und Sklaven ausgenommen. Eine Wasseruhr bestimmte die Dauer von seiner und seines Anklägers Rede. Die wichtigsten bürgerlichen Händel mußten in 24 Stunden entschieden sein.

Soviel von den bürgerlichen und politischen Anordnungen Solons; aber darauf allein schränkte sich dieser Gesetzgeber nicht ein. Es ist ein Vorzug, den die alten Gesetzgeber vor den neuern haben, daß sie ihre Menschen den Gesetzen zubilden, die sie ihnen erteilen, daß sie auch die Sittlichkeit, den Charakter, den gesellschaftlichen Umgang mitnehmen und den Bürger nie von den Menschen trennen wie wir. Bei uns stehen die Gesetze nicht selten in direktem Widerspruch mit den Sitten. Bei den Alten standen Gesetze und Sitten in einer viel schöneren Harmonie. Ihre Staatskörper haben daher auch eine so lebendige Wärme, die den unsrigen ganz fehlt: mit unzerstörbaren Zügen war der Staat in die Seelen der Bürger gegraben.

Indessen muß man auch hier in Anpreisung des Altertums sehr behutsam sein. Fast durchgängig kann man behaupten, daß die Absichten der alten Gesetzgeber weise und lobenswürdig waren, daß sie aber in den Mitteln

fehlten. Diese Mittel zeugen oft von unrichtigen Begriffen und einer einseitigen Vorstellungsart. Wo wir zu weit zurückbleiben, eilten sie zu weit vor. Wenn unsere Gesetzgeber unrecht getan haben, daß sie moralische Pflichten und Sitten ganz vernachlässigten, so hatten die Gesetzgeber der Griechen darin unrecht, daß sie moralische Pflichten mit dem Zwang der Gesetze einschärften. Zur moralischen Schönheit der Handlungen ist Freiheit des Willens die erste Bedingung, und diese Freiheit ist dahin, sobald man moralische Tugend durch gesetzliche Strafen erzwingen will. Das edelste Vorrecht der menschlichen Natur ist, sich selbst zu bestimmen und das Gute um des Guten willen tun. Kein bürgerliches Gesetz darf Treue gegen den Freund, Großmut gegen den Feind, Dankbarkeit gegen Vater und Mutter zwangsmäßig gebieten; denn sobald es dieses tut, wird eine freie moralische Empfindung in ein Werk der Furcht, in eine sklavische Regung verwandelt.

Aber wieder auf unsern Solon zurückzukommen!

Ein Solonisches Gesetz verordnet, daß jeder Bürger die Beleidigung, die einem andern widerführe, als sich selbst angetan betrachten und nicht ruhen solle, bis sie an dem Beleidiger gerochen sei. Das Gesetz ist vortrefflich, wenn man seine Absicht dabei betrachtet. Seine Absicht war, jedem Bürger warmen Anteil an allen übrigen einzuflößen und alle miteinander daran zu gewöhnen, sich als Glieder eines zusammenhängenden Ganzen anzusehen. Wie angenehm würden wir überrascht werden, wenn wir in ein Land kämen, wo uns jeder Vorübergehende ungerufen gegen einen Beleidiger in Schutz nähme. Aber wie sehr würde unser Vergnügen verlieren, wenn uns zugleich dabei gesagt würde, daß er so schön habe handeln *müssen*.

Ein anderes Gesetz, welches Solon gab, erklärt denjenigen für ehrlos, der bei einem bürgerlichen Aufruhr neutral bleibe. Auch bei diesem Gesetz lag eine unverkennbare gute Absicht zum Grunde. Dem Gesetzgeber war es darum zu tun, seinen Bürgern das innigste Interesse an dem Staat einzuflößen. Kälte gegen das Vaterland war ihm das Hassenswürdigste an einem Bürger. Neutralität kann oft eine

Folge dieser Kälte sein; aber er vergaß, daß oft das feurigste Interesse am Vaterland diese Neutralität gebietet — alsdann nämlich, wenn beide Parteien unrecht haben und das Vaterland bei beiden gleichviel zu verlieren haben würde.

Ein anderes Gesetz des Solon verbietet, von den Toten übel zu reden; ein anderes, an öffentlichen Örtern, wie vor Gericht, im Tempel oder im Schauspiel, einem Lebenden Böses nachzusagen. Einen Bastard spricht er von kindlichen Pflichten los; denn der Vater, sagt er, habe sich schon durch die genossene sinnliche Lust bezahlt gemacht; ebenso sprach er den Sohn von der Pflicht frei, seinen Vater zu ernähren, wenn dieser ihn keine Kunst hätte lernen lassen. Er erlaubte, Testamente zu machen und sein Vermögen nach Willkür zu verschenken; denn Freunde, die man sich wählt, sagte er, sind mehr wert als bloße Verwandte. Die Aussteuer schaffte er ab, weil er wollte, daß die Liebe, und nicht der Eigennutz Ehen stiftete. Noch ein schöner Zug von Sanftmut in seinem Charakter ist, daß er verhaßten Dingen mildere Namen gab. Abgaben hießen Beiträge, Besatzungen Wächter der Stadt, Gefängnisse Gemächer, und die Schuldenvernichtung nannte er Erleichterung. Den Aufwand, zu dem der athieniensische Geist sich so sehr neigte, mäßigte er durch weise Verordnungen; strenge Gesetze wachten über die Sitten des Frauenzimmers, über den Umgang beider Geschlechter und die Heiligkeit der Ehen.

Diese Gesetze, verordnete er, sollten nur auf 100 Jahre gültig sein — wieviel weiter sah er als Lykurgus! Er begriff, daß Gesetze nur Dienerinnen der Bildung sind, daß Nationen in ihrem männlichen Alter eine andere Führung nötig haben als in ihrer Kindheit. Lykurg verewigte die Geisteskindheit der Spartaner, um dadurch seine Gesetze bei ihnen zu verewigen, aber sein Staat ist verschwunden mit seinen Gesetzen. Solon hingegen versprach den seinigen nur eine hundertjährige Dauer, und noch heutigestages sind viele derselben im römischen Gesetzbuche in Kraft. Die Zeit ist eine gerechte Richterin aller Verdienste.

Man hat dem Solon zum Vorwurf gemacht, daß er dem Volk zu große Gewalt gegeben habe, und dieser Vor-

wurf ist nicht ungegründet. Indem er eine Klippe, die Oligarchie, zu sehr vermied, ist er einer anderen, der Anarchie, zu nahe gekommen — aber doch auch nur nahe gekommen, denn der Senat der Prytanen und das Gericht des Areopagus waren starke Zügel der demokratischen Gewalt. Die Übel, welche von einer Demokratie unzertrennlich sind, tumultuarische und leidenschaftliche Entscheidungen und der Geist der Faktion, konnten freilich in Athen nicht vermieden werden — aber diese Übel sind doch weit mehr der Form, die er wählte, als dem Wesen der Demokratie zuzuschreiben. Er fehlte darin sehr, daß er das Volk nicht durch Repräsentanten, sondern in Person entscheiden ließ, welches wegen der starken Menschenmenge nicht ohne Verwirrung und Tumult und wegen der überlegenen Anzahl der unbemittelten Bürger nicht immer ohne Bestechung abgehen konnte. Der Ostrazismus, wobei 6000 Stimmen zum wenigsten erfordert wurden, läßt uns abnehmen, wie stürmisch es bei dergleichen Volksversammlung mag zugegangen sein. Wenn man aber auf der anderen Seite bedenkt, wie gut auch der gemeinste Athenienser mit dem gemeinen Wesen bekannt war, wie mächtig der Nationalgeist in ihm wirkte, wie sehr der Gesetzgeber dafür gesorgt hatte, daß dem Bürger das Vaterland über alles ging, so wird man einen bessern Begriff von dem politischen Verstand des atheniensischen Pöbels bekommen und sich wenigstens hüten, von dem gemeinen Volke bei *uns* voreilig auf *jenes* zu schließen. Alle große Versammlungen haben immer eine gewisse Gesetzlosigkeit in ihrem Gefolge — alle kleinere aber haben Mühe, sich von aristokratischem Despotismus ganz rein zu erhalten. Zwischen beiden eine glückliche Mitte zu treffen, ist das schwerste Problem, das die kommenden Jahrhunderte erst auflösen sollen. Bewundernswert bleibt mir immer der Geist, der den Solon bei seiner Gesetzgebung beseelte, der Geist der gesunden und echten Staatskunst, die das Grundprinzipium, worauf alle Staaten ruhen müssen, nie aus den Augen verlor: sich selbst die Gesetze zu geben, denen man gehorchen soll, und die Pflichten des Bürgers aus Einsicht und aus Liebe zum Vaterland, nicht aus sklavischer Furcht vor der Strafe, nicht

aus blinder und schlaffer Ergebung in den Willen eines Oberen zu erfüllen.

Schön und trefflich war es von Solon, daß er Achtung hatte für die menschliche Natur und nie den Menschen dem Staat, nie den Zweck dem Mittel aufopferte, sondern den Staat dem Menschen dienen ließ. Seine Gesetze waren laxe Bänder, an denen sich der Geist der Bürger frei und leicht nach allen Richtungen bewegte und nie empfand, daß sie ihn lenkten; die Gesetze des Lykurgus waren eiserne Fesseln, an denen der kühne Mut sich wund rieb, die durch ihr drückendes Gewicht den Geist niederzogen. Alle mögliche Bahnen schloß der athenienſische Gesetzgeber dem Genie und dem Fleiß seiner Bürger auf; der spartanische Gesetzgeber vermauerte den seinigen alle bis auf eine einzige — das politische Verdienst. Lykurg befahl den Müßiggang durch Gesetze, Solon strafte ihn strenge. Darum reiften in Athen alle Tugenden, blühten alle Gewerbe und Künste, regten sich alle Sehnen des Fleißes; darum wurden alle Felder des Wissens dort bearbeitet. Wo findet man in Sparta einen Sokrates, einen Thukydides, einen Sophokles und Plato? Sparta konnte nur Herrscher und Krieger — keine Künstler, keine Dichter, keine Denker, keine Weltbürger erzeugen. Beide, Solon wie Lykurg, waren große Männer, beide waren rechtschaffene Männer, aber wie verschieden haben sie gewirkt, weil sie von entgegengesetzten Prinzipien ausgingen. Um den athenienſischen Gesetzgeber steht die Freiheit und die Freude, der Fleiß und der Überfluß — stehen alle Künste und Tugenden, alle Grazien und Musen herum, sehen dankbar zu ihm auf und nennen ihn ihren Vater und Schöpfer. Um den Lykurgus sieht man nichts als Tyrannei und ihr schreckliches Gegenteil, die Knechtschaft, die ihre Ketten schüttelt und dem Urheber ihres Elends flucht.

Der Charakter eines ganzen Volks ist der treueste Abdruck seiner Gesetze und also auch der sicherste Richter ihres Werts oder Unwerts. Beschränkt war der Kopf des Spartaners und unempfindlich sein Herz. Er war stolz und hochfahrend gegen seine Bundesgenossen, hart gegen seine Überwundenen, unmenschlich gegen seine Sklaven und knechtisch

gegen seine Oberen; in seinen Unterhandlungen war er ungewissenhaft und treulos, in seinen Entscheidungen despotisch, und seiner Größe, seiner Tugend selbst fehlte es an der gefälligen Anmut, welche allein die Herzen gewinnt. Der Athenienser hingegen war weichmütig und sanft im Umgang, höflich aufgeweckt im Gespräch, leutselig gegen den Geringen, gastfrei und gefällig gegen den Fremden. Er liebte zwar Weichlichkeit und Putz, aber dies hinderte nicht, daß er im Treffen nicht wie ein Löwe kämpfte. Gekleidet in Purpur und mit Wohlgerüchen gesalbt, brachte er die Millionen des Xerxes und die rauhen Spartaner auf gleiche Weise zum Zittern. Er liebte die Vergnügungen der Tafel und konnte nur schwer dem Reiz der Wollust widerstehen; aber Völlerei und schamloses Betragen machten ehrlos in Athen. Delikatesse und Wohlanständigkeit wurden bei keinem Volke des Altertums so getrieben als bei diesem: in einem Kriege mit dem mazedonischen Philipp hatten die Athenienser einige Briefe dieses Königs aufgefangen, unter denen auch einer an seine Gemahlin war; die übrigen alle wurden geöffnet, diesen einzigen schickten sie unerbrochen zurück. Der Athenienser war großmütig im Glücke, und im Unglücke standhaft — dann kostete es ihn nichts, für das Vaterland alles zu wagen. Seine Sklaven behandelte er menschlich, und der mißhandelte Knecht durfte seinen Tyrannen verklagen. Selbst die Tiere erfuhren die Großmut dieses Volks; nach vollendetem Bau des Tempels Hekatonpedon wurde verordnet, alle Lasttiere, welche dabei geschäftig gewesen, frei zu lassen und auf ihr ganzes künftiges Leben auf den besten Weiden umsonst zu ernähren. Eins dieser Tiere kam nachher von freien Stücken zur Arbeit und lief mechanisch vor den übrigen her, welche Lasten zogen. Dieser Anblick rührte die Athenienser so sehr, daß sie verordneten, dieses Tier auf Unkosten des Staats inskünftige besonders zu unterhalten.

Indessen bin ich es der Gerechtigkeit schuldig, auch die Fehler der Athenienser nicht zu verschweigen, denn die Geschichte soll keine Lobrednerin sein. Dieses Volk, das wir seiner feinen Sitten, seiner Sanftmut, seiner Weisheit wegen bewundert haben, befleckte sich nicht selten mit dem schänd-

lichsten Undank gegen seine größten Männer, mit Grausamkeit gegen seine überwundenen Feinde. Durch die Schmeicheleien seiner Redner verdorben, trotzig auf seine Freiheit und auf so viele glänzende Vorzüge eitel, drückte es seine Bundesgenossen und Nachbarn oft mit unerträglichem Stolze und ließ sich bei öffentlichen Beratschlagungen von einem leichtsinnigen Schwindelgeist leiten, der oft die Bemühungen seiner weisesten Staatsmänner zunichte machte und den Staat an den Rand des Verderbens riß. Jeder einzelne Athenienser war lenksam und weichmütig; aber in öffentlichen Versammlungen war er der vorige Mann nicht mehr. Daher schildert uns Aristophanes seine Landsleute als vernünftige Greise zu Hause und als Narren in Versammlungen. Die Liebe zum Ruhme und der Durst nach Neuheit beherrschte sie bis zur Ausschweifung; an den Ruhm setzte der Athenienser oft seine Glücksgüter, sein Leben und nicht selten — seine Tugend. Eine Krone von Ölzweigen, eine Inschrift auf einer Säule, die sein Verdienst verkündigte, war ihm ein feurigerer Sporn zu großen Taten als dem Perser alle Schätze des großen Königs. So sehr das atheniensische Volk seinen Undank übertrieb, so ausschweifend war es wieder in seiner Dankbarkeit. Von einem solchen Volke im Triumph aus der Versammlung heimbegleitet zu werden, es auch nur e i n e n Tag zu beschäftigen, war ein höherer Genuß für die Ruhmsucht des Atheniensers und auch ein wahrerer Genuß, als ein Monarch seinen geliebtesten Sklaven gewähren kann; denn es ist ganz etwas anderes, ein ganzes stolzes, zart empfindendes Volk zu rühren, als einem einzigen Menschen zu gefallen. Der Athenienser mußte in immerwährender Bewegung sein; unaufhörlich haschte sein Sinn nach neuen Eindrücken, neuen Genüssen. Dieser Sucht nach Neuheit mußte man täglich neue Nahrung reichen, wenn sie sich nicht gegen den Staat selbst kehren sollte. Darum rettete ein Schauspiel, das man zu rechter Zeit gab, oft die öffentliche Ruhe, welche der Aufruhr bedrohte — darum hatte oft ein Usurpator gewonnen Spiel, wenn er nur diesem Hange des Volks durch eine Reihe von Lustbarkeiten opferte. Aber eben darum wehe dem verdientesten Bürger, wenn er die

Kunst nicht verstand, täglich n e u zu sein und sein Verdienst zu verjüngen!

Der Abend von Solons Leben war nicht so heiter, als sein Leben es verdient hätte. Um den Zudringlichkeiten der Athenienser zu entgehen, die ihn täglich mit Fragen und Vorschlägen heimsuchten, machte er, sobald seine Gesetze im Gange waren, eine Reise durch Kleinasien, nach den Inseln und nach Ägypten, wo er sich mit den Weisesten seiner Zeit besprach, den königlichen Hof des Krösus in Lydien und den zu Sais in Ägypten besuchte. Was von seiner Zusammenkunft mit Thales von Milet und mit Krösus erzählt wird, ist zu bekannt, um hier noch wiederholt zu werden. Bei seiner Zurückkunft nach Athen fand er den Staat von drei Parteien zerrüttet, welche zwei gefährliche Männer, Megakles und Pisistratus, zu Anführern hatten. Megakles machte sich mächtig und furchtbar durch seinen Reichtum, Pisistratus durch seine Staatsklugheit und sein Genie. Dieser Pisistratus, Solons ehemaliger Liebling und der Julius Cäsar von Athen, erschien einstmals bleich auf seinem Wagen ausgestreckt vor der Volksversammlung und bespritzt mit dem Blut einer Wunde, die er sich selbst in den Arm geritzt hatte. „So", sagte er, „haben mich meine Feinde um euretwillen mißhandelt. Mein Leben ist in ewiger Gefahr, wenn ihr nicht Anstalten trefft, es zu schützen." Alsbald trugen seine Freunde, wie er sie selbst unterrichtet hatte, darauf an, daß ihm eine Leibwache gehalten würde, die ihn begleiten sollte, so oft er öffentlich ausging. Solon erriet den betrügerischen Sinn dieses Vorschlags und setzte sich eifrig, aber fruchtlos dagegen. Der Vorschlag ging durch, Pisistratus erhielt eine Leibwache, und nicht sobald sah er sich an ihrer Spitze, als er die Zitadelle von Athen in Besitz nahm. Jetzt fiel die Decke von den Augen des Volks, aber zu spät. Der Schrecken ergriff Athen; Megakles und seine Anhänger entwichen aus der Stadt und überließen sie dem Usurpator. Solon, der sich allein nicht hatte täuschen lassen, war jetzt auch der einzige, der den Mut nicht verlor; soviel er angewandt hatte, seine Mitbürger von ihrer Übereilung zurückzuhalten, als es noch Zeit war, soviel wandte er jetzt an, ihren

sinkenden Mut zu beleben. Als er nirgends Eingang fand, ging er nach Hause, legte seine Waffen vor seine Haustüre und rief: „Nun hab' ich getan, was ich konnte zum Besten des Vaterlands." Er dachte auf keine Flucht, sondern fuhr fort, die Torheit der Athenienser und die Gewissenlosigkeit des Tyrannen heftig zu tadeln. Als ihn seine Freunde fragten, was ihn so mutig mache, dem Mächtigen zu trotzen, so antwortete er: „Mein Alter gibt mir diesen Mut." Er starb, und seine letzten Blicke sahen sein Vaterland nicht frei.

Aber Athen war in keines Barbaren Hände gefallen. Pisistratus war ein edler Mensch und ehrte die Solonischen Gesetze. Als er in der Folge zweimal von seinem Nebenbuhler vertrieben und zweimal wieder Meister von der Stadt wurde, bis er endlich im ruhigen Besitz seiner Herrschaft blieb, machte er seine Usurpation durch wahre Verdienste um den Staat und glänzende Tugenden vergessen. Niemand bemerkte unter ihm, daß Athen nicht mehr frei war, so gelind und still floß seine Regierung, und nicht er, sondern Solons Gesetze herrschten. Pisistratus eröffnete das goldene Alter von Athen; unter ihm dämmerte der schöne Morgen der griechischen Künste auf. Er starb, wie ein Vater bedauert.

Sein angefangenes Werk wurde von seinen Söhnen Hipparch und Hippias fortgesetzt. Beide Brüder regierten mit Eintracht, und gleiche Liebe zur Wissenschaft beseelte beide. Unter ihnen blühten schon Simonides und Anakreon, und die Akademie wurde gestiftet. Alles eilte dem herrlichen Zeitalter des Perikles entgegen.

---

# Vorbericht zu den Denkwürdigkeiten des Herzogs von Sully.

1791.

Der Wert dieser Denkwürdigkeiten des Herzogs von Sully ist zu allgemein bekannt, um hier noch einer Anpreisung zu bedürfen. Sie liefern uns die wichtigsten Aufschlüsse über das geheime und öffentliche Leben eines vortrefflichen Königs und seines nicht minder vortrefflichen

Ministers und verbreiten ein helles Licht über Frankreichs Geschichte von dem Jahre 1570 bis zur Regentschaft der Maria von Medicis, einer der wichtigsten Zeiträume in der französischen Geschichte.

Aber es bedarf vielleicht einer Entschuldigung, daß man diese Denkwürdigkeiten nicht nach dem alten Original, welches unter dem sonderbaren Titel „Oeconomies royales et Servitudes loyales“ bekannt ist, sondern nach der modernen Umarbeitung eines neuern französischen Schriftstellers liefert. Vielen dürfte der eigentümliche Ton, der in dieser Urschrift herrscht, und sogar das antike und abenteuerliche Gewand, in welches sie gekleidet ist, ein größerer Verlust zu sein dünken, als durch die Arbeit des neuen Herausgebers vergütet worden ist, und die Veränderungen, welche sich derselbe mit seinem Text erlaubte, viel zu gewaltsam scheinen. Und in der Tat würden sie so sehr unrecht nicht haben, wenn irgend eine Wahrscheinlichkeit vorhanden wäre, daß jene Urschrift unmittelbar aus der Feder des Herzogs von Sully geflossen sei; denn auch in dem seltsamsten Aufzuge hat der große Mann Anspruch auf unsere Achtung. Aber da jene Urschrift nur zu sichtbare Spuren trägt, daß sie, obgleich aus der reinsten Quelle geflossen, doch ihre eigentliche Gestalt nur unter den Händen seiner Sekretäre empfangen habe, so ist der Verlust in der Tat so beträchtlich nicht oder doch durch die angebrachten Verbesserungen unendlich vergütet. Der französische Herausgeber hat sich sowohl um die Anordnung der Materie als um den Ausdruck ein großes Verdienst erworben. Die Verwirrung, in welcher alle Bestandteile dieser Geschichte in der Urschrift durcheinander geworfen sind, und die auch einen sehr warmen Verehrer der Sullyschen Schrift ermüden müßte, veranlaßte den neuen Herausgeber, sein Original, obwohl mit möglichster Schonung des Eigentümlichen, ganz und gar umzugießen, die einzelnen Partien interessanter und schicklicher zu verbinden und alles Fremdartige davon zu scheiden. Er erlaubte sich dabei, den Erzähler in der ersten Person von sich sprechen zu lassen, da derselbe durch eine gar sonderbare Wendung in der

Urschrift sich selbst anzureden scheint. Der Stil, der im Original alle Abwechselungen vom Niedrigen und Platten bis zum Hochtrabenden und Schwülstigen durchläuft, durch unübersehliche Periodenlänge oft dunkel und durch Weitschweifigkeit unerträglich ermüdend wird, hat unter der Feder des neuen Herausgebers eine Haltung und Einheit empfangen, welche der Würde seines Inhalts entspricht und das Werk in seiner neuen Gestalt zu einer sehr anziehenden Lektüre macht. Von ebendemselben rühren auch die historischen Erläuterungen her, welche die in den Denkwürdigkeiten aufgeführten Personen betreffen; was hingegen eine zu ängstliche Rücksicht auf die Religion seines Vaterlandes den französischen Herausgeber in den Anmerkungen sprechen ließ, glaubte man einem deutschen Leser in der Übersetzung ersparen zu dürfen.

Das ganze Werk wird in sechs Bänden erscheinen, welche rasch aufeinander folgen und in der Michaelmesse vom Jahr 1792 geendigt sein sollen. Die Einleitung, welche die ganze Geschichte der Ligue in einer kurzen Übersicht umfaßt, wird jeden Band des Werkes begleiten und bis zum Untergang dieser Verbindung fortgeführt werden. Bei Abfassung derselben sind Brantôme, Castelnau, de Thou u. a., und in Anordnung der Materie besonders der Esprit de la Ligue von Herrn Anquetil meine Führer gewesen.

Jena, in der Ostermesse 1791.

Friedrich Schiller.

---

## Geschichte der französischen Unruhen, welche der Regierung Heinrichs IV. vorangingen.

1791.

Die Regierungen Karls VIII., Ludwigs XII. und Franz I. hatten für Frankreich eine glänzende Epoche vorbereitet. Die Feldzüge dieser Fürsten nach Italien hatten den Heldengeist des französischen Adels wieder entzündet, den der Despotismus Ludwigs XI. beinahe erstickt hatte. Ein schwärmerischer Rittergeist flammte wieder auf, den eine bessere Taktik unterstützte.

Im Kampf mit ihren ungeübten Nachbarn lernte die Nation ihre Überlegenheit kennen. Die Monarchie hatte sich gebildet, die Verfassung des Königreiches eine mehr regelmäßige Gestalt angenommen. Der sonst so furchtbare Trotz übermächtiger Großen fügte sich jetzt wieder in die Schranken eines gemeinschaftlichen Gehorsams. Ordentliche Steuern und stehende Heere befestigten und schirmten den Thron, und der König war etwas mehr als ein begüterter Edelmann in seinem Reiche.

In Italien war es, wo sich die Kraft dieses Königreichs zum erstenmal offenbarte. Unnütz zwar floß dort das Blut seiner Heldensöhne, aber Europa konnte seine Bewunderung einem Volke nicht versagen, das sich zu gleicher Zeit gegen fünf vereinigte Feinde glorreich behauptete. Das Licht schöner Künste war nicht lange vorher in Italien aufgegangen, und etwas mildere Sitten verrieten bereits seinen veredelnden Einfluß. Bald zeigte es seine Kraft an den trotzigen Siegern, und Italiens Künste unterjochten das Genie der Franzosen, wie ehemals Griechenlands Kunst seine römische Beherrscher sich unterwürfig machte. Bald fanden sie den Weg über die Savoyischen Alpen, den der Krieg geöffnet hatte. Von einem verständigen Regenten in Schutz genommen, von der Buchdruckerkunst unterstützt, verbreiteten sie sich bald auf diesem dankbaren Boden. Die Morgenröte der Kultur erschien; schon eilte Frankreich mit schnellen Schritten seiner Zivilisierung entgegen. Die neuen Meinungen erscheinen und gebieten diesem schönen Anfang einen traurigen Stillstand. Der Geist der Intoleranz und des Aufruhrs löscht den noch schwachen Schimmer der Verfeinerung wieder aus, und die schreckliche Fackel des Fanatismus leuchtet. Tiefer als je stürzt dieser unglückliche Staat in seine barbarische Wildheit zurück, das Opfer eines langwierigen verderblichen Bürgerkrieges, den der Ehrgeiz entflammt und ein wütender Religionseifer zu einem allgemeinen Brande vergrößert.

So feurig auch das Interesse war, mit welchem die eine Hälfte Europens die neuen Meinungen aufnahm und die andere dagegen kämpfte, so eine mächtige Triebfeder der Religions-

fanatismus auch für sich selbst ist, so waren es doch großenteils sehr weltliche Leidenschaften, welche bei dieser großen Begebenheit geschäftig waren, und größtenteils politische Umstände, welche den untereinander im Kampfe begriffenen Religionen zu Hilfe kamen. In Deutschland, weiß man, begünstigte Luthern und seine Meinungen das Mißtrauen der Stände gegen die wachsende Macht Österreichs; der Haß gegen Spanien und die Furcht vor dem Inquisitionsgerichte vermehrte in den Niederlanden den Anhang der Protestanten. Gustav Wasa vertilgte in Schweden zugleich mit der alten Religion eine furchtbare Kabale, und auf dem Ruin eben dieser Kirche befestigte die britannische Elisabeth ihren noch wankenden Thron. Eine Reihe schwachköpfiger, zum Teil minderjähriger Könige, eine schwankende Staatskunst, die Eifersucht und der Wettkampf der Großen um das Ruder halfen die Fortschritte der neuen Religion in Frankreich bestimmen. Wenn sie in diesem Königreich jetzt darniederliegt und in einer Hälfte Deutschlands, in England, im Norden, in den Niederlanden thronet, so lag es sicherlich nicht an der Mutlosigkeit oder Kälte ihrer Verfechter, nicht an unterlassenen Versuchen, nicht an der Gleichgültigkeit der Nation. Eine heftige, langwierige Gärung erhielt das Schicksal dieses Königreiches im Zweifel; fremder Einfluß und der zufällige Umstand einer neuen indirekten Thronfolge, die gerade damals eintrat, mußte den Untergang der kalvinischen Kirche in diesem Staat entscheiden.

Gleich im ersten Viertel des sechzehnten Jahrhunderts fanden die Neuerungen, welche Luther in Deutschland predigte, den Weg in die französischen Provinzen. Weder die Zensuren der Sorbonne im Jahre 1521 noch die Beschlüsse des Pariser Parlaments, noch selbst die Anathemen der Bischöfe vermochten das schnelle Glück aufzuhalten, das sie in wenig Jahren bei dem Volk, bei dem Adel, bei einigen von der Geistlichkeit machten. Die Lebhaftigkeit, mit welcher das sanguinische, geistreiche Volk der Franzosen jede Neuigkeit zu behandeln pflegt, verleugnete sich weder bei den Anhängern der Reformation noch bei ihren Verfolgern. Franz I. kriegerische Regierung und die Verständnisse

dieses Monarchen mit den deutschen Protestanten trugen nicht wenig dazu bei, die Religionsneuerungen bei seinen französischen Untertanen in schnellen Umlauf zu bringen. Umsonst, daß man in Paris endlich zu dem fürchterlichen Mittel des Feuers und des Schwertes griff — es tat keine bessere Wirkung, als es in den Niederlanden, in Deutschland, in England getan hatte, und die Scheiterhaufen, welche der fanatische Verfolgungsgeist ansteckte, dienten zu nichts, als den Heldenglauben und den Ruhm seiner Opfer zu beleuchten.

Die Religionsverbesserer führten bei ihrer Verteidigung und bei ihrem Angriff auf die herrschende Kirche Waffen, welche weit zuverlässiger wirkten als alle, die der blinde Eifer der stärkern Zahl ihnen entgegensetzen konnte. Geschmack und Aufklärung kämpften auf ihrer Seite; Unwissenheit, Pedanterei waren der Anteil ihrer Verfolger. Die Sittenlosigkeit, die tiefe Ignoranz des katholischen Klerus gaben dem Witz ihrer öffentlichen Redner und Schriftsteller die gefährlichsten Blößen, und unmöglich konnte man die Schilderungen lesen, welche der Geist der Satire diese letzteren von dem allgemeinen Verderbnis entwerfen ließ, ohne sich von der Notwendigkeit einer Verbesserung überzeugt zu fühlen. Die lesende Welt wurde täglich mit Schriften dieser Art überschwemmt, in welchen, mehr oder minder glücklich, die herrschenden Laster des Hofes und der katholischen Geistlichkeit dem Unwillen, dem Abscheu, dem Gelächter bloßgestellt und die Dogmen der neuen Kirche, in jede Anmut des Stils gekleidet, mit allen Reizen des Schönen, mit aller hinreißenden Kraft des Erhabenen, mit dem unwiderstehlichen Zauber einer edlen Simplizität ausgestattet waren. Wenn man diese Meisterstücke der Beredsamkeit und des Witzes mit Ungeduld verschlang, so waren die abgeschmackten oder feierlichen Gegenschriften des andern Teils nicht dazu gemacht, etwas anderes als Langeweile zu erregen. Bald hatte die verbesserte Religion den geistreichen Teil des Publikums gewonnen — eine unstreitig glänzendere Majorität als der bloße blinde Vorteil der größeren Menge, der ihre Gegner begünstigte.

Die anhaltende Wut der Verfolgung nötigte endlich den unterdrückten Teil, an der Königin Margareta von Navarra, der Schwester Franz I., sich eine Beschützerin zu suchen. Geschmack und Wissenschaft waren eine hinreichende Empfehlung bei dieser geistreichen Fürstin, welche, selbst große Kennerin des Schönen und Wahren, für die Religion ihrer Lieblinge, deren Kenntnisse und Geist sie verehrte, nicht schwer zu gewinnen war. Ein glänzender Kreis von Gelehrten umgab diese Fürstin, und die Freiheit des Geistes, welche in diesem geschmackvollen Zirkel herrschte, konnte nicht anders als eine Lehre begünstigen, welche mit der Befreiung vom Joche der Hierarchie und des Aberglaubens angefangen hatte. An dem Hof dieser Königin fand die gedrückte Religion eine Zuflucht; manches Opfer wurde durch sie dem blutdürstigen Verfolgungsgeist entzogen, und die noch kraftlose Partei hielt sich an diesem schwachen Ast gegen das erste Ungewitter fest, das sie sonst in ihrem noch zarten Anfang so leicht hätte hinraffen können. Die Verbindungen, in welche Franz I. mit den deutschen Protestanten getreten war, hatten auf die Maßregeln keinen Einfluß, deren er sich gegen seine eigenen protestantischen Untertanen bediente. Das Schwert der Inquisition war in jeder Provinz gegen sie gezückt, und zu eben der Zeit, wo dieser zweideutige Monarch die Fürsten des Schmalkaldischen Bundes gegen Karl V., seinen Nebenbuhler, aufforderte, erlaubt er dem Blutdurst seiner Inquisitoren, gegen das schuldlose Volk der Waldenser, ihre Glaubensgenossen, mit Schwert und Feuer zu wüten. „Barbarisch und schrecklich“, sagt der Geschichtschreiber de Thou, „war der Spruch, der gegen sie gefällt ward, barbarischer noch und schrecklicher seine Vollstreckung. Zweiundzwanzig Dörfer legte man in die Asche, mit einer Unmenschlichkeit, wovon sich bei den rohesten Völkern kein Beispiel findet. Die unglückseligen Bewohner, bei Nachtzeit überfallen und bei dem Schein ihrer brennenden Habe von Gebirge zu Gebirge gescheucht, entrannen hier einem Hinterhalte nur, um dort in einen anderen zu fallen. Das jämmerliche Geschrei der Alten, der Frauenspersonen und der Kinder, weit entfernt, das Tigerherz der

Soldaten zu erweichen, diente zu nichts, als diese letzteren auf die Spur der Flüchtigen zu führen und ihrer Mordbegier das Opfer zu verraten.“ Über siebenhundert dieser Unglücklichen wurden in der einzigen Stadt Cabrières mit kalter Grausamkeit erschlagen, alle Frauenspersonen dieses Ortes im Dampf einer brennenden Scheune erstickt und die, welche sich von oben herab flüchten wollten, mit Piken aufgefangen. Selbst an dem Erdreich, welches der Fleiß dieses sanften Volkes aus einer Wüste zum blühenden Garten gemacht hatte, ward der vermeintliche Irrglaube seiner Pflüger bestraft. Nicht bloß die Wohnungen riß man nieder, auch die Bäume wurden umgehauen, die Saaten zerstört, die Felder verwüstet und das lachende Land in eine traurige Wildnis verwandelt.

Der Unwille, den diese ebenso unnütze als beispiellose Grausamkeit erweckte, führte dem Protestantismus mehr Bekenner zu, als der inquisitorische Eifer der Geistlichkeit würgen konnte. Mit jedem Tage wuchs der Anhang der Neuerer, besonders seitdem in Genf Kalvin mit einem neuen Religionssystem aufgetreten war und durch seine Schrift vom christlichen Unterricht die schwankenden Lehrmeinungen fixiert, dem ganzen Gottesdienst eine mehr regelmäßige Gestalt gegeben und die unter sich selbst nicht recht einigen Glieder seiner Kirche unter einer bestimmten Glaubensformel vereinigt hatte. In kurzem gelang es der strengeren und einfacheren Religion des französischen Apostels, bei seinen Landsleuten Luthern selbst zu verdrängen, und seine Lehre fand eine desto günstigere Aufnahme, je mehr sie von Mysterien und lästigen Gebräuchen gereinigt war und je mehr sie es der lutherischen an Entfernung vom Papsttum zuvortat.

Das Blutbad unter den Waldensern zog die Kalvinisten, deren Erbitterung jetzt keine Furcht mehr kannte, an das Licht hervor. Nicht zufrieden, wie bisher sich im Dunkel der Nacht zu versammeln, wagten sie es jetzt, durch öffentliche Zusammenkünfte den Nachforschungen der Obrigkeit Hohn zu sprechen und selbst in den Vorstädten von Paris die Psalmen des Marot in großen Versammlungen abzusingen

Der Reiz des Neuen führte bald ganz Paris herbei, und mit dem Wohlklang und der Anmut dieser Lieder wußte sich ihre Religion selbst in manche Gemüter zu schmeicheln. Der gewagte Schritt hatte ihnen zugleich ihre furchtbare Anzahl gezeigt, und bald folgten die Protestanten in dem übrigen Königreich dem Beispiel, das ihre Brüder in der Hauptstadt gegeben.

Heinrich II., ein noch strengerer Verfolger ihrer Partei als sein Vater, nahm jetzt vergebens alle Schrecken der königlichen Strafgewalt gegen sie zu Hilfe. Vergebens wurden die Edikte geschärft, welche ihren Glauben verdammten. Umsonst erniedrigte sich dieser Fürst so weit, durch seine königliche Gegenwart den Eindruck ihrer Hinrichtungen zu erhöhen und ihre Henker zu ermuntern. In allen großen Städten Frankreichs rauchten Scheiterhaufen, und nicht einmal aus seiner eigenen Gegenwart konnte Heinrich den Kalvinismus verbannen. Diese Lehre hatte unter der Armee, auf den Gerichtsstühlen, hatte selbst an seinem Hof zu St. Germain Anhänger gefunden, und Franz von Coligny, Herr von Andelot, Obrister des französischen Fußvolkes, erklärte dem König mit dreister Stirn ins Gesicht, daß er lieber sterben wolle als eine Messe besuchen.

Endlich aufgeschreckt von der immer mehr um sich greifenden Gefahr, welche die Religion seiner Völker und, wie man ihn fürchten ließ, selbst seinen Thron bedrohte, überließ sich dieser Fürst allen gewalttätigen Maßregeln, welche die Habsucht der Höflinge und der unreine Eifer des Klerus ihm diktierte. Um durch einen entscheidenden Schritt den Mut der Partei auf einmal zu Boden zu schlagen, erschien er eines Tages selbst im Parlamente, ließ dort fünf Glieder dieses Gerichthofes, die sich den neuen Meinungen günstig zeigten, gefangen nehmen und gab Befehl, ihnen schleunigst den Prozeß zu machen. Von jetzt an erfuhr die neue Sekte keine Schonung mehr. Das verworfene Gezücht der Angeber wurde durch versprochene Belohnungen ermuntert, alle Gefängnisse des Reiches in kurzem mit Schlachtopfern der Unduldsamkeit angefüllt; niemand

wagte es, für sie die Stimme zu erheben. Die reformierte Partei in Frankreich stand jetzt, 1559, am Rande ihres Unterganges; ein mächtiger, unwiderstehlicher Fürst, mit ganz Europa im Frieden und unumschränkter Herr von allen Kräften des Königreiches, zu diesem großen Werke von dem Papst und von Spanien selbst begünstigt, hatte ihr das Verderben geschworen. Ein unerwarteter Glücksfall mußte sich ins Mittel schlagen, dieses abzuwenden, welches auch geschah. Ihr unversöhnlicher Feind starb mitten unter diesen Zurüstungen, von einem Lanzensplitter verwundet, der ihm bei einem festlichen Turnier in das Auge flog.

Dieser unverhoffte Hintritt Heinrichs II. war der Eingang zu den gefährlichen Zerrüttungen, welche ein halbes Jahrhundert lang das Königreich zerrissen und die Monarchie ihrem gänzlichen Untergang nahe brachten. Heinrich hinterließ seine Gemahlin Katharina, aus dem herzoglichen Hause von Medicis in Florenz, nebst vier unreifen Söhnen, unter denen der älteste, Franz, kaum das sechzehnte Jahr erreicht hatte. Der König war bereits mit der jungen Königin von Schottland, Maria Stuart, vermählt, und so mußte sich das Zepter zweier Reiche in zwei Händen vereinigen, die noch lange nicht geschickt waren, sich selbst zu regieren. Ein Heer von Ehrgeizigen streckte schon gierig die Hände darnach aus, es ihnen zu erleichtern, und Frankreich war das unglückliche Opfer des Kampfes, der sich darüber entzündete.

Besonders waren es zwei mächtige Faktionen, welche sich ihren Einfluß bei dem jungen Regentenpaar und die Verwaltung des Königreiches streitig machten. An der Spitze der einen stand der Connetable von Frankreich, Anne von Montmorency, Minister und Günstling des verstorbenen Königs, um den er sich durch seinen Degen und einen strengen, über alle Verführung erhabenen Patriotismus verdient gemacht hatte. Ein gleichmütiger, unbeweglicher Charakter, den keine Widerwärtigkeit erschüttern, kein Glücksfall schwindlig machen konnte. Diesen gesetzten Geist hatte er bereits unter den vorigen Regierungen bewiesen, wo er mit gleicher Gelassenheit und mit gleich standhaftem Mut

den Wankelmut seines Monarchen und den Wechsel des Kriegsglückes ertrug. Der Soldat wie der Höfling, der Finanzier wie der Richter zitterten vor seinem durchdringenden Blick, den keine Täuschung blendete, vor diesem Geiste der Ordnung, der keinen Fehltritt vergab, vor dieser festen Tugend, über die keine Versuchung Macht hatte. Aber in der rauhen Schule des Krieges erwachsen und an der Spitze der Armeen gewöhnt, unbedingten Gehorsam zu erzwingen, fehlte ihm die Geschmeidigkeit des Staatsmannes und Höflings, welche durch Nachgeben siegt und durch Unterwerfung gebietet. Groß auf der Waffenbühne, verscherzte er seinen Ruhm auf der anderen, welche der Zwang der Zeit ihm jetzt anwies, welche ihm Ehrgeiz und Patriotismus zu betreten befahlen. Solch ein Mann war nirgends an seinem Platze, als wo er herrschte, und nur gemacht, sich auf der ersten Stelle zu behaupten, aber nicht wohl fähig, mit hofmännischer Kunst danach zu ringen.

Lange Erfahrung, Verdienste um den Staat, die selbst der Neid nicht zu verringern wagte, eine Redlichkeit, der auch seine Feinde huldigten, die Gunst des verstorbenen Monarchen, der Glanz seines Geschlechtes schienen den Connetable zu dem ersten Posten im Staat zu berechtigen und jeden fremden Anspruch im voraus zu entfernen. Aber ein M a n n gehörte auch dazu, das Verdienst eines s o l c h e n Dieners zu würdigen, und eine ernstliche Liebe zum allgemeinen Wohl, um seinem gründlichen, inneren Wert die rauhe Außenseite zu vergeben. Franz II. war ein Jüngling, den der Thron nur zum Genusse, nicht zur Arbeit rief, dem ein so strenger Aufseher seiner Handlungen nicht willkommen sein konnte. Montmorencys austère Tugend, die ihn bei dem Vater und Großvater in Gunst gesetzt hatte, gereichte ihm bei dem leichtsinnigen schwachen Sohn zum Verbrechen und machte es der entgegengesetzten Kabale leicht, über diesen Gegner zu triumphieren.

Die Guisen, ein nach Frankreich verpflanzter Zweig des lothringischen Fürstenhauses, waren die Seele dieser furchtbaren Faktion. Franz von Lothringen, Herzog von Guise, Oheim der regierenden Königin, vereinigte in seiner

Person alle Eigenschaften, welche die Aufmerksamkeit der Menschen fesseln und eine Herrschaft über sie erwerben. Frankreich verehrte in ihm seinen Retter, den Wiederhersteller seiner Ehre vor der ganzen europäischen Welt. An seiner Geschicklichkeit und seinem Mut war das Glück Karls V. gescheitert; seine Entschlossenheit hatte die Schande der Vorfahren ausgelöscht und den Engländern Calais, ihre letzte Besitzung auf französischem Boden, nach einem zweihundertjährigen Besitze entrissen. Sein Name war in aller Munde, seine Bewunderung lebte in aller Herzen. Mit dem weitsehenden Herrscherblicke des Staatsmannes und Feldherren verband er die Kühnheit des Helden und die Gewandtheit des Höflings. Wie das Glück, so hatte schon die Natur ihn zum Herrscher der Menschen gestempelt. Edel gebildet, von erhabener Statur, königlichem Anstand und offener gefälliger Miene, hatte er schon die Sinne bestochen, ehe er die Gemüter sich unterjochte. Den Glanz seines Ranges und seiner Macht erhob eine natürliche, angestammte Würde, die, um zu herrschen, keines äußeren Schmuckes zu bedürfen schien. Herablassend, ohne sich zu erniedrigen, mit dem Geringsten gesprächig, frei und vertraulich, ohne die Geheimnisse seiner Politik preiszugeben, verschwenderisch gegen seine Freunde und großmütig gegen den entwaffneten Feind, schien er bemüht zu sein, den Neid mit seiner Größe, den Stolz einer eifersüchtigen Nation mit seiner Macht auszusöhnen. Alle diese Vorzüge aber waren nur Werkzeuge einer unersättlichen, stürmischen Ehrbegierde, die, von keinem Hindernis geschreckt, von keiner Betrachtung aufgehalten, ihrem hochgesteckten Ziel furchtlos entgegenging und, gleichgültig gegen das Schicksal von Tausenden, von der allgemeinen Verwirrung nur begünstigt, durch alle Krümmungen der Kabale und mit allen Schrecknissen der Gewalt ihre verwegenen Entwürfe verfolgte. Dieselbe Ehrsucht, von nicht geringeren Gaben unterstützt, beherrschte den Kardinal von Lothringen, Bruder des Herzogs, der, ebenso mächtig durch Wissenschaft und Beredsamkeit als jener durch seinen Degen, furchtbarer im Scharlach als der Herzog im Panzerhemd, seine Privatleidenschaften mit dem Schwert

der Religion bewaffnete und die schwarzen Entwürfe seiner Ehrsucht mit diesem heiligen Schleier bedeckte. Über den gemeinschaftlichen Zweck einverstanden, teilte sich dieses unwiderstehliche Brüderpaar in die Nation, die, ehe sie es wußte, in seinen Fesseln sich krümmte.

Leicht war es beiden Brüdern, sich der Neigung des jungen Königs zu bemächtigen, den seine Gemahlin, ihre Nichte, unumschränkt leitete; schwerer, die Königin Mutter Katharine für ihre Absichten zu gewinnen. Der Name einer Mutter des Königs machte sie an einem geteilten Hofe mächtig, mächtiger noch die natürliche Überlegenheit ihres Verstandes über das Gemüt ihres schwachen Sohnes; ein verborgener, in Ränken erfinderischer Geist, mit einer grenzenlosen Begierde zum Herrschen vereinigt, konnte sie zu einer furchtbaren Gegnerin machen. Ihre Gunst zu erschleichen, wurde deswegen kein Opfer gespart, keine Erniedrigung gescheut. Keine Pflicht war so heilig, die man nicht verletzte, ihren Neigungen zu schmeicheln; keine Freundschaft so festgeknüpft, die nicht zerrissen wurde, ihrer Rachsucht ein Opfer preiszugeben; keine Feindschaft so tief gewurzelt, die man nicht gegen ihre Günstlinge ablegte. Zugleich unterließ man nichts, was den Connetable bei der Königin stürzen konnte, und so gelang es wirklich der Kabale, die gefährliche Verbindung zwischen Katharinen und diesem Feldherrn zu verhindern.

Unterdessen hatte der Connetable alles in Bewegung gesetzt, sich einen furchtbaren Anhang zu verschaffen, der die lothringische Partei überwägen könnte. Kaum war Heinrich tot, so wurden alle Prinzen von Geblüt, und unter diesen besonders Anton von Bourbon, König von Navarra, von ihm herbeigerufen, bei dem Monarchen den Posten einzunehmen, zu dem ihr Rang und ihre Geburt sie berechtigte. Aber ehe sie noch Zeit hatten, zu erscheinen, waren ihnen die Guisen schon bei dem Könige zuvorgekommen. Dieser erklärte den Abgesandten des Parlaments, die ihn zu seinem Regierungsantritt begrüßten, daß man sich künftig in jeder Angelegenheit des Staates an die lothringischen Prinzen zu wenden habe. Auch nahm der Herzog sogleich Besitz von

dem Kommando der Truppen; der Kardinal von Lothringen erwählte sich den wichtigen Artikel der Finanzen zu seinem Anteil. Montmorency erhielt eine frostige Weisung, sich auf seinen Gütern zur Ruhe zu begeben. Die mißvergnügten Prinzen von Geblüte hielten darauf eine Zusammenkunft zu Vendôme, welche der Connetable abwesend leitete, um sich über die Maßregeln gegen den gemeinschaftlichen Feind zu bereden. Den Beschlüssen derselben zufolge wurde der König von Navarra an den Hof abgeschickt, bei der Königinmutter noch einen letzten Versuch der Unterhandlung zu wagen, ehe man sich gewaltsame Mittel erlaubte. Dieser Auftrag war einer allzu ungeschickten Hand anvertraut, um seinen Zweck nicht zu verfehlen. Anton von Navarra, von der Allgewalt der Guisen in Furcht gesetzt, die sich ihm in der ganzen Fülle ihrer Herrlichkeit zeigten, verließ Paris und den Hof unverrichteter Dinge, und die lothringischen Brüder blieben Meister vom Schauplatz.

Dieser leichte Sieg machte sie keck, und jetzt fingen sie an, keine Schranken mehr zu scheuen. Im Besitz der öffentlichen Einkünfte, hatten sie bereits unsägliche Summen verschwendet, um ihre Kreaturen zu belohnen. Ehrenstellen, Pfründen, Pensionen wurden mit freigebiger Hand zerstreut, aber mit dieser Verschwendung wuchs nur die Gierigkeit der Empfänger und die Zahl der Kandidaten, und was sie bei dem kleineren Teil dadurch gewannen, verdarben sie bei einem weit größern, welcher leer ausging. Die Habsucht, mit der sie sich selbst den besten Teil an dem Raube des Staates zueigneten, der beleidigende Trotz, mit dem sie sich auf Unkosten der vornehmsten Häuser in die wichtigsten Bedienungen eindrängten, machte allgemein die Gemüter schwierig; nichts aber war für die Franzosen empörender, als was sich der hochfahrende Stolz des Kardinals von Lothringen zu Fontainebleau erlaubte. An diesen Lustort, wo der Hof sich damals aufhielt, hatte die Gegenwart des Monarchen eine große Menge von Personen gezogen, die entweder um rückständigen Sold und Gnadengelder zu flehen oder für ihre geleisteten Dienste die verdienten Belohnungen einzufordern gekommen waren. Das Ungestüm dieser Leute, unter denen

sich zum Teil die verdientesten Offiziere der Armee befanden, belästigte den Kardinal. Um sich ihrer auf einmal zu entledigen, ließ er nahe am königlichen Schlosse einen Galgen aufrichten und zugleich durch den öffentlichen Ausrufer verkündigen, daß jeder, wes Standes er auch sei, den ein Anliegen nach Fontainebleau geführt, bei Strafe dieses Galgens, innerhalb 24 Stunden Fontainebleau zu räumen habe. Behandlungen dieser Art erträgt der Franzose nicht und darf sie unter allen Völkern von seinem Könige am wenigsten ertragen. Zwar ward es an einem einzigen Tage dadurch leer in Fontainebleau, aber zugleich wurde auch der Keim des Unmuts in mehr als tausend Herzen nach allen Provinzen des Königreiches mit hinweggetragen.

Bei den Fortschritten, welche der Kalvinismus gegen das Ende von Heinrichs Regierung in dem Königreich getan hatte, war es von der größten Wichtigkeit, welche Maßregeln die neuen Minister dagegen ergreifen würden. Aus Überzeugung sowohl als Interesse eifrige Anhänger des Papstes, vielleicht damals schon geneigt, sich beim Drang der Umstände auf spanische Hilfe zu stützen, zugleich von der Notwendigkeit überzeugt, die zahlreichste und mächtigste Hälfte der Nation durch einen wahren oder verstellten Glaubenseifer zu gewinnen, konnten sie sich keinen Augenblick über die Partei bedenken, welche unter diesen Umständen zu ergreifen war. Heinrich II. hatte noch kurz vor seinem Ende den Untergang der Kalvinisten beschlossen, und man brauchte bloß der schon angefangenen Verfolgung den Lauf zu lassen, um dieses Ziel zu erreichen. Sehr kurz also war die Frist, welche der Tod dieses Königs den Protestanten vergönnte. In seiner ganzen Wut erwachte der Verfolgungsgeist wieder, und die lothringischen Prinzen bedachten sich um so weniger, gegen eine Religionspartei zu wüten, die ein großer Teil ihrer Feinde längst im stillen begünstigte.

Der Prozeß des berühmten Parlamentsrates Anne du Bourg verkündigte die blutigen Maßregeln der neuen Regierung. Er büßte seine fromme Standhaftigkeit am Galgen; die vier übrigen Räte, welche zugleich mit ihm gefangen gesetzt worden, erfuhren eine gelindere Behandlung. Dieser

unzweideutige öffentliche Schritt der lothringischen Prinzen gegen den Kalvinismus verschaffte den mißvergnügten Großen eine erwünschte Gelegenheit, die ganze reformierte Partei gegen das Ministerium in Harnisch zu bringen und die Sache ihrer gekränkten Ehrsucht zu einer Sache der Religion, zu einer Angelegenheit der ganzen protestantischen Kirche zu machen. Jetzt also geschah die unglücksvolle Verwechselung politischer Beschwerden mit dem Glaubensinteresse, und wider die politische Unterdrückung wurde der Religionsfanatismus zu Hilfe gerufen. Mit etwas mehr Mäßigung gegen die mißtrauischen Kalvinisten war es den Guisen leicht, den durch ihre Zurücksetzung erbitterten Großen eine furchtbare Stütze zu entziehen und so einen schrecklichen Bürgerkrieg in der Geburt zu ersticken. Dadurch, daß sie beide Parteien, die Mißvergnügten und die durch ihre Zahl bereits furchtbaren Kalvinisten, aufs Äußerste brachten, zwangen sie beide, einander zu suchen, ihre Rachgier und ihre Furcht sich wechselseitig mitzuteilen, ihre verschiedenen Beschwerden zu vermengen und ihre geteilten Kräfte in einer einzigen drohenden Faktion zu vereinigen. Von jetzt an sah der Kalvinist in den Lothringern nur die Unterdrücker seines Glaubens und in jedem, den ihr Haß verfolgte, nur ein Opfer ihrer Intoleranz, welches Rache forderte. Von jetzt an erblickte der Katholik in eben diesen Lothringern nur die Beschützer seiner Kirche und in jedem, der gegen sie aufstand, nur den Hugenotten, der die rechtgläubige Kirche zu stürzen suche. Jede Partei erhielt jetzt einen Anführer, jeder ehrgeizige Große eine mehr oder minder furchtbare Partei. Das Signal zu einer allgemeinen Trennung ward gegeben, und die ganze hintergangene Nation in den Privatstreit einiger gefährlichen Bürger gezogen.

An die Spitze der Kalvinisten stellten sich die Prinzen von Bourbon, Anton von Navarra und Ludwig Prinz von Condé, nebst der berühmten Familie der Chatillons, durch den großen Namen des Admirals von Coligny in der Geschichte verherrlicht. Ungern genug riß sich der wollüstige Prinz von Condé aus dem Schoß des Vergnügens, um das Haupt einer Partei gegen die Guisen zu werden; aber das

Übermaß ihres Stolzes und eine Reihe erlittener Beleidigungen hatten seinen schlummernden Ehrgeiz endlich aus einer trägen Sinnlichkeit erweckt; die dringenden Aufforderungen der Chatillons zwangen ihn, das Lager der Wollust mit dem politischen und kriegerischen Schauplatze zu vertauschen. Das Haus Chatillon stellte in diesem Zeitraum drei unvergleichliche Brüder auf, von denen der älteste, Admiral Coligny, der öffentlichen Sache durch seinen Feldherrngeist, seine Weisheit, seinen ausdauernden Mut, der zweite, Franz von Andelot, durch seinen Degen, der dritte, Kardinal von Chatillon, Bischof von Beauvais, durch seine Geschicklichkeit in Unterhandlungen und seine Verschlagenheit diente. Eine seltene Harmonie der Gesinnungen vereinigte diese sich sonst so ungleichen Charaktere zu einem furchtbaren Dreiblatt, und die Würden, welche sie bekleideten, die Verbindungen, in denen sie standen, die Achtung, welche ihr Name zu erwecken gewohnt war, gaben der Unternehmung ein Gewicht, an deren Spitze sie traten.

Auf einem von den Schlössern des Prinzen von Condé, an der Grenze von Picardie, hielten die Mißvergnügten eine geheime Versammlung, auf welcher ausgemacht wurde, den König aus der Mitte seiner Minister zu entführen und sich zugleich dieser letzteren tot oder lebendig zu bemächtigen. Soweit war es gekommen, daß man die Person des Monarchen bloß als eine *Sache* betrachtete, die an sich selbst nichts bedeutete, aber in den Händen derer, welche sich ihres Besitzes rühmten, ein furchtbares Instrument der Macht werden konnte. Da dieser verwegene Entwurf nur mit den Waffen in der Hand konnte durchgesetzt werden, so ward auf eben dieser Versammlung beschlossen, eine militärische Macht aufzubringen, welche sich alsdann in einzelnen kleinen Haufen, um keinen Verdacht zu erregen, aus allen Distrikten des Königreiches in Blois zusammenziehen sollte, wo der Hof das Frühjahr zubringen würde. Da sich die ganze Unternehmung als eine Religionssache abschildern ließ, so hielt man sich der kräftigsten Mitwirkung der Kalvinisten versichert, deren Anzahl im Königreich damals schon auf zwei Millionen geschätzt wurde. Aber auch viele der auf-

richtigsten Katholiken zog man durch die Vorstellung, daß es nur gegen die Guisen abgesehen sei, in die Verschwörung. Um den Prinzen von Condé, als den eigentlichen Chef der ganzen Unternehmung, der aber für ratsam hielt, vorjetzt noch unsichtbar zu bleiben, desto besser zu verbergen, gab man ihr einen untergeordneten sichtbaren Anführer in der Person eines gewissen Renaudie, eines Edelmannes aus Perigord, den sein verwegner, in schlimmen Händeln und Gefahren bewährter Mut, seine unermüdete Tätigkeit, seine Verbindungen im Staat und der Zusammenhang mit den ausgewanderten Kalvinisten zu diesem Posten besonders geschickt machten. Verbrechen halber hatte derselbe längst schon die Rolle eines Flüchtlings spielen müssen und die Kunst der Verborgenheit, welche sein jetziger Auftrag von ihm forderte, zu seiner eigenen Erhaltung in Ausübung bringen lernen. Die ganze Partei kannte ihn als ein entschlossenes, jedem kühnen Streiche gewachsenes Subjekt, und die enthusiastische Zuversicht, die ihn selbst über jedes Hindernis erhob, konnte sich, von ihm aus, allen Mitgliedern der Verschwörung mitteilen.

Die Vorkehrungen wurden aufs beste getroffen und alle möglichen Zufälle im voraus in Berechnung gebracht, um dem Ohngefähr so wenig als möglich anzuvertrauen. Renaudie erhielt eine ausführliche Instruktion, worin nichts vergessen war, was der Unternehmung einen glücklichen Ausschlag zusichern konnte. Der eigentliche, verborgene Führer derselben, hieß es, würde sich nennen und öffentlich hervortreten, sobald es zur Ausführung käme. Zu Nantes in Bretagne, wo eben damals das Parlament seine Sitzungen hielt und eine Reihe von Lustbarkeiten, zu denen die Vermählungsfeier einiger Großen dieser Provinz die zufällige Veranlassung gab, die herbeiströmende Menge schicklich entschuldigen konnte, versammelte Renaudie im Jahre 1560 seine Edelleute. Ähnliche Umstände nutzten wenige Jahre nachher die Geusen in Brüssel, um ihr Komplott gegen den spanischen Minister Granvella zustande zu bringen. In einer Rede voll Beredsamkeit und Feuer, welche uns der Geschichtschreiber de Thou aufbehalten hat, entdeckte Renaudie denen, die es noch nicht

wußten, die Absicht ihrer Zusammenberufung und suchte die übrigen zu einer tätigen Teilnahme anzufeuern. Nichts wurde darin gespart, die Guisen in das gehässigste Licht zu setzen, und mit arglistiger Kunst alle Übel, von welchen die Nation seit ihrem Eintritt in Frankreich heimgesucht worden, auf ihre Rechnung geschrieben. Ihr schwarzer Entwurf sollte sein, durch Entfernung der Prinzen vom Geblüt, der Verdientesten und Edelsten von des Königs Person und der Staatsverwaltung den jungen Monarchen, dessen schwächliche Person, wie man sich merken ließ, in solchen Händen nicht am sichersten aufgehoben wäre, zu einem blinden Werkzeug ihres Willens zu machen und, wenn es auch durch Ausrottung der ganzen königlichen Familie geschehen sollte, ihrem eigenen Geschlecht den Weg zu dem französischen Throne zu bahnen. Dies einmal vorausgesetzt, war keine Entschließung so kühn, kein Schritt gegen sie so strafbar, den nicht die Ehre selbst und die reinste Liebe zum Staat rechtfertigen konnte, ja gebot. „Was mich betrifft," schloß der Redner mit dem heftigsten Übergang, „so schwöre ich, so beteuere ich und nehme den Himmel zum Zeugen, daß ich weit entfernt bin, etwas gegen den Monarchen, gegen die Königin seine Mutter, gegen die Prinzen seines Blutes weder zu denken noch zu reden noch zu tun; aber ich beteuere und schwöre, daß ich bis zu meinem letzten Hauch gegen die Eingriffe dieser Ausländer verteidigen werde die Majestät des Thrones und die Freiheit des Vaterlandes."

Eine Erklärung dieser Art konnte ihren Eindruck auf Männer nicht verfehlen, die, durch so viele Privatbeschwerden aufgebracht, von dem Schwindel der Zeit und einem blinden Religionseifer hingerissen, der heftigsten Entschließungen fähig waren. Alle wiederholten einstimmig diesen Eidschwur, den sie schriftlich aufsetzten und durch Handschlag und Umarmung besiegelten. Merkwürdig ist die Ähnlichkeit, welche sich zwischen dem Betragen dieser Verschworenen zu Nantes und dem Verfahren der Konföderierten in Brüssel entdecken läßt. Dort wie hier ist es der rechtmäßige Oberherr, den man gegen die Anmaßungen seines Ministers zu verteidigen scheinen will, während daß man kein Bedenken

trägt, eins seiner heiligsten Rechte, seine Freiheit in der Wahl seiner Diener, zu kränken; dort wie hier ist es der Staat, den man gegen Unterdrückung sicher zu stellen sich das Ansehen geben will, indem man ihn doch offenbar allen Schrecknissen eines Bürgerkrieges überliefert. Nachdem man über die zu nehmenden Maßregeln einig war und den 15. Mai 1560 zum Termin, die Stadt Blois zu dem Ort der Vollstreckung bestimmt hatte, schied man auseinander, jeder Edelmann nach seiner Provinz, um die nötige Mannschaft in Bewegung zu setzen. Dies geschah mit dem besten Erfolge, und das Geheimnis des Entwurfes litt nichts durch die Menge derer, die zur Vollstreckung nötig waren. Der Soldat verdingte sich dem Kapitän, ohne den Feind zu wissen, gegen den er zu fechten bestimmt war. Aus den entlegeneren Provinzen fingen schon kleine Haufen an, zu marschieren, welche immer mehr anschwellten, je näher sie ihrem Standorte kamen. Truppen häuften sich schon im Mittelpunkt des Reiches, während die Guisen zu Blois, wohin sie den König gebracht hatten, noch in sorgloser Sicherheit schlummerten. Ein dunkler Wink, der sie vor einem ihnen drohenden Anschlage warnte, zog sie endlich aus dieser Ruhe und vermochte sie, den Hof von Blois nach Amboise zu verlegen, welche Stadt ihrer Zitadelle wegen gegen einen unvermuteten Überfall länger, wie man hoffte, zu behaupten war.

Dieser Querstreich konnte bloß eine kleine Abänderung in den Maßregeln der Verschworenen bewirken, aber im wesentlichen ihres Entwurfes nichts verändern. Alles ging ungehindert seinen Gang, und nicht ihrer Wachsamkeit, nicht der Verräterei eines Mitverschworenen, dem bloßen Zufall dankten die Guisen ihre Errettung. Renaudie selbst beging die Unvorsichtigkeit, einem Advokaten zu Paris, mit Namen Avenelles, seinem Freund, bei dem er wohnte, den ganzen Anschlag zu offenbaren, und das furchtsame Gewissen dieses Mannes verstattete ihm nicht, ein so gefährliches Geheimnis bei sich zu behalten. Er entdeckte es einem Geheimschreiber des Herzogs von Guise, der ihn in größter Eile nach Amboise schaffen ließ, um dort seine Aussage vor dem Herzog zu

wiederholen. So groß die Sorglosigkeit der Minister gewesen, so groß war jetzt ihr Schrecken, ihr Mißtrauen, ihre Verwirrung. Was sie umgab, ward ihnen verdächtig. Bis in die Löcher der Gefängnisse suchte man, um dem Komplott auf den Grund zu kommen. Weil man nicht mit Unrecht voraussetzte, daß die Chatillons um den Anschlag wüßten, so berief man sie unter einem schicklichen Vorwand nach Amboise, in der Hoffnung, sie hier besser beobachten zu können. Als man ihnen in Absicht der gegenwärtigen Umstände ihr Gutachten abforderte, bedachte Coligny sich nicht, aufs heftigste gegen die Minister zu reden und die Sache der Reformierten aufs lebhafteste zu verfechten. Seine Vorstellungen, mit der gegenwärtigen Furcht verbunden, wirkten auch so viel auf die Mehrheit des Staatsrates, daß ein Edikt abgefaßt wurde, welches die Reformierten, mit Ausnahme ihrer Prediger und aller, die sich in gewalttätige Anschläge eingelassen, vor der Verfolgung in Sicherheit setzte. Aber dieses Notmittel kam jetzt zu spät, und die Nachbarschaft von Amboise fing an, sich mit Verschworenen anzufüllen. Condé selbst erschien in starker Begleitung an diesem Ort, um die Aufrührer im entscheidenden Augenblick unterstützen zu können. Eine Anzahl derselben, hatte man ausgemacht, sollte sich ganz unbewaffnet und unter dem Vorgeben, eine Bittschrift überreichen zu wollen, an den Toren von Amboise melden und, wofern sie keinen Widerstand fänden, mit Hilfe ihrer überlegenen Menge von den Straßen und Wällen Besitz nehmen. Zur Sicherheit sollten sie von einigen Schwadronen unterstützt werden, die auf das erste Zeichen des Widerstandes herbeieilen und in Verbindung mit dem um die Stadt herum verbreiteten Fußvolk sich der Tore bemächtigen würden. Indem dies von außen her vorginge, würden die in der Stadt selbst verborgenen, meistens im Gefolge des Prinzen versteckten Teilhaber der Verschwörung zu den Waffen greifen und sich unverzüglich der lothringischen Prinzen, lebendig oder tot, versichern. Der Prinz von Condé zeigte sich dann öffentlich als das Haupt der Partei und ergriff ohne Schwierigkeit das Steuer der Regierung.

Dieser ganze Operationsplan wurde dem Herzog von

Guise verräterischerweise mitgeteilt, der sich dadurch in den Stand gesetzt sah, bestimmtere Maßregeln dagegen zu ergreifen. Er ließ schleunig Soldaten werben und schickte allen Statthaltern der Provinzen Befehl zu, jeden Haufen von Gewaffneten, der auf dem Wege nach Amboise begriffen sei, aufzuheben. Der ganze Adel der Nachbarschaft wurde aufgeboten, sich zum Schutz des Monarchen zu bewaffnen. Mittelst scheinbarer Aufträge wurden die Verdächtigsten entfernt, die Chatillons und der Prinz von Condé in Amboise selbst beschäftigt und von Kundschaftern umringt, die königliche Leibwache abgewechselt, die zum Angriff bezeichneten Tore vermauert. Außerhalb der Stadt streiften zahlreiche fliegende Korps, die verdächtigen Ankömmlinge zu zerstreuen oder niederzuwerfen, und der Galgen erwartete jeden, den das Unglück traf, lebendig in ihre Hände zu geraten.

Unter diesen nachteiligen Umständen langte Renaudie vor Amboise an. Ein Haufe von Verschworenen folgte auf den anderen, das Unglück ihrer vorangegangenen Brüder schreckte die Kommenden nicht ab. Der Anführer unterließ nichts, durch seine Gegenwart die Fechtenden zu ermuntern, die Zerstreuten zu sammeln, die Fliehenden zum Stehen zu bewegen. Allein und nur von einem einzigen Mann begleitet, streifte er durch das Feld umher und wurde in diesem Zustand von einem Trupp königlicher Reiter nach dem tapfersten Widerstand erschossen. Seinen Leichnam schaffte man nach Amboise, wo er mit der Aufschrift „Haupt der Rebellen" am Galgen aufgeknüpft wurde. Ein Edikt folgte unmittelbar auf diesen Vorfall, welches jedem seiner Mitschuldigen, der die Waffen sogleich niederlegen würde, Amnestie zusicherte. Im Vertrauen auf dasselbe machten sich viele schon auf den Rückweg, fanden aber bald Ursache, es zu bereuen. Ein letzter Versuch, den die Zurückgebliebenen gemacht hatten, sich der Stadt Amboise zu bemächtigen, der aber wie die vorigen vereitelt wurde, erschöpfte die Mäßigung der Guisen und brachte sie so weit, das königliche Wort zu widerrufen. Alle Provinzstatthalter erhielten jetzt Befehl, sich auf die Rückkehrenden zu werfen, und in Amboise selbst ergingen die fürchterlichsten Prozeduren gegen jeden,

der den Lothringern verdächtig war. Hier wie im ganzen Königreich floß das Blut der Unglücklichen, die oft kaum das Verbrechen wußten, um dessentwillen sie den Tod erlitten. Ohne alle Gerichtsform warf man sie, Arme und Füße gebunden, in die Loire, weil die Hände der Nachrichter nicht mehr zureichen wollten. Nur wenige von hervorstechenderem Range behielt man der Justiz vor, um durch ihre solenne Verurteilung das vorhergegangene Blutbad zu beschönigen.

Indem die Verschwörung ein so unglückliches Ende nahm und so viele unwissende Werkzeuge derselben der Rache der Guisen aufgeopfert wurden, spielte der Prinz von Condé, der Schuldigste von allen und der unsichtbare Lenker des Ganzen, seine Rolle mit beispielloser Verstellungskunst und wagte es, dem Verdacht Trotz zu bieten, der ihn allgemein anklagte. Auf die Undurchdringlichkeit seines Geheimnisses sich stützend und überzeugt, daß die Tortur selbst seinen Anhängern nicht entreißen könnte, was sie nicht wußten, verlangte er Gehör bei dem Könige und drang darauf, sich förmlich und öffentlich rechtfertigen zu dürfen. Er tat dieses in Gegenwart des ganzen Hofes und der auswärtigen Gesandten, welche ausdrücklich dazu geladen waren, mit dem edeln Unwillen eines unschuldig Angeklagten, mit der ganzen Festigkeit und Würde, welche sonst nur das Bewußtsein einer gerechten Sache einzuflößen pflegt. „Sollte," schloß er, „sollte jemand verwegen genug sein, mich als den Urheber der Verschwörung anzuklagen, zu behaupten, daß ich damit umgegangen, die Franzosen gegen die geheiligte Person ihres Königs aufzuwiegeln, so entsage ich hiermit dem Vorrechte meines Ranges und bin bereit, ihm mit diesem Degen zu beweisen, daß er lügt." — „Und ich," nahm Franz von Guise das Wort, „ich werde es nimmermehr zugeben, daß ein so schwarzer Verdacht einen so großen Prinzen entehre. Erlauben Sie mir also, Ihnen in diesem Zweikampf zu sekondieren." Und mit diesem Possenspiele ward eine der blutigsten Verschwörungen geendigt, welche die Geschichte kennt, ebenso merkwürdig durch ihren Zweck und durch das große Schicksal, welches dabei auf dem

Spiele stand, als durch ihre Verborgenheit und List, mit der sie geleitet wurde.

Noch lange nachher blieben die Meinungen über die wahren Triebfedern und den eigentlichen Zweck dieser Verschwörung geteilt; der Privatvorteil beider Parteien verleitete sie, den richtigen Gesichtspunkt zu verfälschen. Wenn die Reformierten in ihren öffentlichen Schriften ausbreiteten, daß einzig und allein der Verdruß über die unerträgliche Tyrannei der Guisen sie bewaffnet habe und der Gedanke ferne von ihnen gewesen sei, durch gewaltsame Mittel die Religionsfreiheit durchzusetzen, so wurde im Gegenteil die Verschwörung in den königlichen Briefen als gegen die Person des Monarchen selbst und gegen das ganze königliche Haus gerichtet vorgestellt, welche nichts Geringeres erzielt haben solle, als die Monarchie zugleich mit der katholischen Religion umzustürzen und Frankreich in einen der Schweiz ähnlichen Republikenbund zu verwandeln. Es scheint, daß der bessere Teil der Nation anders davon geurteilt und nur die Verlegenheit der Guisen sich hinter diesen Vorwand geflüchtet habe, um dem allgemein gegen sie erwachenden Unwillen eine andere Richtung zu geben. Das Mitleid mit den Unglücklichen, die ihre Rachsucht so grausam dahin geopfert hatte, machte auch sogar eifrige Katholiken geneigt, die Schuld derselben zu verringern, und die Protestanten kühn genug, ihren Anteil an dem Komplott laut zu bekennen. Diese ungünstige Stimmung der Gemüter erinnerte die Minister nachdrücklicher, als offenbare Gewalt es nimmermehr gekonnt hätte, daß es Zeit sei, sich zu mäßigen; und so verschaffte selbst der Fehlschlag des Komplotts von Amboise den Kalvinisten im Königreich, auf eine Zeitlang wenigstens, eine gelindere Behandlung.

Um, wie man vorgab, den Samen der Unruhen zu ersticken und auf einem friedlichen Weg das Königreich zu beruhigen, verfiel man darauf, mit den Vornehmsten des Reiches eine Beratschlagung anzustellen. Zu diesem Ende beriefen die Minister die Prinzen des Geblüts, den hohen Adel, die Ordensritter und die vornehmsten Magistratspersonen nach Fontainebleau, wo jene wichtigen Materien

verhandelt werden sollten. Diese Versammlung erfüllte aber weder die Erwartung der Nation noch die Wünsche der Guisen, weil das Mißtrauen der Bourbons ihnen nicht erlaubte, darauf zu erscheinen, und die übrigen Anführer der mißvergnügten Partei, die den Ruf nicht wohl ausschlagen konnten, den Krieg auf die Versammlung mitbrachten und durch ein zahlreiches, gewaffnetes Gefolge die Gegenpartei in Verlegenheit setzten. Aus den nachherigen Schritten der Minister möchte man den Argwohn der Prinzen für nicht so ganz unbegründet halten, welche diese ganze Versammlung nur als einen Staatsstreich der Guisen betrachteten, um die Häupter der Mißvergnügten ohne Blutvergießen in einer Schlinge zu fangen. Da die gute Verfassung ihrer Gegner diesen Anschlag vereitelte, so ging die Versammlung selbst in unnützen Formalitäten und leeren Gezänken vorüber, und zuletzt wurden die streitigen Punkte bis zu einem allgemeinen Reichstag zurückgelegt, welcher mit nächstem in der Stadt Orleans eröffnet werden sollte.

Jeder Teil, voll Mißtrauen gegen den anderen, benutzte die Zwischenzeit, sich in Verteidigungszustand zu setzen und an dem Untergang seiner Gegner zu arbeiten. Der Fehlschlag des Komplotts von Amboise hatte den Intrigen des Prinzen von Condé kein Ziel setzen können. In Dauphiné, Provence und anderen Gegenden brachte er durch seine geheimen Unterhändler die Kalvinisten in Bewegung und ließ seine Anhänger zu den Waffen greifen. Seinerseits ließ der Herzog von Guise die ihm verdächtigen Plätze mit Truppen besetzen, veränderte die Befehlshaber der Festungen und sparte weder Geld noch Mühe, von jedem Schritt der Bourbons Wissenschaft zu erhalten. Mehrere ihrer Unterhändler wurden wirklich entdeckt und in Fesseln geworfen; verschiedene wichtige Papiere, welche über die Machinationen des Prinzen Licht gaben, gerieten in seine Hände. Dadurch gelang es ihm, den verderblichen Anschlägen auf die Spur zu kommen, welche Condé gegen ihn schmiedete und auf dem Reichstag zu Orleans willens war, zur Ausführung zu bringen. Eben dieser Reichstag beunruhigte die Bourbons nicht wenig, welche gleich viel dabei zu wagen schienen,

sie mochten sich davon ausschließen oder auf demselben erscheinen. Weigerten sie sich, den wiederholten Mahnungen des Königs zu gehorchen, so hatten sie alles für ihre Besitzungen — überlieferten sie sich ihren Feinden, so hatten sie nicht minder für ihre persönliche Sicherheit zu fürchten. Nach langen Beratschlagungen blieb es endlich bei dem letzten, und beide Bourbons entschlossen sich zu diesem unglücklichen Gang.

Unter traurigen Vorbedeutungen näherte sich dieser Reichstag, und statt des wechselseitigen Vertrauens, welches so nötig war, Haupt und Glieder zu einem Zweck zu vereinigen und durch gegenseitige Nachgiebigkeit den Grund zu einer dauerhaften Versöhnung zu legen, erfüllten Argwohn und Erbitterung die Gemüter. Anstatt der erwarteten Gesinnungen des Friedens brachte jeder Teil ein unversöhnliches Herz und schwarze Anschläge auf die Versammlung mit, und das Heiligtum der öffentlichen Sicherheit und Ruhe war zu einem blutigen Schauplatz des Verrates und der Rache erkoren. Furcht vor Nachstellungen, welche die Guisen unaufhörlich ihm vorspiegelten, vergiftete die Ruhe des Königs, der in der Blüte seiner Jahre sichtbar dahinwelkte, von seinen nächsten Verwandten den Dolch gegen sich gezogen und, unter allen Vorzeichen des öffentlichen Elends, unter seinen Füßen das Grab sich schon öffnen sah. Melancholisch und Unglück weissagend war sein Einzug in die Stadt Orleans, und das dumpfe Getöse von Gewaffneten erstickte jeden Ausbruch der Freude. Die ganze Stadt wurde sogleich mit Soldaten angefüllt, welche jedes Tor, jede Straße besetzten. So ungewöhnliche Anstalten verbreiteten überall Unruhe und Angst und ließen einen finsteren Anschlag im Hinterhalt befürchten.

Das Gerücht davon drang bis zu den Bourbons, noch ehe sie Orleans erreicht hatten und machte sie eine Zeitlang unschlüssig, ob sie die Reise dahin fortsetzen sollten.

Aber hätten sie auch ihren Vorsatz geändert, so kam die Reue jetzt zu spät; denn ein Observationskorps des Königs, welches von allen Seiten sie umringte, hatte ihnen bereits jeden Rückweg abgeschnitten. So erschienen sie am

30. Oktober 1560 zu Orleans, begleitet von dem Kardinal von Bourbon, ihrem Bruder, den ihnen der König mit den heiligsten Versicherungen seiner aufrichtigen Absichten entgegen gesandt hatte.

Der Empfang, den sie erhielten, widersprach diesen Versicherungen sehr. Schon von weitem verkündigte ihnen die frostige Miene der Minister und die Verlegenheit der Hofleute ihren Fall. Finsterer Ernst malte sich auf dem Gesichte des Monarchen, als sie vor ihn traten, ihn zu begrüßen, welcher bald gegen den Prinzen in die heftigsten Anklagen ausbrach. Alle Verbrechen, deren man letztern bezichtigte, wurden ihm der Reihe nach vorgeworfen, und der Befehl zu seiner Verhaftung ist ausgesprochen, ehe er Zeit hat, auf diese überraschende Beschuldigungen zu antworten.

Ein so rascher Schritt durfte nicht bloß zur Hälfte getan werden. Papiere, die wider den Gefangenen zeugten, waren schon in Bereitschaft und alle Aussagen gesammelt, welche ihn zum Verbrecher machten; nichts fehlte als die Form des Gerichtes. Zu diesem Ende setzte man eine außerordentliche Kommission nieder, welche aus dem Pariser Parlament gezogen war und den Kanzler von Hôpital an ihrer Spitze hatte. Vergebens berief sich der Angeklagte auf das Vorrecht seiner Geburt, nach welcher er nur von dem Könige selbst, den Pairs und dem Parlamente bei voller Sitzung gerichtet werden konnte. Man zwang ihn, zu antworten, und gebrauchte dabei noch die Arglist, über einen Privataufsatz, der nur für seinen Advokaten bestimmt, aber unglücklicherweise von des Prinzen Hand unterzeichnet war, als über eine förmliche gerichtliche Verteidigung zu erkennen. Fruchtlos blieben die Verwendungen seiner Freunde, seiner Familie; vergeblich der Fußfall seiner Gemahlin vor dem König, der in dem Prinzen nur den Räuber seiner Krone, seinen Mörder erblickte. Vergeblich erniedrigte sich der König von Navarra vor den Guisen selbst, die ihn mit Verachtung und Härte zurückwiesen. Indem er für das Leben eines Bruders flehte, hing der Dolch der Verräter an einem dünnen Haare über seinem eigenen Haupte. In

den eigenen Zimmern des Monarchen erwartete ihn eine Rotte von Meuchelmördern, welche, der genommenen Abrede gemäß, über ihn herfallen sollten, sobald der König durch einen heftigen Zank mit demselben ihnen das Zeichen dazu gäbe. Das Zeichen kam nicht, und Anton von Navarra ging unbeschädigt aus dem Kabinett des Monarchen, der zwar unedel genug, einen Meuchelmord zu beschließen, doch zu verzagt war, denselben in seinem Beisein vollstrecken zu lassen.

Entschlossener gingen die Guisen gegen Condé zu Werke, um so mehr, da die hinsinkende Gesundheit des Monarchen sie eilen hieß. Das Todesurteil war gegen ihn gesprochen, die Sentenz von einem Teile der Richter schon unterzeichnet, als man den König auf einmal rettungslos darnieder liegen sah. Dieser entscheidende Umstand machte die Gegner des Prinzen stutzig und erweckte den Mut seiner Freunde; bald erfuhr der Verurteilte selbst die Wirkungen davon in seinem Gefängnis. Mit bewundernswürdigem Gleichmut und unbewölkter Heiterkeit des Geistes erwartete er hier, von der ganzen Welt abgesondert und von lauernden, feindselig gesinnten Wächtern umringt, den Ausschlag seines Schicksales, als ihm unerwartet Vorschläge zu einem Vergleich mit den Guisen getan wurden. „Kein Vergleich“, erwiderte er, „als mit der Degenspitze.“ Der zur rechten Zeit einfallende Tod des Monarchen ersparte es ihm, dieses unglückliche Wort mit seinem Kopfe zu bezahlen.

Franz II. hatte den Thron in so zarter Jugend bestiegen, unter so wenig günstigen Umständen und bei so wankender Gesundheit besessen und so schnell wieder geräumt, daß man Anstand nehmen muß, ihn wegen der Unruhen anzuklagen, die seine kurze Regierung so stürmisch machten und sich auf seinen Nachfolger vererbten. Ein willenloses Organ der Königin, seiner Mutter, und der Guisen, seiner Oheime, zeigte er sich auf der politischen Bühne nur, um mechanisch die Rolle herzusagen, welche man ihn einlernen ließ, und zuviel war es wohl von seinen mittelmäßigen Gaben gefordert, das lügnerische Gewebe zu durchreißen, worin die Arglist der Guisen ihm die Wahrheit verhüllte.

Nur ein einzigmal schien es, als ob sein natürlicher Verstand und seine Gutmütigkeit die betrügerischen Künste seiner Minister zunichte machen wollte. Die allgemeine und heftige Erbitterung, welche bei dem Komplott von Amboise sichtbar wurde, konnte, wie sehr auch die Guisen ihn hüteten, dem jungen Monarchen kein Geheimnis bleiben. Sein Herz sagte ihm, daß dieser Ausbruch des Unwillens nimmermehr ihm selbst gelten konnte, der noch zu wenig gehandelt hatte, um jemandes Zorn zu verdienen. „Was hab' ich denn gegen mein Volk verbrochen," fragte er seine Oheime voll Erstaunen, „daß es so sehr gegen mich wütet? Ich will seine Beschwerden vernehmen und ihm Recht verschaffen. — Mir deucht," fuhr er fort, „es liegt am Tage, daß ihr dabei gemeint seid. Es wäre mir wirklich lieb, ihr entferntet euch eine Zeitlang aus meiner Gegenwart, damit es sich aufkläre, wem von uns beiden es eigentlich gilt." — Aber zu einer solchen Probe bezeugten die Guisen keine Lust, und es blieb bei dieser flüchtigen Regung.

Franz II. war ohne Nachkommenschaft gestorben, und das Zepter kam an den zweiten von Heinrichs Söhnen, einen Prinzen von nicht mehr als zehn Jahren, jenen unglücklichen Jüngling, dessen Namen das Blutbad der Bartholomäusnacht einer schrecklichen Unsterblichkeit weiht. Unter unglücksvollen Zeichen begann diese finstere Regierung. Ein naher Verwandter des Monarchen an der Schwelle des Blutgerüstes, ein anderer aus den Händen der Meuchelmörder nur eben durch einen Zufall entronnen; beide Hälften der Nation gegeneinander im Aufruhr begriffen, und ein Teil derselben schon die Hand am Schwert; die Fackel des Fanatismus geschwungen; von ferne schon das hohle Donnern eines bürgerlichen Krieges; der ganze Staat auf dem Wege zu seiner Zertrümmerung. Verräterei im Innern des Hofes, im Innern der königlichen Familie Zwiespalt und Argwohn. Im Charakter der Nation eine widersprechende schreckliche Mischung von blindem Aberglauben, von lächerlicher Mystik und von Freigeisterei; von Rohigkeit der Gefühle und verfeinerter Sinnlichkeit; hier die Köpfe durch eine fanatische Mönchsreligion verfinstert, dort durch

einen noch schlimmern Unglauben der Charakter verwildert: beide Extreme des Wahnsinns in fürchterlichem Bunde gepaart. Unter den Großen selbst mordgewohnte Hände, truggewohnte Lippen, naturwidrige, empörende Laster, die bald genug alle Klassen des Volkes mit ihrem Gifte durchdringen werden. Auf dem Throne ein Unmündiger, in machiavellischen Künsten aufgesäugt, heranwachsend unter bürgerlichen Stürmen, durch Fanatiker und Schmeichler erzogen, unterrichtet im Betruge, unbekannt mit dem Gehorsam eines glücklichen Volkes, ungeübt im Verzeihen, nur durch das schreckliche Recht des Strafens seines Herrscheramtes sich bewußt, durch Krieg und Henker vertraut gemacht mit dem Blut seiner Untertanen! — Von den Drangsalen eines offenbaren Krieges stürzt der unglücksvolle Staat in die schreckliche Schlinge einer verborgen lauernden Verschwörung; von der Anarchie einer vormundschaftlichen Regierung befreit ihn nur eine kurze fürchterliche Ruhe, während welcher der Meuchelmord seine Dolche schleift. Frankreichs traurigster Zeitraum beginnt mit der Thronbesteigung Karls IX., um über ein Menschenalter lang zu dauern und nicht eher als in der glorreichen Regierung Heinrichs von Navarra zu endigen.

Der Tod ihres Erstgeborenen und Karls IX. zartes Alter führte die Königinmutter, Katharina von Medicis, auf den politischen Schauplatz, eine neue Staatskunst und neue Szenen des Elends mit ihr. Diese Fürstin, geizig nach Herrschaft, zur Intrige geboren, ausgelernt im Betrug, Meisterin in allen Künsten der Verstellung, hatte mit Ungeduld die Fesseln ertragen, welche der alles verdrängende Despotismus der Guisen ihrer herrschenden Leidenschaft anlegte. Unterwürfig und einschmeichelnd gegen sie, so lange sie des Beistandes der Königin wider Montmorency und die Prinzen von Bourbon bedurften, vernachlässigten sie dieselbe, sobald sie sich nur in ihrer usurpierten Würde befestigt sahen. Durch Fremdlinge sich aus dem Vertrauen ihres Sohnes verdrängt und die wichtigsten Staatsgeschäfte ohne sie verhandelt zu sehen, war eine zu empfindliche Kränkung ihrer Herrschbegierde, um mit Gelassenheit er-

tragen zu werden. Wichtig zu sein, war ihre herrschende Neigung; ihre Glückseligkeit, jeder Partei notwendig sich zu wissen. Nichts gab es, was sie nicht dieser Neigung aufopferte, aber alle ihre Tätigkeit war auf das Feld der Intrige eingeschränkt, wo sie ihre Talente glänzend entwickeln konnte. Die Intrige allein war ihr wichtig, gleichgültig die Menschen. Als Regentin des Reiches und Mutter von drei Königen mit der mißlichen Pflicht beladen, die angefochtene Autorität ihres Hauses gegen wütende Parteien zu behaupten, hatte sie dem Trotz der Großen nur Verschlagenheit, der Gewalt nur List entgegen zu setzen. In der Mitte zwischen den streitenden Faktionen der Guisen und der Prinzen von Bourbon beobachtete sie lange Zeit eine unsichere Staatskunst, unfähig, nach einem festen und unwiderruflichen Plane zu handeln. Heute, wenn der Verdruß über die Guisen ihr Gemüt beherrschte, der reformierten Partei hingegeben, errötete sie morgen nicht, wenn ihr Vorteil es heischte, sich eben diesen Guisen, die ihrer Neigung zu schmeicheln gewußt hatten, zu einem Werkzeug dazu zu borgen. Dann stand sie keinen Augenblick an, alle Geheimnisse preiszugeben, die ein unvorsichtiges Vertrauen bei ihr niedergelegt hatte. Nur ein einziges Laster beherrschte sie, aber welches die Mutter ist von allen: zwischen Böse und Gut keinen Unterschied zu kennen. Die Zeitumstände spielten mit ihrer Moralität, und der Augenblick fand sie gleich geneigt zur Unmenschlichkeit und zur Milde, zur Demut und zum Stolz, zur Wahrheit und zur Lüge. Unter der Herrschaft ihres Eigennutzes stand jede andere Leidenschaft, und selbst die Rachsucht, wenn das Interesse es forderte, mußte schweigen. Ein fürchterlicher Charakter, nicht weniger empörend als jene verrufenen Scheusale der Geschichte, welche ein plumper Pinsel ins Ungeheuere malt.

Aber indem ihr alle sittlichen Tugenden fehlten, vereinigte sie alle Talente ihres Standes, alle Tugenden der Verhältnisse, alle Vorzüge des Geistes, welche sich mit einem solchen Charakter vertragen; aber sie entweihte alle, indem sie sie zu Werkzeugen dieses Charakters erniedrigte. Majestät und königlicher Anstand sprach aus ihr; glänzend und ge-

schmackvoll war alles, was sie anordnete; hingerissen jeder Blick, der nur nicht in ihre Seele fiel; alles, was sich ihr nahte, von der Anmut ihres Umganges, von dem geistreichen Inhalt ihres Gespräches, von ihrer zuvorkommenden Güte bezaubert. Nie war der französische Hof so glanzvoll gewesen, als seitdem Katharina Königin dieses Hofes war. Alle verfeinerten Sitten Italiens verpflanzte sie auf französischen Boden, und ein fröhlicher Leichtsinn herrschte an ihrem Hofe, selbst unter den Schrecknissen des Fanatismus und mitten im Jammer des bürgerlichen Krieges. Jede Kunst fand Aufmunterung bei ihr, jedes andere Verdienst als um die gute Sache Bewunderung. Aber im Gefolge der Wohltaten, die sie ihrem neuen Vaterland brachte, verbargen sich gefährliche Gifte, welche die Sitten der Nation ansteckten und in den Köpfen einen unglücklichen Schwindel erregten. Die Jugend des Hofes, durch sie von dem Zwange der alten Sitte befreit und zur Ungebundenheit eingeweiht, überließ sich bald ohne Rückhalt ihrem Hange zum Vergnügen; mit dem Putze der Ahnen lernte man nur zu bald ihre Schamhaftigkeit und Tugend ablegen. Betrug und Falschheit verdrängten aus dem gesellschaftlichen Umgang die edle Wahrheit der Ritterzeiten, und das kostbarste Palladium des Staates, Treu und Glaube, verlor sich, wie aus dem Innern der Familien, so aus dem öffentlichen Leben. Durch den Geschmack an astrologischen Träumereien, welchen sie mit sich aus ihrem Vaterlande brachte, führte sie dem Aberglauben eine mächtige Verstärkung zu; diese Torheit des Hofes stieg schnell zu den untersten Klassen herab, um zuletzt ein verderbliches Instrument in der Hand des Fanatismus zu werden. Aber das traurigste Geschenk, was sie Frankreich machte, waren drei Könige, ihre Söhne, die sie in *ihrem* Geiste erzog und mit *ihren* Grundsätzen auf den Thron setzte.

Die Gesetze der Natur und des Staates riefen die Königin Katharina, während der Minderjährigkeit ihres Sohnes, zur Regentschaft, aber die Umstände, unter welchen sie davon Besitz nehmen sollte, schlugen ihren Mut sehr darnieder. Die Stände waren in Orleans versammelt, der

Geist der Unabhängigkeit erwacht und zwei mächtige Parteien gegeneinander zum Kampfe gerüstet. Nach Herrschaft strebten die Häupter beider Faktionen; keine königliche Gewalt war da, um dazwischen zu treten und ihren Ehrgeiz zu beschränken; und die Anordnung der vormundschaftlichen Regierung, die jenen Mangel ersetzen sollte, konnte nun das Werk ihrer beiderseitigen Übereinstimmung werden. Der König war noch nicht tot, als sich Katharina von beiden Teilen heftig angegangen und zu den entgegengesetztesten Maßregeln aufgefordert sah. Die Guisen und ihr Anhang, pochend auf die Hilfe der Stände, deren größter Teil von ihnen gewonnen war, gestützt auf den Beistand der ganzen katholischen Partei, lagen ihr dringend an, die Sentenz gegen den Prinzen von Condé vollstrecken zu lassen und mit diesem einzigen Streiche das bourbonische Haus zu zerschmettern, dessen furchtbares Aufstreben ihr eigenes bedrohte. Auf der anderen Seite bestürmte sie Anton von Navarra, die ihr zufallende Macht zur Rettung seines Bruders anzuwenden und sich dadurch der Unterwürfigkeit seiner ganzen Partei zu versichern. Keinem von beiden Teilen fiel es ein, die Ansprüche der Königin auf die Regentschaft anzufechten. Das nachteilige Verhältnis, in welchem der Tod des Königs die Prinzen von Bourbon überraschte, mochte sie abschrecken, für sich selbst, wie sie sonst wohl getan hätten, nach diesem Ziele zu streben; deswegen verhielten sie sich lieber stumm, um nicht durch die Zweifel, die sie gegen die Rechte Katharinens erregt haben würden, dem Ehrgeiz der Guisen eine Ermunterung zu geben. Auch die Guisen wollten durch ihren Widerspruch nicht gern Gefahr laufen, der Nation die näheren Rechte der Bourbons in Erinnerung zu bringen. Durch schweigende Anerkennung der Rechte Katharinens schlossen beide Parteien einander gegenseitig von der Kompetenz aus, und jede hoffte, unter dem Namen der Königin ihre ehrgeizigen Absichten leichter erreichen zu können.

Katharina, durch die weisen Ratschläge des Kanzlers von Hôpital geleitet, erwählte den staatsklugen Ausweg, sich keiner von beiden Parteien zum Werkzeug gegen die

andere herzugeben und durch ein wohlgewähltes Mittel zwischen beiden den Meister über sie zu spielen. Indem sie den Prinzen von Condé der ungestümen Rachsucht seiner Gegner entriß, machte sie diesen wichtigen Dienst bei dem König von Navarra geltend und versicherte die lothringischen Prinzen ihres mächtigsten Beistandes, wenn sich die Bourbons unter der neuen Regierung an die Mißhandlungen, welche sie unter der vorigen erlitten, tätlich erinnern sollten. Mit Hilfe dieser Staatskunst sah sie sich, unmittelbar nach dem Absterben des Monarchen, ohne jemands Widerspruch und selbst ohne Zutun der in Orleans versammelten Stände, die untätig dieser wichtigen Begebenheit zusahen, im Besitz der Regentschaft, und der erste Gebrauch, den sie davon machte, war, durch Emporhebung der Bourbonen das Gleichgewicht zwischen beiden Parteien wieder herzustellen. Condé verließ unter ehrenvollen Bedingungen sein Gefängnis, um auf den Gütern seines Bruders die Zeit seiner Rechtfertigung abzuwarten; dem König von Navarra wurde mit dem Posten eines Generalleutnant des Königreiches ein wichtiger Zweig der höchsten Gewalt übergeben. Die Guisen retteten wenigstens ihre künftigen Hoffnungen, indem sie sich bei Hofe behaupteten, und konnten der Königin wider den Ehrgeiz der Bourbons zu einer mächtigen Stütze dienen.

Ein Schein von Ruhe kehrte jetzt zwar zurück, aber viel fehlte noch, ein aufrichtiges Vertrauen zwischen so schwer verwundeten Gemütern zu begründen. Um dies zu bewerkstelligen, warf man die Augen auf den Connetable von Montmorency, den der Despotismus der Guisen unter der vorigen Regierung entfernt gehalten hatte und die Thronveränderung jetzt auf seinen alten Schauplatz zurückführte. Voll redlichen Eifers für das Beste des Vaterlandes, seinem Könige treu wie seinem Glauben, war Montmorency just der Mann, der zwischen die Regentin und ihren Minister in die Mitte treten, ihre Aussöhnung verbürgen und die Privatzwecke beider dem Besten des Staates unterwerfen konnte. Die Stadt Orleans, von Soldaten angefüllt, wodurch die Guisen ihre Gegner geschreckt und den Reichstag beherrscht hatten, zeigte überall noch Spuren des Krieges,

als der Connetable davor anlangte und sogleich die Wache an den Toren verabschiedete. „Mein Herr und König", sagte er, „wird fortan in voller Sicherheit und ohne Leibwache in seinem ganzen Königreich hin und her wandeln." — „Fürchten Sie nichts, Sire!" redete er den jungen Monarchen an, ein Knie vor ihm beugend und seine Hand küssend, auf die er Tränen fallen ließ. „Lassen Sie sich von den gegenwärtigen Unruhen nicht in Schrecken setzen. Mein Leben geb' ich hin und alle Ihre guten Untertanen mit mir, Ihnen die Krone zu erhalten." — Auch hielt er insofern unverzüglich Wort, daß er die künftige Reichsverwaltung auf einen gesetzmäßigen Fuß setzte und die Grenzen der Gewalt zwischen der Königinmutter und dem König von Navarra bestimmen half. Der Reichstag von Orleans, in keiner andern Absicht zusammenberufen, als um die Prinzen von Bourbon in die Falle zu locken, und müßig, sobald jene Absicht vereitelt war, wurde jetzt nach dem theatralischen Gepränge einiger unnützen Beratschlagungen aufgehoben, um sich im Mai desselben Jahres aufs neue zu versammeln. Gerechtfertigt und im vollen Glanze seines vorigen Ansehens erschien der Prinz von Condé wieder am Hofe, um über seine Feinde zu triumphieren. Seine Partei erhielt an dem Connetable eine mächtige Verstärkung. Jede Gelegenheit wurde nunmehr hervorgesucht, um die alten Minister zu kränken, und alles schien sich zu ihrem Untergange vereinigen zu wollen. Ja, wenig fehlte, daß die nun herrschende Partei die Regentin nicht in die Notwendigkeit gesetzt hätte, zwischen Vertreibung der Lothringer und dem Verlust ihrer Regentschaft zu wählen.

Die Staatsklugheit der Königin hielt in diesem Sturme zwar die Guisen noch aufrecht, weil für sie selbst, für die Monarchie, vielleicht auch für die Religion alles zu fürchten war, sobald sie jene durch die bourbonische Faktion unterdrücken ließ. Aber eine so schwache und wandelbare Stütze konnte die Guisen nicht beruhigen, und noch weniger konnte die untergeordnete Rolle, mit welcher sie jetzt vorlieb nehmen mußten, ihre Ehrsucht befriedigen. Auch hatten sie

es nicht an Tätigkeit fehlen lassen, die Protektion der Königin sich künftig entbehrlich zu machen, und der voreilige Triumph ihrer Gegner mußte ihnen selbst dazu helfen, ihre Partei zu verstärken. Der Haß ihrer Feinde, nicht zufrieden, sie vom Ruder der Regierung verdrängt zu haben, streckte nun auch die Hand nach ihren Reichtümern aus und forderte Rechenschaft von den Geschenken und Gnadengeldern, welche die lothringischen Prinzen und ihre Anhänger unter den vorhergehenden Regierungen zu erpressen gewußt hatten. Durch diese Forderung war außer den Guisen noch die Herzogin von Valentinois, der Marschall von St. André, ein Günstling Heinrichs II., und zum Unglück der Connetable selbst angegriffen, welcher sich die Freigebigkeit Heinrichs aufs beste zu nutze gemacht hatte und noch außerdem durch seinen Sohn mit dem Hause der Herzogin in Verwandtschaft stand. Religionseifer war die einzige Schwäche, und Habsucht das einzige Laster, welches die Tugenden des Montmorency befleckte und wodurch er den hinterlistigen Intrigen der Guisen eine Blöße gab. Die Guisen, mit dem Marschall und der Herzogin durch gemeinschaftliches Interesse verknüpft, benutzten diesen Umstand, um den Connetable zu ihrer Partei zu ziehen, und es gelang ihnen nach Wunsch, indem sie die doppelte Triebfeder des Geizes und des Religionseifers bei ihm in Bewegung setzten. Mit arglistiger Kunst schilderten sie ihm den Angriff der Kalvinisten auf ihre Besitzungen als einen Schritt ab, der zum Untergang des katholischen Glaubens abziele, und der betörte Greis ging um so leichter in diese Schlinge, je mehr ihm die Begünstigungen schon mißfallen hatten, welche die Regentin seit einiger Zeit den Kalvinisten öffentlich angedeihen ließ. Zu diesem Betragen der Königin, welches so wenig mit ihrer übrigen Denkungsart übereinstimmte, hatten die Guisen selbst durch ihr verdächtiges Einverständnis mit Philipp II., König von Spanien, die Veranlassung gegeben. Dieser furchtbare Nachbar Frankreichs, dessen unersättliche Herrschsucht und Vergrößerungsbegierde fremde Staaten mit lüsternem Auge verschlang, indem er seine eigenen Besitzungen nicht zu behaupten wußte, hatte auf die inneren Angelegen-

heiten dieses Reiches schon längst seine Blicke geheftet, mit Wohlgefallen den Stürmen zugesehen, die es erschütterten, und durch die erkauften Werkzeuge seiner Absichten den Haß der Faktionen voll Arglist unterhalten. Unter dem Titel eines Beschützers despotisierte er Frankreich. Ein spanischer Ambassadeur schrieb in den Mauern von Paris den Katholiken das Betragen vor, welches sie in Absicht ihrer Gegner zu beobachten hatten, verwarf oder billigte ihre Maßregeln, je nachdem sie mit dem Vorteile seines Herrn übereinstimmten, und spielte öffentlich und ohne Scheu den Minister. Die Prinzen von Lothringen hielten sich aufs engste an denselben angeschlossen, und keine wichtige Entschließung wurde von ihnen gefaßt, an welcher der spanische Hof nicht teilgenommen hätte. Sobald die Verbindung der Guisen und des Marschalls von St. André mit Montmorency, welche unter dem Namen des Triumvirats bekannt ist, zustande gekommen war, so erkannten sie, wie man ihnen schuld gibt, den König von Spanien als ihr Oberhaupt, der sie im Notfall mit einer Armee unterstützen sollte. So erhub sich aus dem Zusammenflusse zweier sonst streitenden Faktionen eine neue furchtbare Macht in dem Königreich, die, von dem ganzen katholischen Teil der Nation unterstützt, das Gleichgewicht in Gefahr setzte, welches zwischen beiden Religionsparteien hervorzubringen Katharina so bemüht gewesen war. Sie nahm daher auch jetzt zu ihrem gewöhnlichen Mittel, zu Unterhandlungen, ihre Zuflucht, um die getrennten Gemüter wenigstens in der Abhängigkeit von ihr selbst zu erhalten. Zu allen Streitigkeiten der Parteien mußte die Religion gewöhnlich den Namen geben, weil diese allein es war, was die Katholiken des Königreiches an die Guisen und die Reformierten an die Bourbons fesselte. Die Überlegenheit, welche das Triumvirat zu erlangen schien, bedrohte den reformierten Teil mit einer neuen Unterdrückung, die Widersetzlichkeit des letztern das ganze Königreich mit einem innerlichen Krieg, und einzelne kleine Gefechte zwischen beiden Religionsparteien, einzelne Empörungen in der Hauptstadt wie in mehreren Provinzen waren schon Vorläufer desselben. Katharina tat alles, um

die ausbrechende Flamme zu ersticken, und es gelang endlich ihren fortgesetzten Bemühungen, ein Edikt zustande zu bringen, welches die Reformierten zwar von der Furcht befreite, ihre Überzeugungen mit dem Tode zu büßen, aber ihnen nichtsdestoweniger jede Ausübung ihres Gottesdienstes und besonders die Versammlungen untersagte, um welche sie so dringend gebeten hatten. Dadurch ward freilich für die reformierte Partei nur sehr wenig gewonnen, aber doch fürs erste der gefährliche Ausbruch ihrer Verzweiflung gehemmt und zwischen den Häuptern der Parteien am Hofe eine scheinbare Versöhnung vorbereitet, welche freilich bewies, wie wenig das Schicksal ihrer Glaubensgenossen, welches sie doch beständig im Munde führten, den Anführern der Hugenotten wirklich zu Herzen ging. Die meiste Mühe kostete die Ausgleichung, welche zwischen dem Prinzen von Condé und dem Herzog von Guise unternommen ward, und der König selbst wurde angewiesen, sich ins Mittel zu schlagen. Nachdem man zuvor über Worte, Gebärden und Handlungen übereingekommen war, wurde diese Komödie in Beisein des Monarchen eröffnet. „Erzählt uns," sagte dieser zum Herzog von Guise, „wie es in Orleans eigentlich zugegangen ist?" Und nun machte der Herzog von dem damaligen Verfahren gegen den Prinzen eine solche künstliche Schilderung, welche ihn selbst von jedem Anteil daran reinigte und alle Schuld auf den verstorbenen König wälzte. — „Wer es auch sei, der mir diese Beschimpfung zufügte," antwortete Condé, gegen den Herzog gewendet, „so erkläre ich ihn für einen Frevler und einen Niederträchtigen." — „Ich auch," erwiderte der Herzog; „aber mich trifft das nicht."

Die Regentschaft der Königin Katharina war die Periode der Unterhandlungen. Was diese nicht ausrichteten, sollte der Reichstag zu Pontoise und das Kolloquium zu Poissy zustande bringen, beide in der Absicht gehalten, um sowohl die politischen Beschwerden der Nation beizulegen, als eine wechselseitige Annäherung der Religionen zu versuchen. Der Reichstag zu Pontoise war nur die Fortsetzung dessen, der zu Orleans ohne Wirkung gewesen und auf den Mai dieses Jahres 1561 ausgesetzt worden war. Auch dieser Reichstag

ist bloß durch einen heftigen Angriff der Stände auf die Geistlichkeit merkwürdig, welche sich zu einem freiwilligen Geschenke (don gratuit) entschloß, um nicht zwei Dritteile ihrer Güter zu verlieren.

Das gütliche Religionsgespräch, welches zu Poissy, einem kleinen Städtchen ohnweit St. Germain, zwischen den Lehrern der drei Kirchen gehalten wurde, erregte ebenso vergebliche Erwartungen. In Frankreich sowohl als in Deutschland hatte man schon längst, um die Spaltungen in der Kirche beizulegen, ein allgemeines Konzilium gefordert, welches sich mit Abstellung der Mißbräuche, mit der Sittenverbesserung des Klerus und mit Festsetzung der bestrittenen Dogmen beschäftigen sollte. Diese Kirchenversammlung war auch wirklich im Jahre 1542 nach Trient zusammenberufen und mehrere Jahre fortgesetzt, aber, ohne die Hoffnung, welche man von ihr geschöpft hatte, zu erfüllen, durch die Kriegsunruhen in Deutschland im Jahre 1552 auseinander gescheucht worden. Seit dieser Zeit war kein Papst mehr zu bewegen gewesen, sie dem allgemeinen Wunsch gemäß zu erneuern, bis endlich das Übermaß des Elendes, welches die fortdauernden Irrungen in der Religion auf die Völker Europens häuften, Frankreich besonders vermochte, nachdrücklich darauf zu bringen und die Wiederherstellung desselben dem Papst Pius IV. durch Drohungen abzunötigen. Die Zögerungen des Papstes hatten indessen dem französischen Ministerium den Gedanken eingegeben, durch eine gütliche Besprechung zwischen den Lehrern der drei Religionen über die bestrittenen Punkte die Gemüter einander näher zu bringen und in Widerlegung der ketzerischen Behauptungen die Kraft der Wahrheit zu zeigen. Eine Hauptabsicht dabei war, die große Verschiedenheit bei dieser Gelegenheit an den Tag zu bringen, welche zwischen dem Luthertum und Kalvinismus obwaltete, und dadurch den Anhängern des letztern den Schutz der deutschen Lutheraner zu entreißen, durch den sie so furchtbar waren. Diesem Beweggrunde vorzüglich schreibt man es zu, daß sich der Kardinal von Lothringen mit dem größten Nachdruck des Kolloquiums annahm, bei welchem er zugleich durch seine theologische Wissenschaft und seine Be-

redsamkeit schimmern wollte. Um den Triumph der wahren Kirche über die falsche desto glänzender zu machen, sollten die Sitzungen öffentlich vor sich gehen. Die Regentin erschien selbst mit ihrem Sohne, mit den Prinzen des Geblüts, den Staatsministern und allen großen Bedienten der Krone, um die Sitzung zu eröffnen. Fünf Kardinäle, vierzig Bischöfe, mehrere Doktoren, unter welchen Claude d'Espence durch seine Gelehrsamkeit und Scharfsinn hervorragte, stellten sich für die römische Kirche; zwölf auserlesene Theologen führten das Wort für die protestantische. Der ausgezeichnetste unter diesen war Theodor Beza, Prediger aus Genf, ein ebenso feiner als feuriger Kopf, ein mächtiger Redner, furchtbarer Dialektiker und der geschickteste Kämpfer in diesem Streite.

Aufgefordert, die Lehrsätze seiner Partei zuerst vorzutragen, erhub sich Beza in der Mitte des Saals, kniete hier nieder und sprach mit aufgehobenen Händen ein Gebet. Auf dieses ließ er sein Glaubensbekenntnis folgen, mit allen Gründen unterstützt, welche die Kürze der Zeit ihm erlaubte, und endigte mit einem rührenden Blick auf die strenge Begegnung, welche man seinen Glaubensbrüdern bis jetzt in dem Königreich widerfahren ließ. Schweigend hörte man ihm zu; nur als er auf die Gegenwart des Leibes Christi im Abendmahl zu reden kam, entstand ein unwilliges Gemurmel in der Versammlung. Nachdem Beza geendigt, fragte man beieinander erst herum, ob man ihn einer Antwort würdigen sollte, und es kostete dem Kardinal von Lothringen nicht wenig Mühe, die Einwilligung der Bischöfe dazu zu erlangen. Endlich trat er auf und widerlegte in einer Rede voll Kunst und Beredsamkeit die wichtigsten Lehrsätze seines Gegners, diejenigen besonders, wodurch die Autorität der Kirche und die katholische Lehre vom Abendmahl angegriffen war. Man hatte es schon bereut, den jungen König zum Zeugen einer Unterredung gemacht zu haben, wobei die heiligsten Artikel der Kirche mit so viel Freiheit behandelt wurden. Sobald daher der Kardinal seinen Vortrag geendigt hatte, standen alle Bischöfe auf, umringten den König und riefen: „Sire! das ist der wahre Glaube! das ist die reine Lehre der

Kirche! diese sind wir bereit mit unserem Blute zu versiegeln.“

In den darauf folgenden Sitzungen, von denen man aber ratsamer gefunden den König wegzulassen, wurden die übrigen Streitpunkte der Reihe nach vorgenommen und die Artikel vom Abendmahl besonders in Bewegung gebracht, um dem genfischen Prediger seine eigentliche und positive Meinung davon zu entreißen. Da das Dogma der Lutheraner über diesen Punkt sich von dem der Reformierten bekanntlich noch weiter als von der Lehrmeinung der katholischen Kirche entfernt, so hoffte man, jene beiden Kirchen dadurch miteinander in Streit zu bringen. Aber nun wurde aus einem ernsthaften Gespräche, welches Überzeugung zum Zweck haben sollte, ein spitzfindiges Wortgefechte, wobei man sich mehr der Schlingen und Fechterkünste als der Waffen der Vernunft bediente. Ein engerer Ausschuß von fünf Doktoren auf jeder Seite, dem man zuletzt die Vollendung der ganzen Streitigkeit übergab, ließ sie ebenso unentschieden, und jeder Teil erklärte sich, als man auseinander ging, für den Sieger.

So erfüllte also auch dieses Kolloquium in Frankreich die Erwartung nicht besser als ein ähnliches in Deutschland, und man kam wieder zu den alten politischen Intrigen zurück, welche sich bisher immer am wirksamsten bewiesen. Besonders zeigte sich der römische Hof durch seine Legaten sehr geschäftig, die Macht des Triumvirats zu erheben, als auf welchem das Heil der katholischen Kirche zu beruhen schien. Zu diesem Ende suchte man den König von Navarra für dasselbe zu gewinnen und der reformierten Partei ungetreu zu machen; ein Entwurf, der auf den unsteten Charakter dieses Prinzen sehr gut berechnet war. Anton von Navarra, merkwürdiger durch seinen großen Sohn Heinrich IV. als durch eigene Taten, verkündigte durch nichts als durch seine Galanterien und seine kriegerische Tapferkeit den Vater Heinrichs IV. Ungewiß, ohne Selbständigkeit, wie sein kleiner Erbthron zwischen zwei furchtbaren Nachbarn erzitterte, schwankte seine verzagte Politik von einer Partei zur anderen, sein Glaube von einer Kirche zur anderen, sein Charakter zwischen Laster und Tugend umher. Sein ganzes Leben lang

das Spiel fremder Leidenschaften, verfolgte er mit stets betrogener Hoffnung ein lügnerisches Phantom, welches ihm die Arglist seiner Nebenbuhler vorzuhalten wußte. Spanien, durch päpstliche Ränke unterstützt, hatte dem Hause Navarra einen beträchtlichen Teil dieses Königreichs entrissen, und Philipp II., nicht dazu gemacht, eine Ungerechtigkeit, die ihm Nutzen brachte, wieder gut zu machen, fuhr fort, diesen Raub seiner Ahnen dem rechtmäßigen Erben zurückzuhalten. Einem so mächtigen Feinde hatte Anton von Navarra nichts als die Waffen der Unmacht entgegen zu setzen. Bald schmeichelte er sich, der Billigkeit und Großmut seines Gegners durch Geschmeidigkeit abzugewinnen, was er von der Furcht desselben zu ertrotzen aufgab; bald, wenn diese Hoffnung ihn betrog, nahm er zu Frankreich seine Zuflucht und hoffte mit Hilfe dieser Macht in den Besitz seines Eigentums wieder eingesetzt zu werden. Von beiden Erwartungen getäuscht, widmete er sich im Unmut seines Herzens der protestantischen Sache, die er kein Bedenken trug zu verlassen, sobald nur ein Strahl von Hoffnung ihm leuchtete, daß derselbe Zweck durch ihre Gegner zu erreichen sei. Sklave seiner eigennützigen furchtsamen Staatskunst, in seinen Entschlüssen wie in seinen Hoffnungen wandelbar, gehörte er nie *ganz* der Partei, deren Namen er führte, und erkaufte sich, mit seinem Blute selbst, den Dank keiner einzigen, weil er es für beide verspritzte.

Auf diesen Fürsten richteten jetzt die Guisen ihr Augenmerk, um durch seinen Beitritt die Macht des Triumvirats zu verstärken; aber das Versprechen einer Zurückgabe von Navarra war bereits zu verbraucht, um bei dem oft getäuschten Fürsten noch einigen Eindruck machen zu können. Sie nahmen desfalls ihre Zuflucht zu einer neuen Erfindung, welche, obgleich nicht weniger grundlos als die vorigen, die Absicht ihrer Urheber aufs vollkommenste erfüllte. Nachdem es ihnen fehlgeschlagen war, den mißtrauischen Prinzen durch das Anerbieten einer Vermählung mit der verwitweten Königin Maria Stuart und der daran haftenden Aussicht auf die Königreiche Schottland und England zu blenden, mußte ihm Philipp II. von Spanien zum Ersatz für das ent-

rissene Navarra die Insel Sardinien anbieten. Zugleich unterließ man nicht, um sein Verlangen danach zu reizen, die prächtigsten Schilderungen von den Vorzügen dieses Königreichs auszubreiten. Man zeigte ihm die nicht sehr entfernten Aussichten auf den französischen Thron, wenn der regierende Stamm in den schwächlichen Söhnen Heinrichs II. erlöschen sollte; eine Aussicht, die er sich durch sein längeres Beharren auf protestantischer Seite unausbleiblich verschließen würde. Endlich reizte man seine Eitelkeit durch die Betrachtung, daß er durch Aufopferung so großer Vorteile nicht einmal gewinne, die erste Rolle bei einer Partei zu spielen, die der Geist des Prinzen von Condé unumschränkt leite. So nachdrücklichen Vorstellungen konnte das schwache Gemüt des Königs von Navarra nicht lange widerstehen. Um bei der reformierten Partei nicht der zweite zu sein, überließ er sich unbedingt der katholischen, um dort noch viel weniger zu bedeuten; und an dem Prinzen von Condé keinen Nebenbuhler zu haben, gab er sich an dem Herzog von Guise einen Herrn und Gebieter. Die Pomeranzenwälder von Sardinien, in deren Schatten er sich schon im voraus ein paradiesisches Leben träumte, umgaukelten seine Einbildungskraft, und blind warf er sich in die ihm gelegte Schlinge. Die Königin Katharina selbst wurde von ihm verlassen, um sich ganz dem Triumvirat hinzugeben, und die reformierte Partei sah einen Freund, der ihr nicht viel genutzt hatte, in einen offenbaren Feind verwandelt, der ihr noch weniger schadete.

Zwischen den Anführern beider Religionsparteien hatten die Bemühungen der Königin Katharina einen Schein des Friedens bewirkt, aber nicht ebenso bei den Parteien, welche fortfuhren, einander mit dem grimmigsten Hasse zu verfolgen. Jede unterdrückte oder neckte, wo sie die mächtigere war, die andere, und die beiderseitigen Oberhäupter sahen, ohne sich selbst einzumischen, diesem Schauspiele zu, zufrieden, wann nur der Eifer nicht verglimmte und der Parteigeist dadurch in der Übung blieb. Obgleich das letztere Edikt der Königin Katharina den Reformierten alle öffentlichen Versammlungen untersagte, so kehrte man sich dennoch nirgends daran, wo man sich stark genug fühlte, ihm zu trotzen. In

Paris sowohl als in den Provinzstädten wurden, dieses Edikts ungeachtet, öffentlich Predigten gehalten, und die Versuche, sie zu stören, liefen nicht immer glücklich ab. Die Königin bemerkte diesen Zustand der Anarchie mit Furcht, indem sie voraussah, daß durch diesen Krieg im kleinen nur die Schwerter zu einem größeren geschliffen würden. Es war daher dem staatsklugen und duldsamen Kanzler von Hôpital, ihrem vornehmsten Ratgeber, nicht schwer, sie zu Aufhebung eines Edikts geneigt zu machen, welches, da es nicht konnte behauptet werden, nur das Ansehen der gesetzgebenden Macht entkräftete, die reformierte Partei mit Ungehorsam und Widersetzlichkeit vertraut machte und durch die Bestrebungen der katholischen, es geltend zu machen, einen unglücklichen Verfolgungsgeist zwischen beiden Teilen unterhielt. Auf Veranlassung dieses weisen Patrioten ließ die Regentin einen Ausschuß von allen Parlamentern sich in St. Germain versammeln, welcher beratschlagen sollte: „was in Absicht der Reformierten und ihrer Versammlungen (den inneren Wert oder Unwert ihrer Religion durchaus beiseite gelegt) zum Besten des Staats zu verfügen sei?" — Die Antwort war in der Frage schon enthalten und ein den Reformierten sehr günstiges Edikt die Folge dieser Beratschlagung. In demselben gestattete man ihnen förmlich, sich, wiewohl außerhalb der Mauern und unbewaffnet, zu gottesdienstlichen Handlungen zu versammeln, und legte allen Obrigkeiten auf, diese Zusammenkünfte in ihren Schutz zu nehmen. Dagegen sollten sie gehalten sein, den Katholischen alle denselben entzogene Kirchen und Kirchengeräte zurückzustellen, der katholischen Geistlichkeit, gleich den Katholiken selbst, die Gebühren zu entrichten, übrigens die Fest- und Feiertage und die Verwandtschaftsgrade bei ihren Heiraten nach den Vorschriften der herrschenden Kirche zu beobachten. Nicht ohne großen Widerspruch des Pariser Parlaments wurde dieses Edikt, vom Jänner 1562, wo es bekannt gemacht wurde, das Edikt des Jänners genannt, registriert und von den strengen Katholiken und der spanischen Partei mit ebensoviel Unwillen als von den Reformierten mit triumphierender Freude aufgenommen. Der schlimme Wille ihrer Feinde schien durch

dasselbe entwaffnet und fürs erste zu einer gesetzmäßigen Existenz in dem Königreich ein wichtiger Schritt getan. Auch die Regentin schmeichelte sich, durch dieses Edikt zwischen beiden Kirchen eine unüberschreitbare Grenze gezogen, dem Ehrgeiz der Großen heilsame Fesseln angelegt und den Zunder des Bürgerkriegs auf lange erstickt zu haben. Doch war es eben dieses Edikt des Friedens, welches durch die Verletzung, die es erlitt, die Reformierten zu den gewaltsamsten Entschließungen brachte und den Krieg herbeiführte, welchen zu verhüten es gegeben war.

Dieses Edikt vom Jänner 1562 also, weit entfernt, die Absichten seiner Urheberin zu erfüllen und beide Religionsparteien in den Schranken der Ordnung zu halten, ermunterte die Feinde der letzteren nur, desto verdecktere und schlimmere Pläne zu entwerfen. Die Begünstigungen, welche dieses Edikt den Reformierten erteilt hatte, und der bedeutende Vorzug, den ihre Anführer, Condé und die Chatillons, bei der Königin genossen, verwundete tief den bigotten Geist und die Ehrfurcht des alten Montmorency, der beiden Guisen und der mit ihnen verbundenen Spanier. Schweigend zwar, aber nicht müßig, beobachteten sich die Anführer wechselsweise untereinander und schienen nur das Moment zu erwarten, das dem Ausbruch ihrer verhaltenen Leidenschaft günstig war. Jeder Teil, fest entschlossen, Feindseligkeit mit Feindseligkeit zu erwidern, vermied sorgfältig, sie zu eröffnen, um in den Augen der Welt nicht als der Schuldige zu erscheinen. Ein Zufall leistete endlich, was beide in gleichem Grade wünschten und fürchteten.

Der Herzog von Guise und der Kardinal von Lothringen hatten seit einiger Zeit den Hof der Regentin verlassen und sich nach den deutschen Grenzen gezogen, wo sie den gefürchteten Eintritt der deutschen Protestanten in das Königreich desto leichter verhindern konnten. Bald aber fing die katholische Partei an, ihre Anführer zu vermissen, und der zunehmende Kredit der Reformierten bei der Königin machte den Wunsch nach ihrer Wiederkunft dringend. Der Herzog trat also den Weg nach Paris an, begleitet von einem starken Gefolge, welches sich, sowie er fortschritt, vergrößerte.

Der Weg führte ihn durch Vassy, an der Grenze von Champagne, wo zufälligerweise die reformierte Gemeine bei einer öffentlichen Predigt versammelt war. Das Gefolge des Herzogs, trotzig wie sein Gebieter, geriet mit dieser schwärmerischen Menge in Streit, welcher sich bald in Gewalttätigkeiten endigte; im unordentlichen Gewühl dieses Kampfes wurde der Herzog selbst, der herbeigeeilt war, Frieden zu stiften, mit einem Steinwurf im Gesichte verwundet. Der Anblick seiner blutigen Wange setzte seine Begleiter in Wut, die jetzt gleich rasenden Tieren über die Wehrlosen herstürzen, ohne Ansehen des Geschlechts noch des Alters, was ihnen vorkommt, erwürgen und an den gottesdienstlichen Gerätschaften, die sie finden, die größten Entweihungen begehen. Das ganze reformierte Frankreich geriet über diese Gewalttätigkeit in Bewegung, und an dem Thron der Regentin wurden durch den Mund des Prinzen von Condé und einer eigenen Deputation die heftigsten Klagen dagegen erhoben. Katharina tat alles, um den Frieden zu erhalten, und weil sie überzeugt war, daß es nur auf die Häupter ankäme, um die Parteien zu beruhigen, so rief sie den Herzog von Guise dringend an den Hof, der sich damals zu Monceaux aufhielt, wo sie die Sache zwischen ihm und dem Prinzen von Condé zu vermitteln hoffte.

Aber ihre Bemühungen waren vergebens. Der Herzog wagte es, ihr ungehorsam zu sein und seine Reise nach Paris fortzusetzen, wo er, von einem zahlreichen Anhang begleitet und von einer ihm ganz ergebenen Menge tumultuarisch empfangen, einen triumphierenden Einzug hielt. Umsonst suchte Condé, der sich kurz zuvor in Paris geworfen, das Volk auf *seine* Seite zu neigen. Die fanatischen Pariser sahen in ihm nichts als den Hugenotten, den sie verabscheuten, und in dem Herzog nur den heldenmütigen Verfechter ihrer Kirche. Der Prinz mußte sich zurückziehen und den Schauplatz dem Überwinder einräumen. Nunmehr galt es, welcher von beiden Teilen es dem anderen an Geschwindigkeit, an Macht, an Kühnheit zuvortäte. Indes der Prinz in aller Eile zu Meaux, wohin er entwichen war, Truppen zusammenzog und mit den Chatillons sich vereinigte, um den Trium-

virn die Spitze zu bieten, waren diese schon mit einer starken Reiterei nach Fontainebleau aufgebrochen, um durch Besitznehmung von des jungen Königs Person ihre Gegner in die Notwendigkeit zu setzen, als Rebellen gegen ihren Monarchen zu erscheinen.

Schrecken und Verwirrung hatten sich gleich auf die erste Nachricht von dem Einzug des Herzogs in Paris der Regentin bemächtigt; in seiner steigenden Gewalt sah sie den Umsturz der ihrigen voraus. Das Gleichgewicht der Faktionen, wodurch allein sie bisher geherrscht hatte, war zerstört, und nur ihr offenbarer Beitritt konnte die reformierte Partei in den Stand setzen, es wieder herzustellen. Die Furcht, unter die Tyrannei der Guisen und ihres Anhangs zu geraten, Furcht für das Leben des Königs, für ihr eigenes Leben siegte über jede Bedenklichkeit. Jetzt unbesorgt vor dem sonst so gefürchteten Ehrgeiz der protestantischen Häupter, suchte sie sich nur vor dem Ehrgeiz der Guisen in Sicherheit zu setzen. Die Macht der Protestanten, welche allein ihr diese Sicherheit verschaffen konnte, bot sich ihrer ersten Bestürzung dar; vor der drohenden Gefahr mußte jetzt jede andere Rücksicht schweigen. Bereitwillig nahm sie den Beistand an, der ihr von dieser Partei angeboten wurde, und der Prinz von Condé ward, welche Folgen auch dieser Schritt haben mochte, aufs dringendste aufgefordert, Sohn und Mutter zu verteidigen. Zugleich flüchtete sie sich, um von ihren Gegnern nicht überfallen zu werden, mit dem Könige nach Melun und von da nach Fontainebleau, welche Vorsicht aber die Schnelligkeit der Triumvirn vereitelte.

Sogleich bemächtigten sich diese des Königs, und der Mutter wird freigestellt, ihn zu begleiten oder sich nach Belieben einen anderen Aufenthalt zu wählen. Ehe sie Zeit hat, einen Entschluß zu fassen, setzt man sich in Marsch, und unwillkürlich wird sie mit fortgerissen. Schrecknisse zeigen sich ihr, wohin sie blickt, überall gleiche Gefahr, auf welche Seite sie sich neige. Sie erwählt endlich die gewisse, um sich nicht in den größeren Bedrängnissen einer ungewissen zu verstricken, und ist entschlossen, sich an das Glück der Guisen anzuschließen. Man führt den König im Triumphe nach

Paris, wo seine Gegenwart dem fanatischen Eifer der Katholiken die Losung gibt, sich gegen die Reformierten alles zu erlauben. Alle ihre Versammlungsplätze werden von dem wütenden Pöbel gestürmt, die Türen eingesprengt, Kanzeln und Kirchenstühle zerbrochen und in Asche gelegt; der Kronfeldherr von Frankreich, der ehrwürdige Greis Montmorency, war es, der diese Heldentat vollführte. Aber diese lächerliche Schlacht war das Vorspiel eines desto ernsthafteren Krieges.

Nur um wenige Stunden hatte der Prinz von Condé den König in Fontainebleau verfehlt. Mit einem zahlreichen Gefolge war er, dem Wunsch der Regentin gemäß, sogleich aufgebrochen, sie und ihren Sohn unter seine Obhut zu nehmen; aber er langte nur an, um zu erfahren, daß die Gegenpartei ihm zuvorgekommen und der große Augenblick verloren sei. Dieser erste Fehlstreich schlug jedoch seinen Mut nicht nieder. „Da wir einmal so weit sind," sagte er zu dem Admiral Coligny, „so müssen wir durchwaten, oder wir sinken unter." Er floh mit seinen Truppen nach Orleans, wo er eben noch recht kam, dem Obristen von Andelot, der hier mit großem Nachteil gegen die Katholischen focht, den Sieg zu verschaffen. Aus dieser Stadt beschloß er seinen Waffenplatz zu machen, seine Partei in derselben zu versammeln und seiner Familie, sowie ihm selbst, nach einem Unglücksfall eine Zuflucht darin offen zu halten.

Von beiden Seiten fing nun der Krieg mit Manifesten und Gegenmanifesten an, worin alle Bitterkeit des Parteihasses ausgegossen war und nichts als die Aufrichtigkeit vermißt wurde. Der Prinz von Condé forderte in den seinigen alle redlichdenkenden Franzosen auf, ihren König und ihres Königs Mutter aus der Gefangenschaft befreien zu helfen, in welcher sie von den Guisen und deren Anhang gehalten würden. Durch eben diesen Besitz von des Königs Person suchten letztere die Gerechtigkeit ihrer Sache zu erweisen und alle getreuen Untertanen zu bewegen, sich unter die Fahnen ihres Königs zu versammeln. Er selbst, der minderjährige Monarch, mußte in seinem Staatsrat erklären, daß er frei sei, sowie auch seine Mutter, und das Edikt des Jänners

bestätigen. Dieselbe Vorstellung wurde von beiden Seiten auch gegen auswärtige Mächte gebraucht. Um die deutschen Protestanten einzuschläfern, erklärten die Guisen, daß die Religion nicht im Spiele sei und der Krieg bloß den Aufrührern gelte. Der nämliche Kunstgriff ward auch von dem Prinzen von Condé angewendet, um die auswärtigen katholischen Mächte von dem Interesse seiner Feinde abzuziehen. In diesem Wettstreit des Betruges verleugnete Katharina ihren Charakter und ihre Staatskunst nicht, und von den Umständen gezwungen, eine doppelte Person zu spielen, verstand sie es meisterlich, die widersprechendsten Rollen in sich zu vereinigen. Sie leugnete öffentlich die Bewilligungen, welche sie dem Prinzen von Condé erteilt hatte, und empfahl ihm ernstlich den Frieden, während daß sie im stillen, wie man sagt, seine Werbungen begünstigte und ihn zu lebhafter Führung des Kriegs ermunterte. Wenn die Ordres des Herzogs von Guise an die Befehlshaber der Provinzen alles, was reformiert sei, zu erwürgen befahlen, so enthielten die Briefe der Regentin ganz entgegengesetzte Befehle zur Schonung.

Bei diesen Maßregeln der Politik verlor man die Hauptsache, den Krieg selbst, nicht aus den Augen, und diese scheinbaren Bemühungen zu Erhaltung des Friedens verschafften dem Prinzen von Condé nur desto mehr Zeit, sich in wehrhaften Stand zu setzen. Alle reformierten Kirchen wurden von ihm aufgefordert, zu einem Kriege, der sie so nahe betraf, die nötigen Kosten herzuschießen, und der Religionseifer dieser Partei öffnete ihm ihre Schätze. Die Werbungen wurden aufs fleißigste betrieben, ein tapferer getreuer Adel bewaffnete sich für den Prinzen, und eine solenne ausführliche Akte ward aufgesetzt, die ganze zerstreute Partei in eins zu verbinden und den Zweck dieser Konföderation zu bestimmen. Man erklärte in derselben, daß man die Waffen ergriffen habe, um die Gesetze des Reichs, das Ansehen und selbst die Person des Königs gegen die gewalttätigen Anschläge gewisser ehrsüchtiger Köpfe in Schutz zu nehmen, die den ganzen Staat in Verwirrung stürzten. Man verpflichtete sich durch ein heiliges Gelübde, allen Gotteslästerungen, allen Entweihungen der Religion, allen abergläubischen Meinungen

und Gebräuchen, allen Ausschweifungen u. dgl. nach Vermögen sich zu widersetzen, welches ebensoviel war, als der katholischen Kirche förmlich den Krieg ankündigen. Endlich und schließlich erkannte man den Prinzen von Condé als das Haupt der ganzen Verbindung und versprach ihm Gut und Blut und den strengsten Gehorsam. Die Rebellion bekam von jetzt an eine mehr regelmäßige Gestalt, die einzelnen Unternehmungen mehr Beziehung aufs Ganze, mehr Zusammenhang; jetzt erst wurde die Partei zu einem organischen Körper, den ein denkender Geist beseelte. Zwar hatten sich Katholische und Reformierte schon lange vorher in einzelnen kleinen Kämpfen gegeneinander versucht; einzelne Edelleute hatten in verschiedenen Provinzen zu den Waffen gegriffen, Soldaten geworben, Städte durch Überfall gewonnen, das platte Land verheert, kleine Schlachten geliefert; aber diese einzelnen Operationen, soviel Drangsale sie auch auf die Gegenden häuften, die der Schauplatz derselben waren, blieben für das Ganze ohne Folgen, weil es sowohl an einem bedeutenden Platz als an einer Hauptarmee fehlte, die nach einer Niederlage den flüchtigen Truppen eine Zuflucht gewähren konnte.

Im ganzen Königreiche waffnete man sich jetzt, hier zum Angriffe und dort zur Gegenwehr; besonders erklärten sich die vornehmsten Städte der Normandie, und Rouen zuerst, zugunsten der Reformierten. Ein schrecklicher Geist der Zwietracht, der auch die heiligsten Bande der Natur und der politischen Gesellschaft auflöste, durchlief die Provinzen. Raub, Mord und mörderische Gefechte bezeichneten jeden Tag; der grausenvolle Anblick rauchender Städte verkündigte das allgemeine Elend. Brüder trennten sich von Brüdern, Väter von ihren Söhnen, Freunde von Freunden, um sich zu verschiedenen Führern zu schlagen und im blutigen Gemenge der Bürgerschaft sich schrecklich wiederzufinden. Unterdessen zog sich eine regelmäßige Armee unter den Augen des Prinzen von Condé in Orleans, eine andere in Paris unter Anführung des Connetable von Montmorency und der Guisen zusammen, beide gleich ungeduldig, das große Schicksal der Religion und des Vaterlandes zu entscheiden.

Ehe es dazu kam, versuchte Katharina, gleich verlegen über jeden möglichen Ausschlag des Krieges, der ihr, welchen von beiden Teilen er auch begünstige, einen Herrn zu geben drohte, noch einmal den Weg der Vermittelung. Auf ihre Veranstaltung unterhandelten die Anführer zu Toury in Person, und als dadurch nichts ausgerichtet ward, wurde zu Talsy zwischen Châteaudun und Orleans eine neue Konferenz angefangen. Der Prinz von Condé drang auf Entfernung des Herzogs von Guise, des Marschalls von Saint André und des Connetable, und die Königin hatte auch wirklich so viel von diesen erhalten, daß sie sich während der Konferenz auf einige Meilen von dem königlichen Lager entfernten. Nachdem auf diese Art der hauptsächlichste Grund des Mißtrauens aus dem Wege geräumt war, wußte diese verschlagene Fürstin, der es eigentlich nur darum zu tun war, sich der Tyrannei sowohl des einen als des anderen Teils zu entledigen, den Prinzen von Condé durch den Bischof von Valence, ihren Unterhändler, mit arglistiger Kunst dahin zu vermögen, daß er sich erbot, mit seinem ganzen Anhange das Königreich zu verlassen, wenn nur seine Gegner das nämliche täten. Sie nahm ihn sogleich beim Worte und war im Begriff, über seine Unbesonnenheit zu triumphieren, als die allgemeine Unzufriedenheit der protestantischen Armee und eine reifere Erwägung des übereilten Schrittes den Prinzen bestimmte, die Konferenz schleunig abzubrechen und der Königin Betrug mit Betrug zu bezahlen. So mißlang auch der letzte Versuch zu einer gütlichen Beilegung, und der Ausschlag beruhte nun auf den Waffen.

Die Geschichtschreiber sind unerschöpflich in Beschreibung der Grausamkeiten, welche diesen Krieg bezeichneten. Ein einziger Blick in das Menschenherz und in die Geschichte wird hinreichen, uns alle diese Untaten begreiflich zu machen. Die Bemerkung ist nichts weniger als neu, daß keine Kriege zugleich so ehrlos und so unmenschlich geführt werden als die, welche Religionsfanatismus und Parteihaß im Innern eines Staats entzünden. Antriebe, welche in Ertötung alles dessen, was den Menschen sonst das Heiligste ist, bereits

ihre Kraft bewiesen, welche das ehrwürdige Verhältnis zwischen dem Souverän und dem Untertan und den noch stärkeren Trieb der Natur übermeisterten, finden an den Pflichten der Menschlichkeit keinen Zügel mehr; und die Gewalt selbst, welche Menschen anwenden müssen, um jene starken Bande zu sprengen, reißt sie blindlings und unaufhaltsam zu jedem Äußersten fort. Die Gefühle für Gerechtigkeit, Anständigkeit und Treue, welche sich auf anerkannte Gleichheit der Rechte gründen, verlieren in Bürgerkriegen ihre Kraft, wo jeder Teil in dem anderen einen Verbrecher sieht und sich selbst das Strafamt über ihn zueignet. Wenn ein Staat mit dem andern kriegt, und nur der Wille des Souveräns seine Völker bewaffnet, nur der Antrieb der Ehre sie zur Tapferkeit spornt, so bleibt sie ihnen auch heilig gegen den Feind, und eine edelmütige Tapferkeit weiß selbst ihre Opfer zu schonen. Hier ist der Gegenstand der Begierden des Kriegers etwas ganz Verschiedenes von dem Gegenstande seiner Tapferkeit, und es ist fremde Leidenschaft, die durch seinen Arm streitet. In Bürgerkriegen streitet die Leidenschaft des Volks, und der Feind ist der Gegenstand derselben. Jeder einzelne Mann ist hier Beleidiger, weil jeder einzelne aus freier Wahl die Partei ergriff, für die er streitet. Jeder einzelne Mann ist hier Beleidigter, weil man verachtet, was er schätzt, weil man anfeindet, was er liebt, weil man verdammt, was er erwählte. Hier, wo Leidenschaft und Not dem friedlichen Ackermann, dem Handwerker, dem Künstler das ungewohnte Schwert in die Hände zwingen, kann nur Erbitterung und Wut den Mangel an Kriegskunst, nur Verzweiflung den Mangel wahrer Tapferkeit ersetzen. Hier, wo man Herd, Heimat, Familie, Eigentum verließ, wirft man mit schadenfrohem Wohlgefallen den Feuerbrand in Fremdes und achtet nicht auf fremden Lippen die Stimme der Natur, die zu Hause vergeblich erschallte. Hier endlich, wo die Quellen selbst sich trüben, aus denen dem gemeinen Volk alle Sittlichkeit fließt, wo das Ehrwürdige geschändet, das Heilige entweiht, das Unwandelbare aus seinen Fugen gerückt ist, wo die Lebensorgane der allgemeinen Ordnung erkranken, steckt das verderbliche Beispiel des Ganzen jeden einzelnen

Busen an, und in jedem Gehirne tobt der Sturm, der die Grundfesten des Staats erschüttert. Dreimal schrecklicheres Los, wo sich religiöse Schwärmerei mit Parteihaß gattet und die Fackel des Bürgerkrieges sich an der unreinen Flamme des priesterlichen Eifers entzündet!

Und dies war der Charakter dieses Kriegs, der jetzt Frankreich verwüstete. Aus dem Schoße der reformierten Religion ging der finstere grausame Geist hervor, der ihm diese unglückliche Richtung gab, der alle diese Untaten erzeugte. Im Lager dieser Partei erblickte man nichts Lachendes, nichts Erfreuliches; alle Spiele, alle geselligen Lieder hatte der finstere Eifer verbannt. Psalmen und Gebete ertönten an deren Stelle, und die Prediger waren ohne Aufhören beschäftigt, dem Soldaten die Pflichten gegen seine Religion einzuschärfen und seinen fanatischen Eifer zu schüren. Eine Religion, welche der Sinnlichkeit solche Martern auflegte, konnte die Gemüter nicht zur Menschlichkeit einladen; der Charakter der ganzen Partei mußte mit diesem düsteren und knechtischen Glauben verwildern. Jede Spur des Papsttums setzte den Schwärmergeist des Kalvinisten in Wut: Altäre und Menschen wurden ohne Unterschied seinem unduldsamen Stolz aufgeopfert. Wohin ihn der Fanatismus allein nicht gebracht hatte, dazu zwangen ihn Mangel und Not. Der Prinz von Condé selbst gab das Beispiel einer Plünderung, welches bald durch das ganze Königreich nachgeahmt wurde. Von den Hilfsmitteln verlassen, womit er die Unkosten des Kriegs bisher bestritten hatte, legte er seine Hand an die katholischen Kirchengeräte, deren er habhaft werden konnte, und ließ die heiligen Gefäße und Zieraten einschmelzen. Der Reichtum der Kirchen war eine zu große Lockung für die Habsucht der Protestanten, und die Entweihung der Heiligtümer für ihre Rachbegierde ein viel zu süßer Genuß, um der Versuchung zu widerstehen. Alle Kirchen, deren sie sich bemeistern konnten, die Klöster besonders, mußten den doppelten Ausbruch ihres Geizes und ihres frommen Eifers erfahren. Mit dem Raub allein nicht zufrieden, entweihten sie die Heiligtümer ihrer Feinde durch den bittersten Spott und beflissen sich mit absichtlicher Grausamkeit, die Gegen-

stände ihrer Anbetung durch einen barbarischen Mutwillen zu entehren. Sie rissen die Kirchen ein, schleiften die Altäre, verstümmelten die Bilder der Heiligen, traten die Reliquien mit Füßen oder schändeten sie durch den niedrigsten Gebrauch, durchwühlten sogar die Gräber und ließen die Gebeine der Toten den Glauben der Lebenden entgelten. Kein Wunder, daß so empfindliche Kränkungen zu der schrecklichsten Wiedervergeltung reizten, daß alle katholische Kanzeln von Verwünschungen gegen die ruchlosen Schänder des Glaubens ertönten, daß der ergriffene Hugenotte bei dem Papisten keine Barmherzigkeit fand, daß Greueltaten gegen die vermeintliche Gottheit durch Greueltaten gegen Natur und Menschheit geahndet wurden!

Von den Anführern selbst ging das Beispiel dieser barbarischen Taten aus, aber die Ausschweifungen, zu welchen der Pöbel beider Parteien dadurch hingerissen ward, ließen sie bald ihre leidenschaftliche Übereilung bereuen. Jede Partei wetteiferte, es der anderen an erfinderischer Grausamkeit zuvorzutun. Nicht zufrieden mit der blutig befriedigten Rache, suchte man noch durch neue Künste der Tortur diese schreckliche Lust zu verlängern. Menschenleben war zu einem Spiel geworden, und das Hohnlachen des Mörders schärfte noch die Stacheln eines schmerzhaften Todes. Keine Freistätte, kein beschworner Vertrag, kein Menschen- und Völkerrecht schützte gegen die blinde tierische Wut; Treu und Glaube war dahin; und durch Eidschwüre lockte man nur die Opfer. Ein Schluß des Pariser Parlaments, welcher der reformierten Lehre förmlich und feierlich das Verdammungsurteil sprach und alle Anhänger derselben dem Tode weihte, ein anderer nachdrücklicherer Urteilsspruch, der aus dem Konseil des Königs ausging und alle Anhänger des Prinzen von Condé, ihn selbst ausgenommen, als Beleidiger der Majestät in die Acht erklärte, konnte nicht wohl dazu beitragen, die erbitterten Gemüter zu besänftigen, denn nun feuerte der Name ihres Königs und die gewisse Absicht der Beute den Verfolgungseifer der Papisten an, und den Mut der Hugenotten stärkte Verzweifelung.

Umsonst hatte Katharina von Medicis alle Künste ihrer

Politik aufgeboten, die Wut der Parteien zu besänftigen, umsonst hatte ein Schluß des Konseil alle Anhänger des Prinzen von Condé als Rebellen und Hochverräter erklärt, umsonst das Pariser Parlament die Partei gegen die Kalvinisten ergriffen — der Bürgerkrieg war da, und ganz Frankreich stand in Flammen. Wie groß aber auch das Zutrauen der letzteren zu ihren Kräften war, so entsprach der Erfolg doch keineswegs den Erwartungen, welche ihre Zurüstung erweckt hatte. Der reformierte Adel, welcher die Hauptstärke der Armee des Prinzen von Condé ausmachte, hatte in kurzer Zeit seinen kleinen Vorrat verzehrt, und außer stande, sich, da nichts Entscheidendes geschah und der Krieg in die Länge gespielt wurde, forthin selbst zu verköstigen, gab er den dringenden Aufforderungen der Selbstliebe nach, welche ihn heimrief, seinen eigenen Herd zu verteidigen. Zerronnen war in kurzer Zeit diese so große Taten versprechende Armee, und dem Prinzen, jetzt viel zu schwach, um einem überlegenen Feind im Felde zu begegnen, blieb nichts übrig, als sich mit dem Überrest seiner Truppen in der Stadt Orleans einzuschließen.

Hier erwartete er nun die Hilfe, zu welcher einige auswärtige protestantische Mächte ihm Hoffnung gemacht hatten. Deutschland und die Schweiz waren für beide kriegführende Parteien eine Vorratskammer von Soldaten, und ihre feile Tapferkeit, gleichgültig gegen die Sache, wofür gefochten werden sollte, stand dem Meistbietenden zu Gebot. Deutsche sowohl als schweizerische Miettruppen schlugen sich, je nachdem ihr eigener und ihrer Anführer Vorteil es erheischte, zu entgegengesetzten Fahnen, und das Interesse der Religion wurde wenig dabei in Betrachtung gezogen. Indem dort an den Ufern des Rheins ein deutsches Heer für den Prinzen geworben ward, kam zugleich ein sehr wichtiger Vertrag mit der Königin Elisabeth von England zustande. Die nämliche Politik, welche diese Fürstin in der Folge veranlaßte, sich zur Beschützerin der Niederlande gegen ihren Unterdrücker, Philipp von Spanien, aufzuwerfen und diesen neu aufblühenden Staat in ihre Obhut zu nehmen, legte ihr gegen die französischen Protestanten gleiche Pflichten auf, und das

große Interesse der Religion erlaubte ihr nicht, dem Untergange ihrer Glaubensgenossen in einem benachbarten Königreich gleichgültig zuzusehen. Diese Antriebe ihres Gewissens wurden nicht wenig durch politische Gründe verstärkt. Ein bürgerlicher Krieg in Frankreich sicherte ihren eigenen noch wankenden Thron vor einem Angriff von dieser Seite und eröffnete ihr zugleich eine erwünschte Gelegenheit, auf Kosten dieses Staats ihre eigene Besitzungen zu erweitern. Der Verlust von Calais war eine noch frische Wunde für England; mit diesem wichtigen Grenzplatz hatte es den freien Eintritt in Frankreich verloren. Diesen Schaden zu ersetzen und von einer anderen Seite in dem Königreich festen Fuß zu fassen, beschäftigte schon längst die Politik der Elisabeth, und der Bürgerkrieg, der sich nunmehr in Frankreich entzündet hatte, zeigte ihr die Mittel, es zu bewerkstelligen. Sechstausend Mann englischer Hilfstruppen wurden dem Prinzen von Condé unter der Bedingung bewilligt, daß die eine Hälfte derselben die Stadt Havre de Grace, die andere die Städte Rouen und Dieppe in der Normandie, als eine Zuflucht der verfolgten Religionsverwandten, besetzt halten sollte. So löschte ein wütender Parteigeist auf eine Zeitlang alle patriotischen Gefühle bei den französischen Protestanten aus, und der verjährte Nationalhaß gegen die Briten wich auf Augenblicke dem glühenden Sektenhaß und dem Verfolgungsgeist erbitterter Faktionen.

Der gefürchtete nahe Eintritt der Engländer in der Normandie zog die königliche Armee nach dieser Provinz, und die Stadt Rouen wurde belagert. Das Parlament und die vornehmsten Bürger hatten sich schon vorher aus dieser Stadt geflüchtet, und die Verteidigung derselben blieb einer fanatischen Menge überlassen, die, von schwärmerischen Prädikanten erhitzt, bloß ihrem blinden Religionseifer und dem Gesetz der Verzweiflung Gehör gab. Aber alles Widerstandes von seiten der Bürgerschaft ungeachtet, wurden die Wälle nach einer monatelangen Gegenwehr im Sturme erstiegen und die Halsstarrigkeit ihrer Verteidiger durch eine barbarische Behandlung geahndet, welche man zu Orleans auf protestantischer Seite nicht lang unvergolten ließ. Der Tod

des Königs von Navarra, welcher auf eine vor dieser Stadt empfangene Wunde erfolgte, macht die Belagerung von Rouen im Jahre 1562 *berühmt*, aber nicht eben *merkwürdig*; denn der Hintritt dieses Prinzen blieb gleich unbedeutend für beide kämpfende Parteien.

Der Verlust von Rouen und die siegreichen Fortschritte der feindlichen Armee in der Normandie drohten dem Prinzen von Condé, der jetzt nur noch wenige große Städte unter seiner Botmäßigkeit sah, den nahen Untergang seiner Partei, als die Erscheinung der deutschen Hilfstruppen, mit denen sich sein Obrister Andelot, nach überstandenen unsäglichen Schwierigkeiten, glücklich vereinigt hatte, aufs neue seine Hoffnungen belebte. An der Spitze dieser Truppen, welche in Verbindung mit seinen eigenen ein bedeutendes Heer ausmachten, fühlte er sich stark genug, nach Paris aufzubrechen und diese Hauptstadt durch seine unverhoffte gewaffnete Ankunft in Schrecken zu setzen. Ohne die politische Klugheit Katharinens wäre diesmal entweder Paris erobert oder wenigstens ein vorteilhafter Friede von den Protestanten errungen worden. Mit Hilfe der Unterhandlungen, ihrem gewöhnlichen Rettungsmittel, wußte sie den Prinzen mitten im Lauf seiner Unternehmung zu fesseln und durch Vorspiegelung günstiger Traktaten Zeit zur Rettung zu gewinnen. Sie versprach, das Edikt des Jänners, welches den Protestanten die freie Religionsübung zusprach, zu bestätigen, bloß mit Ausnahme derjenigen Städte, in welchen die souveränen Gerichtshöfe ihre Sitzung hätten. Da der Prinz die Religionsduldung auch auf diese letzteren ausgedehnt wissen wollte, so wurden die Unterhandlungen in die Länge gezogen, und Katharina erhielt die gewünschte Frist, ihre Maßregeln zu ergreifen. Der Waffenstillstand, den sie während dieser Traktaten geschickt von ihm zu erhalten wußte, ward für die Konföderierten verderblich, und indem die Königlichen innerhalb der Mauern von Paris neue Kräfte schöpften und sich durch spanische Hilfstruppen verstärkten, schmolz die Armee des Prinzen durch Desertion und strenge Kälte dahin, daß er in kurzem zu einem schimpflichen Aufbruch gezwungen wurde. Er richtete seinen Marsch nach der Normandie, wo er

Geld und Truppen aus England erwartete, sah sich aber ohnweit der Stadt Dreux von der nacheilenden Armee der Königin eingeholt und zu einem entscheidenden Treffen genötigt. Bestürzt und unschlüssig, gleich als hätten die unterdrückten Gefühle der Natur auf einen Augenblick ihre Rechte zurückgefordert, staunten beide Heere einander an, ehe die Kanonen die Losung des Todes gaben; der Gedanke an das Bürger- und Bruderblut, das jetzt verspritzt werden sollte, schien jeden einzelnen Kämpfer mit flüchtigem Entsetzen zu durchschauern. Nicht lange aber dauerte dieser Gewissenskampf; der wilde Ruf der Zwietracht übertäubte bald der Menschlichkeit leise Stimme. Ein desto wütenderer Sturm folgte auf diese bedeutungsvolle Stille. Sieben schreckliche Stunden fochten beide Teile mit gleich kühnem Mute, mit gleich heftiger Erbitterung. Ungewiß schwankte der Sieg von einer Seite zur anderen, bis die Entschlossenheit des Herzogs von Guise ihn endlich auf die Seite des Königs neigte. Unter den Verbundenen wurde der Prinz von Condé, unter den Königlichen der Connetable von Montmorency zu Gefangenen gemacht, und von den letztern blieb noch der Marschall von Saint André auf dem Platze. Das Schlachtfeld blieb dem Herzog von Guise, welchen dieser entscheidende Sieg zugleich von einem furchtbaren öffentlichen Feind und von zwei Nebenbuhlern seiner Macht befreite.

Hatte Katharina mit Widerwillen die Abhängigkeit ertragen, in welche sie durch die Triumvirn versetzt war, so mußte ihr nunmehr die Alleinherrschaft des Herzogs, dessen Ehrgeiz keine Grenzen, dessen gebieterischer Stolz keine Mäßigung kannte, doppelt empfindlich fallen. Der Sieg bei Dreux, weit entfernt, ihre Wünsche zu befördern, hatte ihr einen Herrn in ihm gegeben, der nicht lange säumte, sich der erlangten Überlegenheit zu bedienen und die zuversichtlich stolze Sprache des Herrschers zu führen. Alles stand ihm zu Gebot, und die unumschränkte Macht, die er besaß, verschaffte ihm die Mittel, sich Freunde zu erkaufen und den Hof sowohl als die Armee mit seinen Geschöpfen anzufüllen. Katharina, so sehr ihr die Staatsklugheit anriet, die gesunkene Partei der Protestanten wieder aufzurichten und durch Wieder-

herstellung des Prinzen von Condé die Anmaßungen des Herzogs zu beschränken, wurde durch den überlegenen Einfluß des letztern zu entgegengesetzten Maßregeln fortgerissen. Der Herzog verfolgte seinen Sieg und rückte vor die Stadt Orleans, um durch Überwältigung dieses Platzes, welcher die Hauptmacht der Protestanten einschloß, ihrer Partei auf einmal ein Ende zu machen. Der Verlust einer Schlacht und die Gefangenschaft ihres Anführers hatte den Mut derselben zwar erschüttern, aber nicht ganz niederbeugen können. Admiral Coligny stand an ihrer Spitze, dessen erfinderischer, an Hilfsmitteln unerschöpflicher Geist sich in der Widerwärtigkeit immer am glänzendsten zu entfalten pflegte. Er hatte die Trümmer der geschlagenen Armee in kurzem wieder unter seinen Fahnen versammelt und ihr, was noch mehr war, in seiner Person einen Feldherrn gegeben. Durch englische Truppen verstärkt und mit englischem Gelde befriedigt, führte er sie in die Normandie, um sich in dieser Provinz durch kleine Wagestücke zu einer größeren Unternehmung zu stärken.

Unterdessen fuhr Franz von Guise fort, die Stadt Orleans zu ängstigen, um durch Eroberung derselben seinen Triumphen die Krone aufzusetzen. Andelot hatte sich mit dem Kern der Armee und den versuchtesten Anführern in diese Stadt geworfen, wo noch überdies der gefangene Connetable in Verwahrung gehalten wurde. Die Einnahme eines so wichtigen Platzes hätte den Krieg auf einmal geendigt, und darum sparte der Herzog keine Mühe, sie in seine Gewalt zu bekommen. Aber anstatt der gehofften Lorbeern fand er an ihren Mauern das Ziel seiner Größe. Ein Meuchelmörder, Johann Poltrot de Méré, verwundete ihn mit vergifteten Kugeln und machte mit dieser blutigen Tat den Anfang des Trauerspiels, welches der Fanatismus nachher in einer Reihe von ähnlichen Greueltaten so schrecklich entwickelte. Unstreitig wurde die kalvinische Partei in ihm eines furchtbaren Gegners, Katharina eines gefährlichen Teilhabers ihrer Macht entledigt; aber Frankreich verlor mit ihm zugleich einen Helden und einen großen Mann. Wie hoch sich auch die Anmaßungen dieses Fürsten verstiegen, so war er doch gewiß auch der Mann für seine Pläne; wie viel Stürme auch sein Ehrgeiz im

Staate erregt hatte, so fehlte demselben doch, selbst nach dem Geständnis seiner Feinde, der Schwung der Gesinnungen nicht, welcher in großen Seelen jede Leidenschaft adelt. Wie heilig ihm auch mitten unter den verwilderten Sitten des Bürgerkriegs, wo die Gefühle der Menschlichkeit sonst so gerne verstummen, die Pflicht der Ehre war, beweist die Behandlung, welche er dem Prinzen von Condé, seinem Gefangenen, nach der Schlacht bei Dreux widerfahren ließ. Mit nicht geringem Erstaunen sah man diese zwei erbitterten Gegner, so viele Jahre lang geschäftig, sich zu vertilgen, durch so viele erlittene Beleidigungen zur Rache, so viele ausgeübte Feindseligkeiten zum Mißtrauen gereizt — an einer Tafel vertraulich zusammen speisen und, nach der Sitte jener Zeit, in demselbigen Bette schlafen.

Der Tod ihres Anführers hemmte schnell die Tätigkeit der katholischen Partei und erleichterte Katharinens Bemühungen, die Ruhe wieder herzustellen. Frankreichs immer zunehmendes Elend erregte dringende Wünsche nach Frieden, wozu die Gefangenschaft der beiden Oberhäupter, Condé und Montmorency, gegründete Hoffnung machte. Beide, gleich ungeduldig nach Freiheit, von der Königinmutter unablässig zur Versöhnung gemahnt, vereinigten sich endlich in dem Vergleiche von Amboise 1563, worin das Edikt des Jänners, mit wenigen Ausnahmen bestätigt, den Reformierten die öffentliche Religionsübung in denjenigen Städten, welche sie zurzeit in Besitz hatten, zugestanden, auf dem Lande hingegen auf die Ländereien der hohen Gerichtsherren und zu einem Privatgottesdienst in den Häusern des Adels eingeschränkt, übrigens das Vergangene einer allgemeinen ewigen Vergessenheit überliefert ward.

So erheblich die Vorteile schienen, welche der Vergleich von Amboise den Reformierten verschaffte, so hatte Coligny dennoch vollkommen recht, ihn als ein Werk der Übereilung von seiten des Prinzen, und von seiten der Königin als ein Werk des Betrugs zu verwünschen. Dahin waren mit diesem unzeitigen Frieden alle glänzende Hoffnungen seiner Partei, die im ganzen Laufe dieses Bürgerkriegs vielleicht noch nie so gegründet gewesen waren. Der Herzog von Guise,

die Seele der katholischen Partei, der Marschall von Saint André, der König von Navarra im Grabe, der Connetable gefangen, die Armee ohne Anführer und schwierig wegen des ausbleibenden Soldes, die Finanzen erschöpft; auf der anderen Seite eine blühende Armee, Englands mächtige Hilfe, Freunde in Deutschland, und in dem Religionseifer der französischen Protestanten Hilfsquellen genug, den Krieg fortzusetzen. Die wichtigen Waffenplätze Lyon und Orleans, mit so vielem Blute erworben und verteidigt, gingen nunmehr durch einen Federzug verloren; die Armee mußte auseinander, die Deutschen nach Hause gehen. Und für alle diese Aufopferungen hatte man, weit entfernt, einen Schritt vorwärts zu der bürgerlichen Gleichheit der Religionen zu tun, nicht einmal die vorigen Rechte zurück erhalten.

Die Auswechselung der gefangenen Anführer und die Verjagung der Engländer aus Havre de Grace, welche Montmorency durch die Überreste des abgedankten protestantischen Heeres bewerkstelligte, waren die erste Frucht dieses Friedens, und der gleiche Wetteifer beider Parteien, diese Unternehmung zu beschleunigen, bewies nicht sowohl den wiederauflebenden Gemeingeist der Franzosen als die unvertilgbare Gewalt des Nationalhasses, den weder die Pflicht der Dankbarkeit noch das stärkste Interesse der Leidenschaft überwinden konnte. Nicht sobald war der gemeinschaftliche Feind von dem vaterländischen Boden vertrieben, als alle Leidenschaften, welche der Sektengeist entflammt, in ihrer vorigen Stärke zurückkehrten und die traurigen Szenen der Zwietracht erneuerten. So gering der Gewinn auch war, den die Kalvinisten aus dem neu errichteten Vergleiche schöpften, so wurde ihnen auch dieses wenige mißgönnt, und unter dem Vorwand, die Vergleichspunkte zur Vollziehung zu bringen, maßte man sich an, ihnen durch eine willkürliche Auslegung die engsten Grenzen zu setzen. Montmorencys herrschbegieriger Geist war geschäftig, den Frieden zu untergraben, wozu er doch selbst das Werkzeug gewesen war; denn nur der Krieg konnte ihn der Königin unentbehrlich machen. Der unduldsame Glaubenseifer, welcher ihn selbst beseelte, teilte sich mehreren Befehls-

habern in den Provinzen mit, und wehe den Protestanten in denjenigen Distrikten, wo sie die Mehrheit nicht auf ihrer Seite hatten! Umsonst reklamierten sie die Rechte, welche der ausdrückliche Buchstabe des Vertrages ihnen zugestand; der Prinz von Condé, ihr Beschützer, von dem Netze der Königin umstrickt und der undankbaren Rolle eines Parteiführers müde, entschädigte sich in der wollüstigen Ruhe des Hoflebens für die langen Entbehrungen, welche der Krieg seiner herrschenden Neigung auferlegt hatte. Er begnügte sich mit schriftlichen Gegenvorstellungen, welche, von keiner Armee unterstützt, natürlicherweise ohne Folgen blieben, während daß ein Edikt auf das andere erschien, die geringen Freiheiten seiner Partei noch mehr zu beschränken.

Mittlerweile führte Katharina den jungen König, der im Jahre 1563 für volljährig erklärt ward, in ganz Frankreich umher, um den Untertanen ihren Monarchen zu zeigen, die Empörungssucht der Faktionen durch die königliche Gegenwart niederzuschlagen und ihrem Sohne die Liebe der Nation zu erwerben. Der Anblick so vieler zerstörten Klöster und Kirchen, welche von der fanatischen Wut des protestantischen Pöbels furchtbare Zeugen abgaben, konnte schwerlich dazu dienen, diesem jungen Fürsten einen günstigen Begriff von der neuen Religion einzuflößen, und es ist wahrscheinlich genug, daß sich bei dieser Gelegenheit ein glühender Haß gegen die Anhänger Kalvins in seiner Seele prägte.

Indem sich unter den mißvergnügten Parteien der Zunder zu einem neuen Kriegsfeuer sammelte, zeigte sich Katharina am Hofe geschäftig, zwischen den nicht minder erbitterten Anführern ein Gaukelspiel verstellter Versöhnung aufzuführen. Ein schwerer Verdacht befleckte schon seit lange die Ehre des Admirals von Coligny. Franz von Guise war durch die Hände des Meuchelmords gefallen, und der Untergang eines solchen Feindes war für den Admiral eine zu glückliche Begebenheit, als daß die Erbitterung seiner Gegner sich hätte enthalten können, ihn eines Anteils daran zu beschuldigen. Die Aussagen des Mörders, der sich, um seine eigene Schuld zu verringern, hinter den Schirm eines großen Namens flüchtete, gaben diesem Verdacht einen Schein von

Gerechtigkeit. Nicht genug, daß die bekannte Ehrliebe des Admirals diese Verleumdung widerlegte — es gibt Zeitumstände, wo man an keine Tugend glaubt. Der verwilderte Geist des Jahrhunderts duldete keine Stärke des Gemüts, die sich über ihn hinwegschwingen wollte. Antoinette von Bourbon, die Witwe des Ermordeten, klagte den Admiral laut und öffentlich als den Mörder an, und sein Sohn Heinrich von Guise, in dessen jugendlicher Brust schon die künftige Größe pochte, hatte schon den furchtbaren Vorsatz der Rache gefaßt. Diesen gefährlichen Zunder neuer Feindseligkeiten erstickte Katharinens geschäftige Politik; denn so sehr die Zwietracht der Parteien ihren Trieb nach Herrschaft begünstigte, so sorgfältig unterdrückte sie jeden offenbaren Ausbruch derselben, der sie in die Notwendigkeit setzte, zwischen den streitenden Faktionen Partei zu ergreifen und ihrer Unabhängigkeit verlustig zu werden. Ihrem unermüdeten Bestreben gelang es, von der Witwe und dem Bruder des Entleibten eine Ehrenerklärung gegen den Admiral zu erhalten, welche diesen von der angeschuldeten Mordtat reinigte und zwischen beiden Häusern eine verstellte Versöhnung bewirkte.

Aber unter dem Schleier dieser erkünstelten Eintracht entwickelten sich die Keime zu einem neuen und wütenderen Bürgerkrieg. Jeder noch so geringe, den Reformierten bewilligte Vorteil dünkte den eifrigeren Katholiken ein nie zu verzeihender Eingriff in die Hoheit ihrer Religion, eine Entweihung des Heiligtums, ein Raub an der Kirche begangen, die auch das kleinste von ihren Rechten sich nicht vergeben dürfe. Kein noch so feierlicher Vertrag, der diese unverletzbaren Rechte kränkte, konnte nach ihrem Systeme Anspruch auf Gültigkeit haben; und Pflicht war es jedem Rechtgläubigen, dieser fremden, fluchwürdigen Religionspartei diese Vorrechte, gleich einem gestohlenen Gut, wieder zu entreißen. Indem man von Rom aus geschäftig war, diese widrigen Gesinnungen zu nähren und noch mehr zu erhitzen, indem die Anführer der Katholischen diesen fanatischen Eifer durch das Ansehen ihres Beispiels bewaffneten, versäumte unglücklicherweise die Gegenpartei nichts, den Haß der Papisten durch immer kühnere Forderungen noch mehr gegen

sich zu reizen und ihre Ansprüche in eben dem Verhältnis, als sie jenen unerträglicher fielen, weiter auszudehnen. „Vor kurzem", erklärte sich Karl IX. gegen Coligny, „begnügtet ihr euch damit, von uns *geduldet* zu werden; jetzt wollt ihr *gleiche* Rechte mit uns haben; bald will ich erleben, daß ihr uns aus dem Königreich treibt, um das Feld allein zu behaupten."

Bei dieser widrigen Stimmung der Gemüter konnte ein Friede nicht bestehen, der beide Parteien gleich wenig befriedigt hatte. Katharina selbst, durch die Drohungen der Kalvinisten aus ihrer Sicherheit aufgeschreckt, dachte ernstlich auf einen öffentlichen Bruch, und die Frage war bloß, wie die nötige Kriegsmacht in Bewegung zu setzen sei, um einen argwöhnischen und wachsamen Feind nicht zu frühzeitig von seiner Gefahr zu belehren. Der Marsch einer spanischen Armee nach den Niederlanden, unter der Anführung des Herzogs von Alba, welche bei ihrem Vorüberzug die französische Grenze berührte, gab den erwünschten Vorwand zu der Kriegsrüstung her, welche man gegen die inneren Feinde des Königreichs machte. Es schien der Klugheit gemäß, eine so gefährliche Macht, als der spanische Generalissimus kommandierte, nicht unbeobachtet und unbewacht an den Pforten des Reichs vorüberziehen zu lassen, und selbst der argwöhnische Geist der protestantischen Anführer begriff die Notwendigkeit, eine Observationsarmee aufzustellen, welche diese gefährlichen Gäste im Zaum halten und die bedrohten Provinzen gegen einen Überfall decken könnte. Um auch ihrerseits von diesem Umstande Vorteil zu ziehen, erboten sie sich voll Arglist, ihre eigene Partei zum Beistand des Königreichs zu bewaffnen; ein Stratagem, wodurch sie, wenn es gelungen wäre, das nämliche gegen den Hof zu erreichen hofften, was dieser gegen sie selbst beabsichtet hatte. In aller Eile ließ nun Katharina Soldaten werben und ein Heer von sechstausend Schweizern bewaffnen, über welche sie, mit Übergehung der Kalvinisten, lauter katholische Befehlshaber setzte. Diese Kriegsmacht blieb, solange sein Zug dauerte, dem Herzog von Alba zur Seite, dem es nie in den Sinn gekommen war, etwas Feindliches gegen Frankreich zu unternehmen. Anstatt aber nun nach

Entfernung der Gefahr auseinander zu gehen, richteten die Schweizer ihren Marsch nach dem Herzen des Königreichs, wo man die vornehmsten Anführer der Hugenotten unvorbereitet zu überfallen hoffte. Dieser verräterische Anschlag wurde noch zu rechter Zeit laut, und mit Schrecken erkannten die letzteren die Nähe des Abgrundes, in welchen man sie stürzen wollte. Ihr Entschluß mußte schnell sein. Man hielt Rat bei Coligny, in wenig Tagen sah man die ganze Partei in Bewegung. Der Plan war, dem Hofe den Vorsprung abzugewinnen und den König auf seinem Landsitz zu Monceaux aufzuheben, wo er sich bei geringer Bedeckung in tiefer Sicherheit glaubte. Das Gerücht von diesen Bewegungen verscheuchte ihn zwar nach Meaux, wohin man die Schweizer aufs eilfertigste beorderte. Diese fanden sich zwar noch frühzeitig genug ein; aber die Reiterei des Prinzen von Condé rückte immer näher und näher, immer zahlreicher ward das Heer der Verbundenen und drohte, den König in seinem Zufluchtsort zu belagern. Die Entschlossenheit der Schweizer riß den König aus dieser dringenden Gefahr. Sie erboten sich, ihn mitten durch den Feind nach Paris zu führen, und Katharina bedachte sich nicht, die Person des Königs ihrer Tapferkeit anzuvertrauen. Der Aufbruch geschah gegen Mitternacht; den Monarchen nebst seiner Mutter in ihrer Mitte, den sie in einem gedrängten Viereck umschloß, wandelte diese bewegliche Festung fort und bildete mit vorgestreckten Piken eine stachlichte Mauer, welche die feindliche Reiterei nicht durchbrechen konnte. Der herausfordernde Mut, mit dem die Schweizer einherschritten, angefeuert durch das heilige Palladium der Majestät, das ihre Mitte beherbergte, schlug die Herzhaftigkeit des Feindes darnieder, und die Ehrfurcht vor der Person des Königs, welche die Brust der Franzosen so spät verläßt, erlaubte dem Prinzen von Condé nicht, etwas mehr als einige unbedeutende Scharmützel zu wagen. Und so erreichte der König noch an demselben Abende Paris und glaubte, dem Degen der Schweizer nichts Geringeres als Leben und Freiheit zu verdanken.

Der Krieg war nun erklärt, und zwar unter der gewöhnlichen Förmlichkeit, daß man nicht gegen den König, sondern

gegen seine und des Staats Feinde die Waffen ergriffen habe. Unter diesen war der Kardinal von Lothringen der verhaßteste, und überzeugt, daß er der protestantischen Sache die schlimmsten Dienste zu leisten pflege, hatte man auf den Untergang dieses Mannes ein vorzügliches Absehen gerichtet. Glücklicherweise entfloh er noch zu rechter Zeit dem Streich, welcher gegen ihn geführt werden sollte, indem er seinen Hausrat der Wut des Feindes überließ.

Die Kavallerie des Prinzen stand zwar im Felde, aber durch die Zurüstungen des Königs übereilt, hatte sie nicht Zeit gehabt, sich mit dem erwarteten deutschen Fußvolk zu vereinigen und eine ordentliche Armee zu formieren. So mutig der französische Adel war, der die Reiterei des Prinzen größtenteils ausmachte, so wenig taugte er zu Belagerungen, auf welche es doch bei diesem Kriege vorzüglich ankam. Nichtsdestoweniger unternahm dieser kleine Haufe, Paris zu berennen, drang eilfertig gegen diese Hauptstadt vor und machte Anstalten, sie durch Hunger zu überwältigen. Die Verheerung, welche die Feinde in der ganzen Nachbarschaft von Paris anrichteten, erschöpfte die Geduld der Bürger, welche den Ruin ihres Eigentums nicht länger müßig ansehen konnten. Einstimmig drangen sie darauf, gegen den Feind geführt zu werden, der sich mit jedem Tag an ihren Toren verstärkte. Man mußte eilen, etwas Entscheidendes zu tun, ehe es ihm gelang, die deutschen Truppen an sich zu ziehen und durch diesen Zuwachs das Übergewicht zu erlangen. So kam es am 10. November des Jahres 1567 zu dem Treffen bei St. Denis, in welchem die Kalvinisten nach einem hartnäckigen Widerstand zwar den kürzeren zogen, aber durch den Tod des Connetable, der in dieser Schlacht seine merkwürdige Laufbahn beschloß, reichlich entschädigt wurden. Die Tapferkeit der Seinigen entriß diesen sterbenden General den Händen des Feindes und verschaffte ihm noch den Trost, in Paris unter den Augen seines Herrn den Geist aufzugeben. Er war es, der seinen Beichtvater mit diesen lakonischen Worten von seinem Sterbebette wegschickte: „Laßt es gut sein, Herr Pater, es wäre Schande, wenn ich in achtzig Jahren nicht gelernt hätte, eine Viertelstunde lang zu sterben.“

Die Kalvinisten zogen sich nach ihrer Niederlage bei St. Denis eilfertig gegen die lothringischen Grenzen des Königreichs, um die deutschen Hilfsvölker an sich zu ziehen, und die königliche Armee setzte ihnen unter dem jungen Herzog von Anjou nach. Sie litten Mangel an dem Notwendigsten, indem es den Königlichen an keiner Bequemlichkeit fehlte, und die feindselige Jahreszeit erschwerte ihnen ihre Flucht und ihren Unterhalt noch mehr. Nachdem sie endlich unter einem unausgesetzten Kampf mit Hunger und rauher Witterung das jenseitige Ufer der Maas erreicht hatten, zeigte sich keine Spur eines deutschen Heeres, und man war nach einem so langwierigen, beschwerdevollen Marsche nicht weiter, als man im Angesicht von Paris gewesen war. Die Geduld war erschöpft, der gemeine Mann wie der Adel murrte: kaum vermochte der Ernst des Admirals und die Jovialität des Prinzen von Condé eine gefährliche Trennung zu verhindern. Der Prinz bestand darauf, daß kein Heil sei als in der Vereinigung mit den deutschen Völkern, und daß man sie schlechterdings bis zum bezeichneten Ort der Zusammenkunft aufsuchen müsse. „Aber", fragte man ihn nachher, „wenn sie nun auch dort nicht wären zu finden gewesen, was würden die Hugenotten alsdann vorgenommen haben?" — „In die Hände gehaucht und die Finger gerieben, vermute ich," erwiderte der Prinz, „denn es war eine schneidende Kälte."

Endlich näherte sich der Pfalzgraf Kasimir mit der sehnlich erwarteten deutschen Reiterei; aber nun befand man sich in einer neuen und größeren Verlegenheit. Die Deutschen standen in dem Ruf, daß sie nicht eher zu fechten pflegten, als bis sie Geld sähen; und anstatt der hunderttausend Taler, worauf sie sich Rechnung machten, hatte man ihnen kaum einige tausend anzubieten. Man lief Gefahr, im Augenblicke der Vereinigung aufs schimpflichste von ihnen verlassen zu werden und alle auf diesen Sukkurs gegründete Hoffnungen auf einmal scheitern zu sehen. Hier in diesem kritischen Moment nahm der Anführer der Franzosen seine Zuflucht zu der Eitelkeit seiner Landsleute und ihrer zarten Empfindlichkeit für die Nationalehre; und seine Hoffnung täuschte ihn nicht. Er gestand den Offizieren sein Unvermögen, die

Forderungen der Deutschen zu befriedigen, und sprach sie um Unterstützung an. Diese beriefen die Gemeinen zusammen, entdeckten denselben die Not des Generals und strengten alle ihre Beredsamkeit an, sie zu einer Beisteuer zu ermuntern. Sie wurden dabei aufs nachdrücklichste von den Predigern unterstützt, die mit dreister Stirn zu beweisen suchten, daß es die Sache Gottes sei, die sie durch ihre Mildtätigkeit beförderten. Der Versuch glückte, der geschmeichelte Soldat beraubte sich freiwillig seines Putzes, seiner Ringe und aller seiner Kostbarkeiten; ein allgemeiner Wetteifer stellte sich ein, und es brachte Schande, von seinen Kameraden an Großmut übertroffen zu werden. Man verwandelte alles in Geld und brachte eine Summe von fast hunderttausend Livres zusammen, mit der sich die Deutschen einstweilen abfinden ließen. Gewiß das einzige Beispiel seiner Art in der Geschichte, daß eine Armee die andere besoldete! Aber der Hauptzweck war doch nun erreicht, und beide vereinigten Heere erschienen nunmehr am Anfang des Jahres 1568 wieder auf französischem Boden.

Ihre Macht war jetzt beträchtlich und wuchs noch mehr durch die Verstärkungen an, welche sie aus allen Enden des Königreichs an sich zogen. Sie belagerten Chartres und ängstigten die Hauptstadt selbst durch ihre angedrohte Erscheinung. Aber Condé zeigte bloß die Stärke seiner Partei, um dem Hof einen desto günstigeren Vergleich abzulocken. Mit Widerwillen hatte er sich den Lasten des Kriegs unterzogen und wünschte sehnlich den Frieden, der seinem Hang zum Vergnügen weit mehr Befriedigung versprach. Er ließ sich deswegen auch zu den Unterhandlungen bereitwillig finden, welche Katharina von Medicis, um Zeit zu gewinnen, eingeleitet hatte. Wie viel Ursache auch die Reformierten hatten, ein Mißtrauen in die Anerbietungen dieser Fürstin zu setzen, und wie wenig sie durch die bisherigen Verträge gebessert waren, so begaben sie sich doch zum zweitenmal ihres Vorteils und ließen unter fruchtlosen Negotiationen die kostbare Zeit zu kriegerischen Unternehmungen verstreichen. Das zu rechter Zeit ausgestreute Geld der Königin verminderte mit jedem Tage die Armee; und die Unzufriedenheit der

Truppen, welche Katharina geschickt zu nähren wußte, nötigte die Anführer am 10. März 1568 zu einem unreifen Frieden. Der König versprach eine allgemeine Amnestie und bestätigte das Edikt des Jänners 1562, das die Reformierten begünstigte. Zugleich machte er sich anheischig, die deutschen Völker zu befriedigen, die noch beträchtliche Rückstände zu fordern hatten; aber bald entdeckte sich, daß er mehr versprochen hatte, als er halten konnte. Man glaubte, sich dieser fremden Gäste nicht schnell genug entledigen zu können, und doch wollten sie ohne Geld nicht von dannen ziehen. Ja sie drohten, alles mit Feuer und Schwert zu verheeren, wenn man ihnen den schuldigen Sold nicht entrichtete. Endlich, nachdem man ihnen einen Teil der verlangten Summe auf Abschlag bezahlt und den Überrest noch während ihres Marsches nachzuliefern versprochen hatte, traten sie ihren Rückzug an, und der Hof schöpfte Mut, je mehr sie sich von dem Zentrum des Reichs entfernten. Kaum aber fanden sie, daß die versprochenen Zahlungen unterblieben, so erwachte ihre Wut aufs neue, und alle Landstriche, durch welche sie kamen, mußten die Wortbrüchigkeit des Hofes entgelten. Die Gewalttätigkeiten, die sie sich bei diesem Durchzug erlaubten, zwangen die Königin, sich mit ihnen abzufinden, und mit schwerer Beute beladen räumten sie endlich das Reich. Auch die Anführer der Reformierten zerstreuten sich nach abgeschlossenem Frieden, jeder in seine Provinz auf seine Schlösser, und gerade diese Trennung, welche man als gefährlich und unklug beurteilte, rettete sie vom Verderben. Bei allen noch so schlimmen Anschlägen, die man gegen sie gefaßt hatte, durfte man sich an keinem einzigen unter ihnen vergreifen, wenn man nicht alle zugleich zugrunde richten konnte. Um aber alle zugleich aufzuheben, hätte man, wie Laboureur sagt, das Netz über ganz Frankreich ausbreiten müssen.

Die Waffen ruhten jetzt auf eine Zeitlang, aber nicht so die Leidenschaften; es war bloß die bedenkliche Stille vor dem heranziehenden Sturme. Die Königin, von dem Joch eines mürrischen Montmorency und eines gebieterischen Herzogs von Guise befreit, regierte mit dem überlegenen Ansehen der Mutter und Staatsverständigen beinahe un-

umschränkt unter ihrem zwar mündigen, aber der Führung noch so bedürftigen Sohn, und sie selbst wurde von den verderblichen Ratschlägen des Kardinals von Lothringen geleitet. Der überwiegende Einfluß dieses unduldsamen Priesters unterdrückte bei ihr allen Geist der Mäßigung, nach dem sie bisher gehandelt hatte. Zugleich mit den Umständen hatte sich auch ihre ganze Staatskunst verändert. Voll Schonung gegen die Reformierten, solange sie noch ihrer Hilfe bedurfte, um dem Ehrgeize eines Guise und Montmorency ein Gegengewicht zu geben, überließ sie sich nunmehr ganz ihrem natürlichen Abscheu gegen diese aufstrebende Sekte, sobald ihre Herrschaft befestigt war. Sie gab sich keine Mühe, diese Gesinnungen zu verbergen, und die Instruktionen, die sie den Gouverneurs der Provinzen erteilte, atmeten diesen Geist. Sie selbst verfolgte jetzt diejenige Partei unter den Katholischen, die für Duldung und Frieden gestimmt, und deren Grundsätze sie in den vorhergehenden Jahren selbst zu den ihrigen gemacht hatte. Der Kanzler wurde von dem Anteil an der Regierung entfernt und endlich gar auf seine Güter verwiesen. Man bezeichnete seine Anhänger mit dem zweideutigen Namen der Politiker, der auf ihre Gleichgültigkeit gegen das Interesse der Kirche anspielte und den Vorwurf enthielt, als ob sie die Sache Gottes bloß weltlichen Rücksichten aufopferten. Dem Fanatismus der Geistlichkeit wurde vollkommene Freiheit gegeben, von Kanzeln, Beichtstühlen und Altären auf die Sektierer loszustürmen; und jedem tollkühnen Schwärmer aus der katholischen Klerisei war erlaubt, in öffentlichen Reden den Frieden anzugreifen und die verabscheuungswürdige Maxime zu predigen, daß man Ketzern keine Treue noch Glauben schuldig sei. Es konnte nicht fehlen, daß bei solchen Aufforderungen der blutdürstige Geist des Fanatismus bei dem so leicht entzündbaren Volk der Franzosen nur allzu schnell Feuer fing und in die wildesten Bewegungen ausbrach. Mißtrauen und Argwohn zerrissen die heiligsten Bande; der Meuchelmord schliff seinen Dolch im Innern der Häuser, und auf dem Lande wie in den Städten, in den Provinzen wie in Paris, wurde die Fackel der Empörung geschwungen.

Die Kalvinisten ließen es ihrerseits nicht an den bittersten Repressalien fehlen; doch, an Anzahl zu schwach, hatten sie dem Dolch der Katholischen bloß ihre Federn entgegen zu setzen. Vor allem sahen sie sich nach festen Zufluchtsörtern um, wenn der Kriegssturm aufs neue ausbrechen sollte. Zu diesem Zweck war ihnen die Stadt Rochelle am westlichen Ozean sehr gelegen; eine mächtige Seestadt, welche sich seit ihrer freiwilligen Unterwerfung unter französische Herrschaft der wichtigsten Privilegien erfreute und, beseelt mit republikanischem Geiste, durch einen ausgebreiteten Handel bereichert, durch eine gute Flotte verteidigt, durch das Meer mit England und Holland verbunden, ganz vorzüglich dazu gemacht war, der Sitz eines Freistaats zu sein und der verfolgten Partei der Hugenotten zum Mittelpunkt zu dienen. Hierher verpflanzten sie die Hauptstärke ihrer Macht, und es gelang ihnen viele Jahre lang, hinter den Wällen dieser Festung der ganzen Macht Frankreichs zu trotzen.

Nicht lange stand es an, so mußte der Prinz von Condé selbst seine Zuflucht in Rochelles Mauern suchen. Katharina, um demselben alle Mittel zum Krieg zu rauben, forderte von ihm die Wiedererstattung der beträchtlichen Geldsummen, die sie in seinem Namen den deutschen Hilfsvölkern vorgestreckt hatte, und für die er mit den übrigen Anführern Bürge geworden war. Der Prinz konnte nicht Wort halten, ohne zum Bettler zu werden, und Katharina, die ihn aufs Äußerste bringen wollte, bestand auf der Zahlung. Das Unvermögen des Prinzen, diese Schuld zu entrichten, berechtigte sie zu einem Bruch der Traktaten, und der Marschall von Tavannes erhielt Befehl, den Prinzen auf seinem Schloß Noyers in Burgund aufzuheben. Schon war die ganze Provinz von den Soldaten der Königin erfüllt, alle Zugänge zu dem Landsitz des Prinzen versperrt, alle Wege zur Flucht abgeschnitten, als Tavannes selbst, der zu dem Untergang des Prinzen nicht gern die Hand bieten wollte, Mittel fand, ihn von der nahen Gefahr zu belehren und seine Flucht zu befördern. Condé entwischte durch die offen gelassenen Pässe glücklich mit dem Admiral Coligny und seiner ganzen Familie und erreichte Rochelle am 18. September 1568. Auch die verwitwete

Königin von Navarra, Mutter Heinrichs IV., welche Montluc hatte aufheben sollen, rettete sich mit ihrem Sohn, ihren Truppen und ihren Schätzen in diese Stadt, welche sich in kurzer Zeit mit einer kriegerischen und zahlreichen Mannschaft anfüllte. Der Kardinal von Chatillon entfloh in Matrosenkleidern nach England, wo er seiner Partei durch Unterhandlungen nützlich wurde, und die übrigen Häupter derselben säumten nicht, ihre Anhänger zu bewaffnen und die Deutschen aufs eilfertigste zurück zu berufen. Beide Teile greifen zum Gewehre, und der Krieg kehrt in seiner ganzen Furchtbarkeit zurück. Das Edikt des Jänners wird förmlich widerrufen, die Verfolgungen mit größerer Wut gegen die Reformierten erneuert, jede Ausübung der neuen Religion bei Todesstrafe untersagt. Alle Schonung, alle Mäßigung hört auf, und Katharina, ihrer wahren Stärke vergessen, wagt an die ungewissen Entscheidungen der blinden Gewalt die gewissen Vorteile, welche ihr die Intrige verschaffte.

Ein kriegerischer Eifer beseelt die ganze reformierte Partei, und die Wortbrüchigkeit des Hofs, die unerwartete Aufhebung aller ihnen günstigen Verordnungen ruft mehr Soldaten ins Feld, als alle Ermahnungen ihrer Anführer und alle Predigten ihrer Geistlichkeit nicht vermocht haben würden. Alles wird Bewegung und Leben, sobald die Trommel ertönt. Fahnen wehen auf allen Straßen; aus allen Enden des Königreichs sieht man bewaffnete Scharen gegen den Mittelpunkt zusammen strömen. Mit der Menge der erlittenen und erwiesenen Kränkungen ist die Wut der Streiter gestiegen; so viele zerrissene Verträge, so viele getäuschte Erwartungen hatten die Gemüter unversöhnlich gemacht, und längst schon war der Charakter der Nation in der langen Anarchie des bürgerlichen Krieges verwildert. Daher keine Mäßigung, keine Menschlichkeit, keine Achtung gegen das Völkerrecht, wenn man einen Vorteil über den Feind erlangte; noch Stand noch Alter wird geschont und der Marsch der Truppen überall durch verwüstete Felder und eingeäscherte Dörfer bezeichnet. Schrecklich empfindet die katholische Geistlichkeit die Rache des Hugenottenpöbels, und nur das Blut dieser unglücklichen Schlachtopfer kann die finstere Grausam-

keit dieser rohen Scharen ersättigen. An Klöstern und Kirchen rächen sie die Unterdrückungen, welche sie von der herrschenden Kirche erlitten hatten. Das Ehrwürdige ist ihrer blinden Wut nicht ehrwürdig, das Heilige nicht heilig; mit barbarischer Schadenfreude entkleiden sie die Altäre ihres Schmuckes, zerbrechen und entweihen sie die heiligen Gefäße, zerschmettern sie die Bildsäulen der Apostel und Heiligen und stürzen die herrlichsten Tempel in Trümmer. Ihre Mordgier öffnet sich die Zellen der Mönche und Nonnen, und ihre Schwerter werden mit dem Blut dieser Unschuldigen befleckt. Mit erfinderischer Wut schärften sie durch den bittersten Hohn noch die Qualen des Todes, und oft konnte der Tod selbst ihre tierische Lust nicht stillen. Sie verstümmelten selbst noch die Leichname, und einer unter ihnen hatte den rasenden Geschmack, sich aus den Ohren der Mönche, die er niedergemacht hatte, ein Halsband zu verfertigen und es öffentlich als ein Ehrenzeichen zu tragen. Ein anderer ließ eine Hydra auf seine Fahnen malen, deren Köpfe mit Kardinalshüten, Bischofsmützen und Mönchskapuzen auf das seltsamste ausstaffiert waren. Er selbst war daneben als ein Herkules abgebildet, der alle diese Köpfe mit starken Fäusten herunterschlug. Kein Wunder, wenn so handgreifliche Symbole die Leidenschaften eines fanatischen, rohen Haufens noch heftiger entflammten und dem Geist der Grausamkeit eine immerwährende Nahrung gaben. Die Ausschweifungen der Hugenotten wurden von den Papisten durch schreckliche Repressalien erwidert, und wehe dem Unglücklichen, der lebendig in ihre Hände fiel! Sein Urteil war einmal für immer gesprochen, und eine freiwillige Unterwerfung konnte sein Verderben höchstens nur wenige Stunden verzögern.

Mitten im Winter brachen beide Armeen, die königliche unter dem jungen Herzog von Anjou, dem der kriegserfahrene Tavannes an die Seite gegeben war, und die protestantische unter Condé und Coligny auf und stießen bei Loudun so nahe aneinander, daß weder Fluß noch Graben ihre Schlachtordnungen trennte. Vier Tage blieben sie in dieser Stellung einander gegenüberstehen, ohne etwas Entscheidendes zu wagen, weil die Kälte zu streng war. Der zunehmende

Frost zwang endlich die Königlichen zuerst zum Aufbruch; die Hugenotten folgten ihrem Beispiel, und der ganze Feldzug endigte sich ohne Entscheidung.

Unterdessen versäumten die letzteren nicht, in der Ruhe der Winterquartiere neue Kräfte zu dem folgenden Feldzug zu sammeln. Sie hatten die eroberten Provinzen glücklich behauptet, und viele andere Städte des Königreichs erwarteten bloß einen günstigen Augenblick, um sich laut für sie zu erklären. Ansehnliche Summen wurden aus dem Verkauf der Kirchengüter und den Konfiskationen gezogen und von den Provinzen beträchtliche Steuern erhoben. Mit Hilfe derselben sah sich der Prinz von Condé in den Stand gesetzt, seine Armee zu verstärken und in eine blühende Verfassung zu setzen. Fähige Generale kommandierten unter ihm, und ein tapferer Adel hatte sich unter seinen Fahnen versammelt. Zugleich waren seine Agenten in England sowohl als in Deutschland geschäftig, seine dortigen Bundesgenossen zu bewaffnen und seine Gegner neutral zu erhalten. Es gelang ihm, Truppen, Geld und Geschütz aus England zu ziehen, und aus Deutschland führten ihm der Markgraf von Baden und der Herzog von Zweibrücken beträchtliche Hilfsvölker zu, so daß er sich mit dem Antritt des Jahres 1569 an der Spitze einer furchtbaren Macht erblickte, die einen merkwürdigen Feldzug versprach.

Er hatte sich eben aus den Winterquartieren hervorgemacht, um den deutschen Truppen den Eintritt in das Königreich zu öffnen, als ihn die königliche Armee am 13. März dieses Jahres ohnweit Jarnac an der Grenze von Limousin unter sehr nachteiligen Umständen zum Treffen nötigte. Abgeschnitten von dem Überrest seiner Armee, wurde er von der ganzen königlichen Macht angegriffen und sein kleiner Haufe, des tapfersten Widerstands ungeachtet, von der überlegenen Zahl überwältigt. Er selbst, ob ihm gleich der Schlag eines Pferdes einige Augenblicke vor der Schlacht das Bein zerschmetterte, kämpfte mit der heldenmütigsten Tapferkeit, und von seinem Pferde herabgerissen, setzte er noch eine Zeitlang auf der Erde kniend das Gefecht fort, bis ihn endlich der Verlust seiner Kräfte zwang, sich zu

ergeben. Aber in diesem Augenblick nähert sich ihm Montesquiou, ein Kapitän von der Garde des Herzogs von Anjou, von hinten und tötet ihn meuchelmörderisch mit einer Pistole.

Und so hatte auch Condé mit allen damaligen Häuptern der Parteien das Schicksal gemein, daß ein gewaltsamer Tod ihn dahinraffte. Franz von Guise war durch Meuchelmörders Hände vor Orleans gefallen, Anton von Navarra bei der Belagerung von Rouen, der Marschall von Saint André in der Schlacht bei Dreux und der Connetable bei St. Denis geblieben. Den Admiral erwartete ein schrecklicheres Los in der Bartholomäusnacht, und Heinrich von Guise sank wie sein Vater unter dem Dolch der Verräterei.

Der Tod ihres Anführers war ein empfindlicher Schlag für die protestantische Partei, aber bald zeigte sich's, daß die katholische zu früh triumphiert hatte. Condé hatte seiner Partei große Dienste geleistet, aber sein Verlust war nicht unersetzlich. Noch lebte das heldenreiche Geschlecht der Chatillons, und der standhafte, unternehmende, an Hilfsquellen unerschöpfliche Geist des Admirals von Coligny riß sie bald wieder aus ihrer Erniedrigung empor. Es war mehr ein Name als ein Oberhaupt, was die Hugenotten durch den Tod des Prinzen Ludwig von Condé verloren; aber auch schon ein Name war ihnen wichtig und unentbehrlich, um den Mut der Partei zu beleben und sich ein Ansehen in dem Königreich zu erwerben. Der nach Unabhängigkeit strebende Geist des Adels ertrug mit Widerwillen das Joch eines Führers, der nur seinesgleichen war, und schwer, ja unmöglich ward es einem Privatmann, diese stolze Soldateske im Zaum zu erhalten. Dazu gehörte ein Fürst, den seine Geburt schon über jede Konkurrenz hinwegrückte und der eine erbliche und unbestrittene Gewalt über die Gemüter ausübte. Und auch dieser fand sich nun in der Person des jungen Heinrichs von Bourbon, des Helden dieses Werks, den wir jetzt zum erstenmal auf die politische Schaubühne führen.

Heinrich IV., der Sohn Antons von Navarra und Johannens von Albret, war im Jahre 1553 zu Pau in der Provinz Béarn geboren. Schon von den frühesten Jahren

einer harten Lebensart unterworfen, stählte sich sein Körper zu seinen künftigen Kriegstaten. Eine einfache Erziehung und ein zweckmäßiger Unterricht entwickelten schnell die Keime seines lebhaften Geistes. Sein junges Herz sog schon mit der Muttermilch den Haß gegen das Papsttum und gegen den spanischen Despotismus ein; der Zwang der Umstände machte ihn schon in den Jahren der Unschuld zum Anführer von Rebellen. Ein früher Gebrauch der Waffen bildete ihn zum künftigen Held, und frühes Unglück zum vortrefflichen König. Das Haus Valois, welches jahrhundertelang über Frankreich geherrscht hatte, neigte sich unter den schwächlichen Söhnen Heinrichs II. zum Untergang, und wenn diese drei Brüder dem Reich keinen Erben gaben, so rief die Verwandtschaft mit dem regierenden Hause, ob sie gleich nur im einundzwanzigsten Grade statt hatte, das Haus von Navarra auf den Thron. Die Aussicht auf den glänzendsten Thron Europens umschimmerte schon Heinrichs IV. Wiege, aber sie war es auch, die ihn schon in der frühesten Jugend den Nachstellungen mächtiger Feinde bloßstellte. Philipp II., König von Spanien, der unversöhnlichste aller Feinde des protestantischen Glaubens, konnte nicht mit Gelassenheit zusehen, daß die verhaßte Sekte der Neuerer von dem herrlichsten aller christlichen Throne Besitz nahm und durch denselben ein entscheidendes Übergewicht der Macht in Europa erlangte. Und er war um so weniger geneigt, die französische Krone dem ketzerischen Geschlecht von Navarra zu gönnen, da ihm selbst nach dieser kostbaren Erwerbung gelüstete. Der junge Heinrich stand seinen ehrgeizigen Hoffnungen im Wege, und seine Beichtväter überzeugten ihn, daß es verdienstlich sei, einen Ketzer zu berauben, um ein so großes Königreich im Gehorsam gegen den apostolischen Stuhl zu erhalten. Ein schwarzes Komplott ward nun mit Zuziehung des berüchtigten Herzogs von Alba und des Kardinals von Lothringen geschmiedet, den jungen Heinrich mit seiner Mutter aus ihren Staaten zu entführen und in spanische Hände zu liefern. Ein schreckliches Schicksal erwartete diese Unglücklichen in den Händen dieses blutgierigen Feindes, und schon jauchzte die spanische Inquisition diesem

wichtigen Schlachtopfer entgegen. Aber Johanna ward noch zu rechter Zeit und zwar, wie man behauptet, durch Philipps eigene Gemahlin Elisabeth gewarnt, und der Anschlag noch in der Entstehung vereitelt. Eine so schwere Gefahr umschwebte das Haupt des Knaben und weihte ihn schon frühe zu den harten Kämpfen und Leiden ein, die er in der Folge bestehen sollte.

Jetzt, als die Nachricht von dem Tode des Prinzen von Condé die Anführer der Protestanten in Bestürzung und Verlegenheit setzte, die ganze Partei sich ohne Oberhaupt, die Armee ohne Führer sah, erschien die heldenmütige Johanna mit dem sechzehnjährigen Heinrich und dem ältesten Sohn des ermordeten Condé, der um einige Jahre jünger war, zu Cognac in Angoumois, wo die Armee und die Anführer versammelt waren. Beide Knaben an den Händen führend, trat sie vor die Truppen und machte schnell ihrer Unentschlossenheit ein Ende. „Die gute Sache", hub sie an, „hat an dem Prinzen von Condé einen trefflichen Beschützer verloren, aber sie ist nicht mit ihm untergegangen. Gott wacht über seine Verehrer. Er gab dem Prinzen von Condé tapfere Streitgefährten an die Seite, da er noch lebend unter uns wandelte; er gibt ihm heldenmütige Offiziere zu Nachfolgern, die seinen Verlust uns vergessen machen werden. Hier ist der junge Béarner, mein Sohn. Ich biete ihn euch an, zum Fürsten. Hier ist der Sohn des Mannes, dessen Verlust ihr betrauert. Euch übergeb' ich beide. Möchten sie ihrer Ahnherrn wert sein durch ihre künftigen Taten! Möchte der Anblick dieser heiligen Pfänder euch Einigkeit lehren und begeistern zum Kampf für die Religion."

Ein lautes Geschrei des Beifalls antwortete der königlichen Rednerin, worauf der junge Heinrich mit edlem Anstand das Wort nahm. „Freunde," rief er aus, „ich gelobe euch an, für die Religion und die gemeine Sache zu streiten, bis uns Sieg oder Tod die Freiheit verschafft haben, um die es uns allen zu tun ist." Sogleich wurde er zum Oberhaupt der Partei und zum Führer der Armee ausgerufen und empfing als solcher die Huldigung. Die Eifer-

sucht der übrigen Anführer verstummte, und bereitwillig unterwarf man sich jetzt der Führung des Admirals von Coligny, der dem jungen Helden seine Erfahrung lieh und unter dem Namen seines Pupillen das Ganze beherrschte.

Die deutschen Protestanten, immer die vornehmste Stütze und die letzte Zuflucht ihrer Glaubensbrüder in Frankreich, waren es auch jetzt, die nach dem unglücklichen Tage bei Jarnac das Gleichgewicht der Waffen zwischen den Hugenotten und Katholischen wieder herstellen halfen. Der Herzog Wolfgang von Zweibrücken brach mit einem dreizehntausend Mann starken Heere in das Königreich ein, durchzog mitten unter Feinden, nicht ohne große Hindernisse, fast den ganzen Strich zwischen dem Rhein und dem Weltmeer und hatte die Armee der Reformierten beinahe erreicht, als der Tod ihn dahinraffte. Wenige Tage nachher vereinigte sich der Graf von Mansfeld, sein Nachfolger im Kommando (im Junius 1569), in der Provinz Guyenne mit dem Admiral von Coligny, der sich nach einer so beträchtlichen Verstärkung wieder imstande sah, den Königlichen die Spitze zu bieten. Aber mißtrauisch gegen das Glück, dessen Unbeständigkeit er so oft erfahren hatte, und seines Unvermögens sich bewußt, bei so geringen Hilfsmitteln einen erschöpfenden Krieg auszuhalten, versuchte er noch vorher, auf einem friedlichen Weg zu erhalten, was er allzu mißlich fand mit den Waffen in der Hand zu erzwingen. Der Admiral liebte aufrichtig den Frieden, ganz gegen die Sinnesart der Anführer von Parteien, die die Ruhe als das Grab ihrer Macht betrachten und in der allgemeinen Verwirrung ihre Vorteile finden. Mit Widerwillen übte er die Bedrückungen aus, die sein Posten, die Not und die Pflicht der Selbstverteidigung erheischten, und gern hätte er sich überhoben gesehen, mit dem Degen in der Faust eine Sache zu verfechten, die ihm gerecht genug schien, um durch Vernunftgründe verteidigt zu werden. Er machte jetzt dem Hofe die dringendsten Vorstellungen, sich des allgemeinen Elendes zu erbarmen und den Reformierten, die nichts als die Bestätigung der ehemaligen, ihnen günstigen Edikte verlangten, ein so billiges Gesuch zu gewähren. Diesen Vor-

schlägen glaubte er um so eher eine günstige Aufnahme versprechen zu können, da sie nicht Werk der Verlegenheit waren, sondern durch eine ansehnliche Macht unterstützt wurden. Aber das Selbstvertrauen der Katholiken war mit ihrem Glücke gestiegen. Man forderte eine unbedingte Unterwerfung, und so blieb es denn bei der Entscheidung des Schwerts.

Um die Stadt Rochelle und die Besitzungen der Protestanten längs der dortigen Seeküste vor einem Angriffe sicher zu stellen, rückte der Admiral mit seiner ganzen Macht vor Poitiers, welche Stadt er ihres großes Umfanges wegen keines langen Widerstandes fähig glaubte. Aber auf die erste Nachricht der sie bedrohenden Gefahr hatten sich die Herzoge von Guise und von Mayenne, würdige Söhne des verstorbenen Franz von Guise, nebst einem zahlreichen Adel in diese Stadt geworfen, entschlossen, sie bis aufs Äußerste zu verteidigen. Fanatismus und Erbitterung machten diese Belagerung zu einer der blutigsten Handlungen im ganzen Laufe des Krieges, und die Hartnäckigkeit des Angriffs konnte gegen den beharrlichen Widerstand der Besatzung nichts ausrichten.

Trotz der Überschwemmungen, die die Außenwerke unter Wasser setzten, trotz des feindlichen Feuers und des siedenden Öls, das von den Wällen herab auf sie regnete, trotz des unüberwindlichen Widerstandes, den der schroffe Abhang der Werke und die heroische Tapferkeit der Besatzung ihnen entgegensetzte, wiederholten die Belagerer ihre Stürme, ohne jedoch mit allen diesen Anstrengungen einen einzigen Vorteil erkaufen oder die Standhaftigkeit der Belagerten ermüden zu können. Vielmehr zeigten diese durch wiederholte Ausfälle, wie wenig ihr Mut zu erschöpfen sei. Ein reicher Vorrat von Kriegs- und Mundbedürfnissen, den man Zeit gehabt hatte in der Stadt aufzuhäufen, setzte sie in stand, auch der langwierigsten Belagerung zu trotzen, da im Gegenteil Mangel, üble Witterung und Seuchen im Lager der Reformierten bald große Verwüstungen anrichteten. Die Ruhr raffte einen großen Teil der deutschen Kriegsvölker dahin und warf endlich selbst den Admiral von

Coligny darnieder, nachdem die meisten unter ihm stehenden Befehlshaber zum Dienst unbrauchbar gemacht waren. Da bald darauf auch der Herzog von Anjou im Feld erschien und Châtellerault, einen festen Ort in der Nachbarschaft, wohin man die Kranken geflüchtet hatte, mit einer Belagerung bedrohte, so ergriff der Admiral diesen Vorwand, seiner unglücklichen Unternehmung noch mit einigem Schein von Ehre zu entsagen. Es gelang ihm auch, den Versuch des Herzogs auf Châtellerault zu vereiteln, aber die immer mehr anwachsende Macht des Feindes nötigte ihn bald, auf seinen Rückzug zu denken.

Alles vereinigte sich, die Standhaftigkeit dieses großen Mannes zu erschüttern. Er hatte wenige Wochen nach dem Unglück bei Jarnac seinen Bruder d'Andelot durch den Tod verloren, den treusten Teilnehmer seiner Unternehmungen und seinen rechten Arm im Feld. Jetzt erfuhr er, daß das Pariser Parlament — dieser Gerichtshof, der zuweilen ein wohltätiger Damm gegen die Unterdrückung, oft aber auch ein verächtliches Werkzeug derselben war — ihm als einem Aufrührer und Beleidiger der Majestät das Todesurteil gesprochen und einen Preis von fünfzigtausend Goldstücken auf seinen Kopf gesetzt habe. Abschriften dieses Urteils wurden nicht nur in ganz Frankreich, sondern auch durch Übersetzungen in ganz Europa zerstreut, um durch den Schimmer der versprochenen Belohnung Mörder aus andern Ländern anzulocken, wenn sich etwa in dem Königreich selbst zu Vollziehung dieses Bubenstücks keine entschlossene Faust finden sollte. Aber sie fand sich, selbst im Gefolge des Admirals, und sein eigener Kammerdiener war es, der einen Anschlag gegen sein Leben schmiedete. Diese nahe Gefahr wurde zwar durch eine zeitige Entdeckung noch von ihm abgewandt, aber der unsichtbare Dolch der Verräterei verscheuchte von jetzt an seine Ruhe auf immer.

Diese Widerwärtigkeiten, die ihn selbst betrafen, wurden durch die Last seines Heerführeramtes und durch die öffentlichen Unfälle seiner Partei noch drückender gemacht. Durch Desertion, Krankheiten und das Schwert des Feindes war seine Armee sehr geschmolzen, während daß die königliche immer mehr

anwuchs und immer hitziger ihn verfolgte. Die Überlegenheit der Feinde war viel zu groß, als daß er es auf den bedenklichen Ausschlag eines Treffens durfte ankommen lassen, und doch verlangten dieses die Soldaten, besonders die Deutschen mit Ungestüm. Sie ließen ihm die Wahl, entweder zu schlagen oder ihnen den rückständigen Sold zu bezahlen; und da ihm das letztere unmöglich war, so mußte er ihnen notgedrungen in dem erstern willfahren.

Die Armee des Herzogs von Anjou überraschte ihn (am 3. Oktober des Jahres 1569) bei Moncontour in einer sehr ungünstigen Stellung und besiegte ihn in einer entscheidenden Schlacht. Alle Entschlossenheit des protestantischen Adels, alle Tapferkeit der Deutschen, alle Geistesgegenwart des Generals konnte die völlige Niederlage seines Heeres nicht verhindern. Beinahe die ganze deutsche Infanterie ward niedergehauen, der Admiral selbst verwundet, der Rest der Armee zerstreut, der größte Teil des Gepäckes verloren. Keinen unglücklicheren Tag hatten die Hugenotten während dieses ganzen Krieges erlebt. Die Prinzen von Bourbon rettete man noch während der Schlacht nach St.-Jean-d'Angély, wo sich auch der geschlagene Coligny mit dem kleinen Überrest der Truppen einfand. Von einem fünfundzwanzigtausend Mann starken Heere konnte er kaum sechstausend Mann wieder sammeln; dennoch hatte der Feind wenig Gefangene gemacht. Die Wut des Bürgerkrieges machte alle Gefühle der Menschlichkeit schweigen, und die Rachbegier der Katholischen konnte nur durch das Blut ihrer Gegner gesättigt werden. Mit kalter Grausamkeit stieß man den, der die Waffen streckte und um Quartier bat, nieder; die Erinnerung an eine ähnliche Barbarei, welche die Hugenotten gegen die Papisten bewiesen hatten, machte die letzteren unversöhnlich.

Die Mutlosigkeit war jetzt allgemein, und man hielt alles für verloren. Viele sprachen schon von einer gänzlichen Flucht aus dem Königreich und wollten sich in Holland, in England, in den nordischen Reichen ein neues Vaterland suchen. Ein großer Teil des Adels verließ den Admiral, dem es an Geld, an Mannschaft, an Ansehen, an

allem, nur nicht an Heldenmut fehlte. Sein schönes Schloß und die anliegende Stadt Chatillon waren ungefähr um eben diese Zeit von den Königlichen überfallen, und mit allem, was darin niedergelegt war, ein Raub des Feuers geworden. Dennoch war er der einzige von allen, der in dieser drangvollen Lage die Hoffnung nicht sinken ließ. Seinem durchdringenden Blicke entgingen die Rettungsmittel nicht, die der reformierten Partei noch immer geöffnet waren, und er wußte sie mit großem Erfolg bei seinen Anhängern geltend zu machen. Ein hugenottischer Anführer, Montgomery, hatte in der Provinz Béarn glücklich gefochten und war bereit, ihm sein siegreiches Heer zuzuführen. Deutschland war noch immer ein reiches Magazin von Soldaten, und auch von England durfte man Beistand erwarten. Dazu kam, daß die Königlichen, anstatt ihren Sieg mit rascher Tätigkeit zu benutzen und den geschlagenen Feind bis zu seinen letzten Schlupfwinkeln zu verfolgen, mit unnützen Belagerungen eine kostbare Zeit verloren und dem Admiral die gewünschte Frist zur Erholung vergönnten.

Das schlechte Einverständnis unter den Katholiken selbst trug nicht wenig zu seiner Rettung bei. Nicht alle Provinzstatthalter taten ihre Schuldigkeit; vorzüglich wurde Damville, Gouverneur von Languedoc, ein Sohn des berühmten Connetable von Montmorency, beschuldigt, die Flucht des Admirals durch sein Gouvernement begünstigt zu haben. Dieser stolze Vasall der Krone, sonst ein erbitterter Feind der Hugenotten, glaubte sich von dem Hofe vernachlässigt, und sein Ehrgeiz war empfindlich gereizt, daß andere in diesem Krieg sich Lorbeeren sammelten und andere den Kommandostab führten, den er doch als ein Erbstück seines Hauses betrachtete. Selbst in der Brust des jungen Königs und der ihn zunächst umgebenden Großen hatten die glänzenden Succeſſe des Herzogs von Anjou, die doch gar nicht auf Rechnung des Prinzen gesetzt werden konnten, Neid und Eifersucht angefacht. Der ruhmbegierige Monarch erinnerte sich mit Verdruß, daß er selbst noch nichts für seinen Ruhm getan habe; die Vorliebe der Königinmutter für den Herzog von Anjou und das Lob

dieses begünstigten Lieblings auf den Lippen der Hofleute beleidigte seinen Stolz. Da er den Herzog von Anjou mit guter Art von der Armee nicht entfernen konnte, so stellte er sich selbst an die Spitze derselben, um sich gemeinschaftlich mit demselben den Ruhm der Siege zuzueignen, an welchen beide gleich wenig Ansprüche hatten. Die schlechten Maßregeln, welche dieser Geist der Eifersucht und Intrige die katholischen Anführer ergreifen ließ, vereitelten alle Früchte der erfochtenen Siege. Vergebens bestand der Marschall von Tavannes, dessen Kriegserfahrung man das bisherige Glück allein zu verdanken hatte, auf Verfolgung des Feindes. Sein Rat war, dem flüchtigen Admiral mit dem größern Teil der Armee so lange nachzusetzen, bis man ihn entweder aus Frankreich herausgejagt oder genötigt hätte, irgend in einen festen Ort sich zu werfen, der alsdann unvermeidlich das Grab der ganzen Partei werden müßte. Da diese Vorstellungen keinen Eingang fanden, so legte Tavannes sein Kommando nieder und zog sich in sein Gouvernement Burgund zurück.

Jetzt säumte man nicht, die Städte anzugreifen, die den Hugenotten ergeben waren. Der erste Anfang war glücklich, und schon schmeichelte man sich, alle Vormauern von Rochelle mit gleich wenig Mühe zu zertrümmern und alsdann diesen Mittelpunkt der ganzen bourbonischen Macht desto leichter zu überwältigen. Aber der tapfere Widerstand, den St.-Jean-d'Angély leistete, stimmte diese stolzen Erwartungen sehr herunter. Zwei Monate lang hielt sich diese Stadt, von ihrem unerschrockenen Kommandanten de Piles verteidigt; und als endlich die höchste Not sie zwang, sich zu ergeben, war der Winter herbeigerückt und der Feldzug geendigt. Der Besitz einiger Städte war also die ganze Frucht eines Sieges, dessen weise Benutzung den Bürgerkrieg vielleicht auf immer hätte endigen können.

Unterdessen hatte Coligny nichts versäumt, die schlechte Politik des Feindes zu seinem Vorteil zu kehren. Sein Fußvolk war im Treffen bei Moncontour beinahe gänzlich aufgerieben worden, und dreitausend Pferde machten seine ganze Kriegsmacht aus, die es kaum mit dem nachsetzenden Land-

volk aufnehmen konnte. Aber dieser kleine Haufe verstärkte sich in Languedoc und Dauphiné mit neugeworbenen Völkern und mit dem siegreichen Heer des Montgomery, das er an sich zog. Die vielen Anhänger, welche die Reformation in diesem Teil Frankreichs zählte, begünstigten sowohl die Rekrutierung als den Unterhalt der Truppen, und die Leutseligkeit der bourbonischen Prinzen, die alle Beschwerden dieses Feldzuges teilten und frühzeitige Proben des Heldenmuts ablegten, lockte manchen Freiwilligen unter ihre Fahnen. Wie sparsam auch die Geldbeiträge einflossen, so wurde dieser Mangel einigermaßen durch die Stadt Rochelle ersetzt. Aus dem Hafen derselben liefen zahlreiche Kaperschiffe aus, die viele glückliche Prisen machten und dem Admiral den Zehnten von jeder Beute entrichten mußten. Mit Hilfe aller dieser Vorkehrungen erholten sich die Hugenotten während des Winters so vollkommen von ihrer Niederlage, daß sie im Frühjahr des 1570. Jahres gleich einem reißenden Strom aus Languedoc hervorbrachen und furchtbarer als jemals im Felde erscheinen konnten.

Sie hatten keine Schonung erfahren und übten auch keine aus. Gereizt durch so viele erlittene Mißhandlungen und durch eine lange Reihe von Unglücksfällen verwildert, ließen sie das Blut ihrer Feinde in Strömen fließen, drückten mit schweren Brandschatzungen alle Distrikte, durch die sie zogen, oder verwüsteten sie mit Feuer und Schwert. Ihr Marsch war gegen die Hauptstadt des Reichs gerichtet, wo sie mit dem Schwert in der Hand einen billigen Frieden zu ertrotzen hofften. Eine königliche Armee, die sich ihnen in dem Herzogtum Burgund unter dem Marschall von Cossé, dreizehntausend Mann stark, entgegenstellte, konnte ihren Lauf nicht aufhalten. Es kam zu einem Gefecht, worin die Protestanten über einen weit überlegeneren Feind verschiedene Vorteile davontrugen. Längs der Loire verbreitet, bedrohten sie Orléanais und Isle de France mit ihrer nahen Erscheinung, und die Schnelligkeit ihres Zuges ängstigte schon Paris.

Diese Entschlossenheit tat Wirkung, und der Hof fing endlich an, vom Frieden zu sprechen. Man scheute den

Kampf mit einer, wenn gleich nicht zahlreichen, doch von Verzweiflung beseelten Schar, die nichts mehr zu verlieren hatte und bereit war, ihr Leben um einen teuren Preis zu verkaufen. Der königliche Schatz war erschöpft, die Armee durch den Abzug der italienischen, deutschen und spanischen Hilfsvölker sehr vermindert, und in den Provinzen hatte sich das Glück fast überall zum Vorteil der Rebellen erklärt. Wie hart es auch die Katholischen ankam, dem Trotz der Sektierer nachgeben zu müssen, wie ungern sich sogar viele der letztern dazu verstanden, die Waffen aus den Händen zu legen und ihren Hoffnungen auf Beute, ihrer gesetzlosen Freiheit zu entsagen, so machte doch die überhandnehmende Not jeden Widerspruch schweigen, und die Neigung der Anführer entschied so ernstlich für den Frieden, daß er endlich im August dieses Jahres unter folgenden Bedingungen wirklich erfolgte.

Den Reformierten wurde von seiten des Hofes eine allgemeine Vergessenheit des Vergangenen, eine freie Ausübung ihrer Religion in jedem Teile des Reichs, nur den Hof ausgenommen, die Zurückgabe aller der Religion wegen eingezogenen Güter und ein gleiches Recht zu allen öffentlichen Bedienungen zugestanden. Außerdem überließ man ihnen noch auf zwei Jahre lang vier Sicherheitsplätze, die sie mit ihren eigenen Truppen zu besetzen und Befehlshabern ihres Glaubens zu untergeben berechtigt sein sollten. Die Prinzen von Bourbon nebst zwanzig aus dem vornehmsten Adel mußten sich durch einen Eid verbindlich machen, diese vier Plätze (man hatte Rochelle, Montauban, Cognac und La Charité gewählt) nach Ablauf der gesetzten Zeit wieder zu räumen. So war es abermals der Hof, welcher nachgab und, weit entfernt, durch Bewilligungen, die ihm nicht von Herzen gehen konnten, bei den Religionsverbesserern Dank zu verdienen, bloß ein erniedrigendes Geständnis seiner Ohnmacht ablegte.

Alles trat jetzt wieder in seine Ordnung zurück, und die Reformierten überließen sich mit der vorigen Sorglosigkeit dem Genuß ihrer schwer errungenen Glaubensfreiheit. Je mehr sie überzeugt sein mußten, daß sie die eben er=

haltenen Vorteile nicht dem guten Willen, sondern der Schwäche ihrer Feinde und ihrer eigenen Furchtbarkeit verdankten, desto notwendiger war es, sich in diesem Verhältnis der Macht zu erhalten und die Schritte des Hofes zu bewachen. Die Nachgiebigkeit des letztern war auch wirklich viel zu groß, als daß man Vertrauen dazu fassen konnte, und ohne gerade aus dem Erfolg zu argumentieren, kann man mit ziemlichen Wahrscheinlichkeit behaupten, daß der erste Entwurf zu der Greueltat, welche zwei Jahre darauf in Ausübung gebracht wurde, in diese Zeit zu setzen ist.

So viele Fehlschläge, so viele überraschende Wendungen des Kriegsglücks, so viele unerwartete Hilfsquellen der Hugenotten hatten endlich den Hof überzeugen müssen, daß es ein vergebliches Unternehmen sei, diese immer frisch auflebende und immer mehr sich verstärkende Partei durch offenbare Gewalt zu besiegen und auf dem bisher betretenen Wege einen entscheidenden Vorteil über sie zu erlangen. Durch ganz Frankreich ausgebreitet, war sie sicher, nie eine totale Niederlage zu erleiden, und die Erfahrung hatte gelehrt, daß alle Wunden, die man ihr teilweise schlug, ihrem Leben selbst nie gefährlich werden konnten. An einer Grenze des Königreichs unterdrückt, erhob sie sich nur desto furchtbarer an der andern, und jeder neu erlittene Verlust schien bloß ihren Mut anzufeuern und ihren Anhang zu vermehren. Was ihr an innern Kräften gebrach, das ersetzte die Standhaftigkeit, Klugheit und Tapferkeit ihrer Anführer, die durch keine Unfälle zu ermüden, durch keine List einzuwiegen, durch keine Gefahr zu erschüttern waren. Schon der einzige Coligny galt für eine ganze Armee. „Wenn der Admiral heute sterben sollte,“ erklärten die Abgeordneten des Hofs, als sie des Friedens wegen mit den Hugenotten in Unterhandlung traten, „so werden wir euch morgen nicht ein Glas Wasser anbieten. Glaubet sicher, daß sein einziger Name euch mehr Ansehen gibt als eure ganze Armee, doppelt genommen.“ — Solange die Sache der Reformierten in solchen Händen war, mußten alle Versuche zu ihrer Unterdrückung fehlschlagen. Er allein hielt die zerstreute Partei in ein Ganzes zusammen, lehrte sie ihre innern

Kräfte kennen und benutzen, verschaffte ihr Ansehen und Unterstützung von außen, richtete sie von jedem Falle wieder auf und hielt sie mit festem Arm am Rand des Verderbens.

Überzeugt, daß auf dem Untergang dieses Mannes das Schicksal der ganzen Partei beruhe, hatte man schon im vorhergehenden Jahre das Pariser Parlament jene schimpfliche Achtserklärung gegen ihn aussprechen lassen, die den Dolch der Meuchelmörder gegen sein Leben bewaffnen sollte. Da aber dieser Zweck nicht erreicht wurde, vielmehr der jetzt geschlossene Friede jenen Parlamentsspruch wieder vernichtete, so mußte man dasselbe Ziel auf einem andern Wege verfolgen. Ermüdet von den Hindernissen, die der Freiheitssinn der Hugenotten der Befestigung des königlichen Ansehens schon so lange entgegengesetzt hatte, zugleich aufgefordert von dem römischen Hof, der keine Rettung für die Kirche sah als in dem gänzlichen Untergang dieser Sekte, von einem finstern und grausamen Fanatismus erhitzt, der alle Gefühle der Menschlichkeit schweigen machte, beschloß man endlich, sich dieser gefährlichen Partei durch einen einzigen entscheidenden Schlag zu entledigen. Gelang es nämlich, sie auf einmal aller ihrer Anführer zu berauben und durch ein allgemeines Blutbad ihre Anzahl schnell und beträchtlich zu vermindern, so hatte man sie — wie man sich schmeichelte — auf immer in ihr Nichts zurückgestürzt, von einem gesunden Körper ein brandiges Glied abgesondert, die Flamme des Kriegs auf ewige Zeiten erstickt und Staat und Kirche durch ein einziges hartes Opfer gerettet. Durch solche betrügliche Gründe fanden sich Religionshaß, Herrschsucht und Rachbegierde mit der Stimme des Gewissens und der Menschlichkeit ab und ließen die Religion eine Tat verantworten, für welche selbst die rohe Natur keine Entschuldigung hat.

Aber um diesen entscheidenden Streich zu führen, mußte man sich der Opfer, die er treffen sollte, vorher versichert haben, und hier zeigte sich eine kaum zu überwindende Schwierigkeit. Eine lange Kette von Treulosigkeiten hatte das wechselseitige Vertrauen erstickt, und von katholischer Seite hatte man zu viele und zu unzweideutige Proben der

Maxime gegeben, daß „gegen Ketzer kein Eid bindend, keine Zusage heilig sei". Die Anführer der Hugenotten erwarteten keine andere Sicherheit, als welche ihnen ihre Entfernung und die Festigkeit ihrer Schlösser verschaffte. Selbst nach geschlossenem Frieden vermehrten sie die Besatzungen in ihren Städten und zeigten durch schleunige Ausbesserung ihrer Festungswerke, wie wenig sie dem königlichen Worte vertrauten. Welche Möglichkeit, sie aus diesen Verschanzungen hervorzulocken und dem Schlachtmesser entgegenzuführen? Welche Wahrscheinlichkeit, sich aller zugleich zu bemächtigen, gesetzt, daß auch einzelne sich überlisten ließen? Längst schon gebrauchten sie die Vorsicht, sich zu trennen, und wenn auch einer unter ihnen sich der Redlichkeit des Hofes anvertraute, so blieb der andere desto gewisser zurück, um seinem Freund einen Rächer zu erhalten. Und doch hatte man gar nichts getan, wenn man nicht alles tun konnte; der Streich mußte schlechterdings tödlich, allgemein und entscheidend sein oder ganz und gar unterlassen werden.

Es kam also darauf an, den Eindruck der vorigen Treulosigkeiten gänzlich auszulöschen und das verlorene Vertrauen der Reformierten, welchen Preis es auch kosten möchte, wieder zu gewinnen. Dieses ins Werk zu richten, änderte der Hof sein ganzes bisheriges System. Anstatt der Parteilichkeit in den Gerichten, über welche die Reformierten auch mitten im Frieden soviel Ursache gehabt hatten sich zu beklagen, wurde von jetzt an die gleichförmigste Gerechtigkeit beobachtet, alle Beeinträchtigungen, die man sich von katholischer Seite bisher ungestraft gegen sie erlaubte, eingestellt, alle Friedensstörungen auf das strengste geahndet, alle billigen Forderungen derselben ohne Anstand erfüllt. In kurzem schien aller Unterschied des Glaubens vergessen, und die ganze Monarchie glich einer ruhigen Familie, deren sämtliche Glieder Karl IX. als gemeinschaftlicher Vater mit gleicher Gerechtigkeit regierte und mit gleicher Liebe umfaßte. Mitten unter den Stürmen, welche die benachbarten Reiche erschütterten, welche Deutschland beunruhigten, die spanische Macht in den Niederlanden umzustürzen drohten, Schottland verheerten und in England den Thron der

Königin Elisabeth wankend machten, genoß Frankreich einer ungewohnten tiefen Ruhe, die von einer gänzlichen Revolution in den Gesinnungen und einer allgemeinen Umänderung der Maximen zu zeugen schien, da keine Entscheidung der Waffen vorhergegangen war, auf die sie gegründet werden konnte.

Margareta von Valois, die jüngste Tochter Heinrichs II., war noch unverheiratet, und der Ehrgeiz des jungen Herzogs von Guise vermaß sich, seine Hoffnungen zu dieser Schwester seines Monarchen zu erheben. Um die Hand dieser Prinzessin hatte schon der König von Portugal geworben, aber ohne Erfolg, da der noch immer mächtige Kardinal von Lothringen sie keinem andern als seinem Neffen gönnte. „Der älteste Prinz meines Hauses“, erklärte sich der stolze Prälat gegen den Gesandten Sebastians, „hat die ältere Schwester davongetragen; dem jüngern gebührt die jüngere.“ Da aber Karl IX., dieser auf seine Hoheit eifersüchtige Monarch, die dreiste Anmaßung seines Vasallen mit Unwillen aufnahm, so eilte der Herzog von Guise, durch eine geschwinde Heirat mit der Prinzessin von Cleve seinen Zorn zu besänftigen. Aber einen Feind und Nebenbuhler im Besitz derjenigen zu sehen, zu der ihm nicht erlaubt worden war die Augen zu erheben, mußte den Stolz des Herzogs desto empfindlicher kränken, da er sich schmeicheln konnte, das Herz der Prinzessin zu besitzen.

Der junge Heinrich, Prinz von Béarn, war es, auf den die Wahl des Königs fiel; sei es, daß letzterer wirklich die Absicht hatte, durch diese Heirat eine enge Verbindung zwischen dem Hause Valois und Bourbon zu stiften und dadurch den Samen der Zwietracht auf ewige Zeiten zu ersticken, oder daß er dem Argwohn der Hugenotten nur dieses Blendwerk vormachte, um sie desto gewisser in die Schlinge zu locken. Genug, man erwähnte diese Heirat schon bei den Friedenstraktaten, und so groß auch das Mißtrauen der Königin von Navarra sein mochte, so war der Antrag doch viel zu schmeichelhaft, als daß sie ihn ohne Beleidigung hätte zurückweisen können. Da aber dieser ehrenvolle Antrag nicht mit der Lebhaftigkeit erwidert ward, die man

wünschte und die seiner Wichtigkeit angemessen schien, so zögerte man nicht lang, ihn zu erneuern und die furchtsamen Bedenklichkeiten der Königin Johanna durch wiederholte Beweise der aufrichtigsten Versöhnung zu zerstreuen.

Um dieselbe Zeit hatte sich Graf Ludwig von Nassau, Bruder des Prinzen Wilhelm von Oranien, in Frankreich eingefunden, um die Hugenotten zum Beistand ihrer niederländischen Brüder gegen Philipp von Spanien in Bewegung zu setzen. Er fand den Admiral von Coligny in der günstigsten Stimmung, diese Aufforderung anzunehmen. Neigung sowohl als Staatsgründe vermochten diesen ehrwürdigen Held, die Religion und Freiheit, die er in seinem Vaterland mit soviel Heldenmut verfochten, auch im Ausland nicht sinken zu lassen. Leidenschaftlich hing er an seinen Grundsätzen und an seinem Glauben, und sein großes Herz hatte der Unterdrückung, wo und gegen wen sie auch stattfinden möchte, einen ewigen Krieg geschworen. Dieser Gesinnung gemäß betrachtete er jede Angelegenheit, sobald sie Sache des Glaubens und der Freiheit war, als die seinige, und jedes Schlachtopfer des geistlichen oder weltlichen Despotismus konnte auf seinen Weltbürgersinn und seinen tätigen Eifer zählen. Es ist ein charakteristischer Zug der vernünftigen Freiheitsliebe, daß sie Geist und Herz weiter macht und im Denken wie im Handeln ihre Sphäre ausbreitet. Gegründet auf ein lebhaftes Gefühl der menschlichen Würde, kann sie Rechte, die sie an sich selbst respektiert, an andern nicht gleichgültig zu Boden treten sehen.

Aber dieses leidenschaftliche Interesse des Admirals für die Freiheit der Niederländer und der Entschluß, sich an der Spitze der Hugenotten zum Beistand dieser Republikaner zu bewaffnen, wurde zugleich durch die wichtigsten Staatsgründe gerechtfertigt. Er kannte und fürchtete den leicht zu entzündenden und gesetzlosen Geist seiner Partei, der, wund durch so viele erlittene Beleidigungen, schnell aufgeschreckt von jedem vermeintlichen Angriff und mit tumultuarischen Szenen vertraut, der Ordnung schon zu lange entwohnt war, um ohne Rückfälle darin verharren zu können. Dem nach Unabhängigkeit strebenden und kriegerischen Adel

konnte die Untätigkeit auf seinen Schlössern und der Zwang nicht willkommen sein, den der Friede ihm auflegte. Auch war nicht zu erwarten, daß der Feuereifer der kalvinistischen Prediger sich in den engen Schranken der Mäßigung halten würde, welche die Zeitumstände erforderten. Um also den Übeln zuvorzukommen, die ein mißverstandener Religionseifer und das immer noch unter der Asche glimmende Mißtrauen der Parteien früher oder später herbeizuführen drohte, mußte man darauf denken, diese müßige Tapferkeit zu beschäftigen und einen Mut, welchen ganz zu unterdrücken man weder hoffen noch wünschen durfte, so lange in ein anderes Reich abzuleiten, bis man in dem Vaterland seiner bedürfen würde. Dazu nun kam der niederländische Krieg wie gerufen; und selbst das Interesse und die Ehre der französischen Krone schien einen nähern Anteil an demselben notwendig zu machen. Frankreich hatte den verderblichen Einfluß der spanischen Intrigen bereits auf das empfindlichste gefühlt, und es hatte noch weit mehr in der Zukunft davon zu befürchten, wenn man diesen gefährlichen Nachbar nicht innerhalb seiner eigenen Grenzen beschäftigte. Die Aufmunterung und Unterstützung, die er den mißvergnügten Untertanen des Königs von Frankreich hatte angedeihen lassen, schien zu Repressalien zu berechtigen, wozu sich jetzt die günstigste Veranlassung darbot. Die Niederländer erwarteten Hilfe von Frankreich, die man ihnen nicht verweigern konnte, ohne sie in eine Abhängigkeit von England zu setzen, die für das Interesse des französischen Reichs nicht anders als nachteilig ausschlagen konnte. Warum sollte man einem gefährlichen Nebenbuhler einen Einfluß gönnen, den man sich selbst verschaffen konnte, und der noch dazu gar nichts kostete? Denn es waren die Hugenotten, die ihren Arm dazu anboten und bereit waren, ihre der Ruhe der Monarchie so gefährlichen Kräfte in einem ausländischen Krieg zu verzehren.

Karl IX. schien das Gewicht dieser Gründe zu empfinden und bezeugte großes Verlangen, sich mit dem Admiral ausführlich und mündlich darüber zu beratschlagen. Diesem Beweise des königlichen Vertrauens konnte Coligny um so

weniger widerstehen, da es eine Sache zum Gegenstand hatte, die ihm nächst seinem Vaterlande am meisten am Herzen lag. Man hatte die einzige Schwachheit ausgekundschaftet, an der er zu fassen war; der Wunsch, seine Lieblingsangelegenheit bald befördert zu sehen, half ihm jede Bedenklichkeit überwinden. Seine eigene, über jeden Verdacht erhabene Denkart, ja seine Klugheit selbst lockte ihn in die Schlinge. Wenn andere seiner Partei das veränderte Betragen des Hofs einem verdeckten Anschlage zuschrieben, so fand er in den Vorschriften einer weiseren Politik, die sich nach so vielen unglücklichen Erfahrungen endlich der Regierung aufdringen mußten, einen viel natürlichern Schlüssel zur Erklärung desselben. Es gibt Untaten, die der Rechtschaffene kaum eher für möglich halten darf, als bis er die Erfahrung davon gemacht hat; und einem Mann von Colignys Charakter war es zu verzeihen, wenn er seinem Monarchen lieber eine Mäßigung zutraute, von der dieser Prinz bisher noch keine Beweise gegeben hatte, als ihn einer Niederträchtigkeit fähig glaubte, welche die Menschheit überhaupt und noch weit mehr die Würde des Fürsten schändet. So viele zuvorkommende Schritte von seiten des Hofes forderten überdies auch von dem protestantischen Teil eine Probe des Zutrauens; und wie leicht konnte man einen empfindlichen Feind durch längeres Mißtrauen reizen, die schlechte Meinung wirklich zu verdienen, welche zu widerlegen man ihm unmöglich machte!

Der Admiral beschloß demnach, am Hofe zu erscheinen, der damals nach Touraine vorgerückt war, um die Zusammenkunft mit der Königin von Navarra zu erleichtern. Mit widerstrebendem Herzen tat Johanna diesen Schritt, dem sie nicht länger ausweichen konnte, und überlieferte dem König ihren Sohn Heinrich und den Prinzen von Condé. Coligny wollte sich dem Monarchen zu Füßen werfen, aber dieser empfing ihn in seinen Armen. „Endlich habe ich Sie!" rief der König. „Ich habe Sie, und es soll Ihnen nicht so leicht werden, wieder von mir zu gehen. Ja, meine Freunde," setzte er mit triumphierendem Blick hinzu, „das ist der glücklichste Tag in meinem Leben."

Dieselbe gütige Aufnahme widerfuhr dem Admiral von der Königin, von den Prinzen, von allen anwesenden Großen; der Ausdruck der höchsten Freude und Bewunderung war auf allen Gesichtern zu lesen. Man feierte diese glückliche Begebenheit mehrere Tage lang mit den glänzendsten Festen, und keine Spur des vorigen Mißtrauens durfte die allgemeine Fröhlichkeit trüben. Man besprach sich über die Vermählung des Prinzen von Béarn mit Margareten von Valois; alle Schwierigkeiten, die der Glaubensunterschied und das Zeremoniell der Vollziehung derselben in den Weg legten, mußten der Ungeduld des Königs weichen. Die Angelegenheiten Flanderns veranlaßten mehrere lange Konferenzen zwischen dem letzten und Coligny, und mit jeder schien die gute Meinung des Königs von seinem ausgesöhnten Diener zu steigen. Einige Zeit darauf erlaubte er ihm sogar, eine kleine Reise auf sein Schloß Chatillon zu machen, und als sich der Admiral auf den ersten Rappell sogleich wieder stellte, ließ er ihn diese Reise noch in demselben Jahre wiederholen. So stellte sich das wechselseitige Vertrauen unvermerkt wieder her, und Coligny fing an, in eine tiefe Sicherheit zu versinken.

Der Eifer, mit welchem Karl die Vermählung des Prinzen von Navarra betrieb, und die außerordentlichen Gunstbezeugungen, die er an den Admiral und seine Anhänger verschwendete, erregten nicht weniger Unzufriedenheit bei den Katholischen als Mißtrauen und Argwohn bei den Protestanten. Man mag entweder mit einigen protestantischen und italienischen Schriftstellern annehmen, daß jenes Betragen des Königs bloße Maske gewesen, oder mit de Thou und den Verfassern der Memoires glauben, daß er für *seine* Person es *damals* aufrichtig meinte, so blieb seine Stellung zwischen den Reformierten und Katholischen in jedem Fall gleich bedenklich, weil er, um das Geheimnis zu bewahren, diese so gut wie jene betrügen mußte. Und wer bürgte selbst denjenigen, die um das Geheimnis wußten, dafür, daß die persönlichen Vorzüge des Admirals nicht zuletzt Eindruck auf einen Fürsten machten, dem es gar nicht an Fähigkeit gebrach, das Verdienst zu

beurteilen? Daß ihm dieser bewährte Staatsmann nicht zuletzt unentbehrlich wurde, daß nicht endlich seine Ratschläge, seine Grundsätze, seine Warnungen bei ihm Eingang fanden? Kein Wunder, wenn die katholischen Eiferer daran Ärgernis nahmen, wenn sich der Papst in dieses neue Betragen des Königs gar nicht zu finden wußte, wenn selbst die Königin Katharina unruhig wurde und die Guisen anfingen, für ihren Einfluß zu zittern. Ein desto engeres Bündnis zwischen diesen letzteren und der Königin war die Folge dieser Befürchtungen, und man beschloß, diese gefährlichen Verbindungen zu zerreißen, wieviel es auch kosten möchte.

Der Widerspruch der Geschichtschreiber und das Geheimnisvolle dieser ganzen Begebenheit verschafft uns über die damaligen Gesinnungen des Königs und über die eigentliche Beschaffenheit des Komplotts, welches nachher so fürchterlich ausbrach, kein befriedigendes Licht. Könnte man dem Capi-Lupi, einem römischen Skribenten und Lobredner der Bartholomäusnacht, Glauben zustellen, so würde Karln IX. durch den schwärzesten Verdacht nicht zuviel geschehen; aber obgleich die historische Kritik das Böse glauben darf, was ein Freund berichtet, so kann dieses doch alsdann nicht der Fall sein, wenn der Freund (wie hier wirklich geschehen ist) seinen Helden dadurch zu verherrlichen glaubt und als Schmeichler verleumdet. „Ein päpstlicher Legat", berichtet uns dieser Schriftsteller in der Vorrede zu seinem Werk*), „kam nach Frankreich mit dem Auftrag, den Allerchristlichsten König von seinen Verbindungen mit den Sektierern abzumahnen. Nachdem er dem Monarchen die nachdrücklichsten Vorstellungen getan und ihn aufs Äußerste gebracht hatte, rief dieser mit bedeutender Miene: ‚Daß ich doch Eurer Eminenz alles sagen dürfte! Bald würden Sie und auch der Heilige Vater mir bekennen müssen, daß diese Verheiratung meiner Schwester

*) Le Stratagême ou la Ruse de Charles IX roi de France contre les Huguenots, rebelles à Dieu et à lui,' ecrit par le Seigneur Camille Capi-Lupi etc. 1574.

das ausgesuchteste Mittel sei, die wahre Religion in Frankreich aufrecht zu erhalten und ihre Widersacher zu vertilgen. Aber (fuhr er in großer Bewegung fort, indem er dem Kardinal die Hand drückte und zugleich einen Demant an seinem Finger befestigte), vertrauen Sie auf mein königliches Wort. Noch eine kleine Geduld, und der Heilige Vater selbst soll meine Anschläge und meinen Glaubenseifer rühmen.' Der Kardinal verschmähte den Demant und versicherte, daß er sich mit der Zusage des Königs begnüge." — Aber, gesetzt auch, daß kein blinder Schwärmereifer diesem Geschichtschreiber die Feder geführt hätte, so kann er seine Nachricht aus sehr unreinen Quellen geschöpft haben. Die Vermutung ist nicht ohne Wahrscheinlichkeit, daß der Kardinal von Lothringen, der sich eben damals zu Rom aufhielt, dergleichen Erfindungen, wo nicht selbst ausgestreut, doch begünstigt haben könnte, um den Fluch des Pariser Blutbads, den er nicht von sich abwälzen konnte, mit dem König wenigstens zu teilen *).

Das wirkliche Betragen Karls IX. bei dem Ausbruch des Blutbades selbst zeugt unstreitig stärker gegen ihn als diese unerwiesenen Gerüchte; aber wenn er sich auch von der Heftigkeit seines Temperaments hinreißen ließ, dem völlig reifen Komplott seinen Beifall zu geben und die Ausführung desselben zu begünstigen, so kann dieses für seine frühere Mitschuldigkeit nichts beweisen. Das Ungeheure und Gräßliche des Verbrechens vermindert seine Wahrscheinlichkeit, und die Achtung für die menschliche Natur muß ihm zur Verteidigung dienen. Eine so zusammengesetzte und lange Kette von Betrug, eine so undurchdringliche, so gehaltene Verstellung, ein so tiefes Stillschweigen aller Menschengefühle, ein so freches Spiel mit den heiligsten Pfändern des Vertrauens scheint einen vollendeten Bösewicht zu erfordern, der durch eine lange Übung verhärtet und seiner Leidenschaften vollkommen Herr geworden ist. Karl IX. war ein Jüngling, den sein brausendes Temperament übermeisterte und dessen Leidenschaften ein früher Be-

*) L'esprit de la Ligue. 2, 13 f.

sitz der höchsten Gewalt von jedem Zügel der Mäßigung befreite. Ein solcher Charakter verträgt sich mit keiner so künstlichen Rolle, und ein so hoher Grad der Verderbnis mit keiner Jünglingsseele — selbst dann nicht, wenn der Jüngling ein König und Katharinens Sohn ist.

Wie aufrichtig oder nicht aber das Betragen des Königs auch gemeint sein mochte, so konnten die Häupter der katholischen Partei keine gleichgültigen Zuschauer davon bleiben. Sie verließen wirklich mit Geräusch den Hof, sobald die Hugenotten festen Fuß an demselben zu fassen schienen, und Karl IX. ließ sie unbekümmert ziehen. Die letzteren häuften sich nun mit jedem Tage mehr in der Hauptstadt an, je näher die Vermählungsfeier des Prinzen von Béarn heranrückte. Diese erlitt indessen einen unerwarteten Aufschub durch den Tod der Königin Johanna, die wenige Wochen nach ihrem Eintritt in Paris schnell dahinstarb. Das ganze vorige Mißtrauen der Kalvinisten erwachte aufs neue bei diesem Todesfall, und es fehlte nicht an Vermutungen, daß sie vergiftet worden sei. Aber da auch die sorgfältigsten Nachforschungen diesen Verdacht nicht bestätigten und der König sich in seinem Betragen völlig gleich blieb, so legte sich der Sturm in kurzer Zeit wieder.

Coligny befand sich eben damals auf seinem Schloß zu Chatillon, ganz mit seinen Lieblingsentwürfen wegen des niederländischen Kriegs beschäftigt. Man sparte keine Winke, ihn von der nahen Gefahr zu unterrichten, und kein Tag verging, wo er sich nicht von einer Menge warnender Briefe verfolgt sah, die ihn abhalten sollten, am Hofe zu erscheinen. Aber dieser gutgemeinte Eifer seiner Freunde ermüdete nur seine Geduld, ohne seine Überzeugungen wankend zu machen. Umsonst sprach man ihm von den Truppen, die der Hof in Poitou versammelte, und die, wie man behauptete, gegen Rochelle bestimmt sein sollten; er wußte besser, wozu sie bestimmt waren, und versicherte seinen Freunden, daß diese Rüstung auf seinen eigenen Rat vorgenommen werde. Umsonst suchte man ihn auf die Geldanleihen des Königs aufmerksam zu machen, die auf eine große Unternehmung zu deuten schienen; er versicherte, daß

diese Unternehmung keine andere sei als der Krieg in den Niederlanden, dessen Ausbruch herannahe, und worüber er bereits alle Maßregeln mit dem König getroffen habe. Es war wirklich an dem, daß Karl IX. den Vorstellungen des Admirals nachgegeben und — war es entweder Wahrheit oder Maske — sich mit England und den protestantischen Fürsten Deutschlands in eine förmliche Verbindung gegen Spanien eingelassen hatte. Alle dergleichen Warnungen verfehlten daher ihren Zweck, und so fest vertraute der Admiral auf die Redlichkeit des Königs, daß er seine Anhänger ernstlich bat, ihn fortan mit allen solchen Hinterbringungen zu verschonen.

Er reiste also zurück an den Hof, wo bald darauf im August 1572 das Beilager Heinrichs — jetzt Königs von Navarra — mit Margareten von Valois unter einem großen Zufluß von Hugenotten und mit königlichem Pompe gefeiert ward. Sein Eidam Teligny, Rohan, Rochefoucauld, alle Häupter der Kalvinisten waren dabei zugegen, alle in gleicher Sicherheit mit Coligny und ohne alle Ahnung der nahe schwebenden Gefahr. Wenige nur errieten den kommenden Sturm und suchten in einer zeitigen Flucht ihre Rettung. Ein Edelmann, namens Langoiran, kam zum Admiral, um Urlaub bei ihm zu nehmen. „Warum denn aber jetzt?“ fragte ihn Coligny voll Verwunderung. „Weil man Ihnen zu schön tut,“ versetzte Langoiran, „und weil ich mich lieber retten will mit den Toren, als mit den Verständigen umkommen.“

Wenn gleich der Ausgang diese Vorhersagungen auf das schrecklichste gerechtfertigt hat, so bleibt es dennoch unentschieden, inwieweit sie damals gegründet waren. Nach dem Berichte glaubwürdiger Zeugen war die Gefahr damals größer für die Guisen und für die Königin als für die Reformierten. Coligny, erzählen uns jene, hatte unvermerkt eine solche Macht über den jungen König erlangt, daß er es wagen durfte, ihm Mißtrauen gegen seine Mutter einzuflößen und ihn ihrer noch immer fortdauernden Vormundschaft zu entreißen. Er hatte ihn überredet, dem flandrischen Krieg in Person beizuwohnen und selbst die

Viktorien zu erkämpfen, welche Katharina nur allzu gern ihrem Liebling, dem Herzog von Anjou, gönnte. Bei dem eifersüchtigen und ehrgeizigen Monarchen war dieser Wink nicht verloren, und Katharina überzeugte sich bald, daß ihre Herrschaft über den König zu wanken beginne.

Die Gefahr war dringend, und nur die schnellste Entschlossenheit konnte den drohenden Streich abwenden. Ein Eilbote mußte die Guisen und ihren Anhang schleunig an den Hof zurückrufen, um im Notfall von ihnen Hilfe zu haben. Sie selbst ergriff den nächsten Augenblick, wo ihr Sohn auf der Jagd mit ihr allein war, und lockte ihn in ein Schloß, wo sie sich in ein Kabinett mit ihm einschloß, mit aller Gewalt mütterlicher Beredsamkeit über ihn herfiel und ihm über seinen Abfall von ihr, seinen Undank, seine Unbesonnenheit die bittersten Vorwürfe machte. Ihr Schmerz, ihre Klagen erschütterten ihn; einige drohende Winke, die sie fallen ließ, taten Wirkung. Sie spielte ihre Rolle mit aller Schauspielerkunst, worin sie Meisterin war, und es gelang ihr, ihn zu einem Geständnis seiner Übereilung zu bringen. Damit noch nicht zufrieden, riß sie sich von ihm los, spielte die Unversöhnliche, nahm eine abgesonderte Wohnung und ließ einen völligen Bruch befürchten. Der junge König war noch nicht so ganz Herr seiner selbst geworden, um sie beim Wort zu nehmen und sich der jetzt erlangten Freiheit zu erfreuen. Er kannte den großen Anhang der Königin, und seine Furcht malte ihm denselben noch größer ab, als er wirklich sein mochte. Er fürchtete — vielleicht nicht ganz mit Unrecht — ihre Vorliebe für den Herzog von Anjou und zitterte für Leben und Thron. Von Ratgebern verlassen und für sich selbst zu schwach, einen kühnen Entschluß zu fassen, eilte er seiner Mutter nach, brach in ihr Zimmer und fand sie von seinem Bruder, von ihren Höflingen, von den abgesagtesten Feinden der Reformierten umgeben. Er will wissen, was denn das neue Verbrechen sei, dessen man die Hugenotten beschuldige, er will alle Verbindungen mit ihnen zerreißen, sobald man ihn nur überführt haben werde, daß ihren Gesinnungen zu mißtrauen sei. Man entwirft ihm das schwärzeste Ge-

mälde von ihren Anmaßungen, ihren Gewalttätigkeiten, ihren Anschlägen, ihren Drohungen. Er wird überrascht, hingerissen, zum Stillschweigen gebracht und verläßt seine Mutter mit der Versicherung, inskünftige behutsamer zu verfahren.

Aber mit dieser schwankenden Erklärung konnte sich Katharina noch nicht beruhigen. Dieselbe Schwäche, welche ihr jetzt ein so leichtes Spiel bei dem Könige machte, konnte ebenso schnell und noch glücklicher von den Hugenotten benutzt werden, ihn ganz von ihren Fesseln zu befreien. Sie sah ein, daß sie diese gefährlichen Verbindungen auf eine gewaltsame und unheilbare Weise zertrennen müsse, und dazu brauchte es weiter nichts, als den Empörungsgeist der Hugenotten durch irgendeine schwere Beleidigung aufzuwecken. Vier Tage nach der Vermählungsfeier Heinrichs von Navarra geschah aus einem Fenster ein Schuß auf Coligny, als er eben vom Louvre nach seinem Haus zurückkehrte. Eine Kugel zerschmetterte ihm den Zeigefinger der rechten Hand, und eine andere verwundete ihn am linken Arm. Er wies auf das Haus hin, woraus der Schuß geschehen war; man sprengte die Pforten auf, aber der Mörder war schon entsprungen.

---

# Denkwürdigkeiten aus dem Leben des Marschalls von Vieilleville.

1797.

In den Geschichtbüchern, welche die merkwürdigen Zeiten Franz I., Heinrichs II. und seiner drei Söhne beschreiben, hört man nur selten den Namen des Marschalls von Vieilleville. Dennoch hatte er einen sehr nahen Anteil an den größten Verhandlungen, und ihm gebührt ein ehrenvoller Platz neben den großen Staatsmännern und Kriegsbefehlshabern jener Zeiten. Unter allen gleichzeitigen Geschichtschreibern läßt ihm der einzige Brantôme Gerechtigkeit widerfahren, und sein Zeugnis hat um so mehr Gewicht, da beide nach dem nämlichen Ziele liefen und sich zu verschiedenen Parteien bekannten.

Vieilleville gehörte nicht zu den mächtigen Naturen, die durch die Gewalt ihres Genies oder ihrer Leidenschaft große Hindernisse brechen und durch einzelne hervorragende Unternehmungen, die in das Ganze greifen, die Geschichte zwingen, von ihnen zu reden. Verdienste wie die seinigen bestehen eben darin, daß sie das Aufsehen vermeiden, das jene suchen, und sich mehr um den Frieden mit allen bewerben, als die Bewunderung und den Neid zu erwecken suchen. Vieilleville war ein Hofmann in der höchsten und würdigen Bedeutung dieses Wortes, wo es eine der schwersten und rühmlichsten Rollen auf dieser Welt bezeichnet. Er war dem Throne, ob er gleich die Personen dreimal auf demselbigen wechseln sah, ohne Wanken mit gleicher Beharrlichkeit ergeben und wußte denselben so innig mit der Person des Fürsten zu vermengen, daß seine pflichtmäßige Ergebenheit gegen den jedesmaligen Thronbesitzer alle Wärme einer persönlichen Neigung zeigte. Das schöne Bild des alten französischen Adels und Rittertums lebt wieder in ihm auf, und er stellt uns den Stand, zu dem er gehört, so würdig dar, daß er uns augenblicklich mit den Mißbräuchen desselben aussöhnen könnte. Er war edelmütig, prächtig, uneigennützig bis zum Vergessen seiner selbst, verbindlich gegen alle Menschen, voll Ehrliebe, seinem Worte treu, in seinen Neigungen beständig, für seine Freunde tätig, edel gegen seine Feinde, heldenmäßig tapfer, bis zur Strenge ein Freund der Ordnung, und bei aller Liberalität der Gesinnung furchtbar und unerbittlich gegen die Feinde des Gesetzes. Er verstand in hohem Grade die Kunst, sich mit den entgegengesetzten Charakteren zu vertragen, ohne dabei seinen eigenen Charakter aufzuopfern, dem Ehrsüchtigen zu gefallen, ohne ihm blind zu huldigen, dem Eiteln angenehm zu sein, ohne ihm zu schmeicheln. Nie brauchte er, wie der herz- und willenlose Höfling, seine persönliche Würde wegzuwerfen, um der Freund seines Fürsten zu sein, aber mit starker Seele und rühmlicher Selbstverleugnung konnte er seine Wünsche den Verhältnissen unterwerfen. Dadurch und durch eine nie verleugnete Klugheit gelang es ihm, zu einer Zeit, in der alles Partei war, parteilos

zu stehen, ohne seinen Wirkungskreis zu verlieren, und im Zusammenstoß so vieler Interessen der Freund von allen zu bleiben, gelang es ihm, einen dreifachen Thronwechsel ohne Erschütterung seines eigenen Glücks auszuhalten und die Fürstengunst, mit der er angefangen hatte, auch mit ins Grab zu nehmen. Denn es verdient bemerkt zu werden, daß er in dem Augenblicke starb, wo ihn Katharina von Medicis mit ihrem Hofstaat auf seinem Schlosse zu Durestal besuchte, und er auf diese Art ein Leben, das sechzig Jahre dem Dienste des Souveräns gewidmet gewesen war, noch gleichsam in den Armen desselben beschließen durfte.

Aber eben dieser Charakter erklärt uns auch das Stillschweigen über ihn auf eine sehr natürliche Weise. Alle diese Geschichtschreiber hatten Partei genommen, sie waren Enthusiasten entweder für die alte oder für die neue Lehre, und ein lebhaftes Interesse für ihre Anführer leitete ihre Feder. Eine Person wie der Marschall von Vieilleville, dessen Kopf für den Fanatismus zu kalt war, bot ihnen also nichts dar, was sich lobpreisen oder verächtlich machen ließ. Er bekannte sich zu der Klasse der Gemäßigten, die man unter dem Namen der Politiker zu verspotten glaubte; eine Klasse, die von jeher in Zeiten bürgerlicher Gärung das Schicksal gehabt hat, beiden Teilen zu mißfallen, weil sie beide zu vereinigen strebt. Auch hielt er sich bei allen Stürmen der Faktion unwandelbar an den König angeschlossen, und weder die Partei des Montmorency und der Guisen, noch die der Condé und Coligny konnte sich rühmen, ihn zu besitzen.

Charaktere von dieser Art werden immer in der Geschichte zu kurz kommen, die mehr das berichtet, was durch Kraft geschieht, als was mit Klugheit verhindert wird, und ihr Augenmerk viel zu sehr auf entscheidende Handlungen richten muß, als daß sie die schöne, ruhige Folge eines ganzen Lebens umfassen könnte. Desto dankbarer sind sie für den Biographen, der sich immer lieber den Ulysses als den Achilles zu seinem Helden wählen wird.

Erst zweihundert Jahre nach seinem Tode sollte dem Marschall von Vieilleville die volle Gerechtigkeit wider-

fahren. In den Archiven seines Familienschlosses Durestal fanden sich Memoires über sein Leben in zehn Büchern, welche Carloix, seinen Geheimschreiber, zum Verfasser haben. Sie sind zwar in dem lobrednerischen Tone abgefaßt, der auch dem Brantôme und allen Geschichtschreibern jener Periode eigen ist; aber es ist nicht der rhetorische Ton des Schmeichlers, der sich einen Gönner gewinnen will, sondern die Sprache eines dankbaren Herzens, das sich gegen einen Wohltäter unwillkürlich ergießt. Auch wird dieser Anteil der Neigung keineswegs versteckt, und die historische Wahrheit scheidet sich sehr leicht von demjenigen, was bloß eine dankbare Vorliebe für seinen Wohltäter den Geschichtschreiber sagen läßt. Diese Memoires sind im Jahre 1757 in fünf Bänden das erstemal im Druck erschienen, obgleich sie schon früher von einzelnen gekannt und zum Teil auch benutzt worden sind.

---

# Anmerkungen.

## Philipp II.

S. 19, 24. Tiberius, 14—37 n. Chr. römischer Kaiser, eine verschlagene, kaltherzige Despotennatur, doch besser als sein Name.

S. 19, 26. Vgl. zu Inquisition Bd. XV, S. 426

S. 19, 30. Vgl. zu Kardinal Granvella Bd. XIV, S. 116 ff.

S. 19, 31. Vgl. zu Herzog von Alba Bd. XIV, S. 307 ff.

S. 21, 3. Die katholische Kirche verbietet schon den Zweifel an Glaubenslehren als schwere Sünde; die Untersuchung, die Prüfung religiöser Fragen verriet aber nach den Anschauungen der Inquisition bereits den zweifelnden Geist.

S. 21, 23. Philipp II. schloß 1609 mit Moritz von Oranien einen 12jährigen Waffenstillstand; erst Jan. 1648 erkannte Spanien im Separatfrieden von Münster, Deutschland im Westfälischen Frieden die Selbständigkeit der Niederlande an.

S. 21, 29. Franche-Comté, die „Freigrafschaft" Burgund, eine ostfranzösische Landschaft mit der Hauptstadt Besançon, fiel 1548 an die spanische Linie der Habsburger.

S. 21, 31. Grünes Vorgebirge, der deutsche Name des Kap Verde am Westende Afrikas.

S. 21, 33. Schiller faßt wohl „Neuspanien" als Apposition zu Mexiko, dessen amtlicher Name es 1540/1823 war.

S. 22, 12. Sir Francis Drake (1545—96), englischer Seemann und gefürchteter Freibeuter und Weltumsegler, verbrannte auf der Rückkehr von einem erfolgreichen Zuge die spanische Flotte im Hafen von Cadix und die Stadt selbst, nahm dann noch an der Vernichtung der „Unüberwindlichen", der Armada, teil (1588), wofür er Vizeadmiral wurde.

S. 22, 15. Vgl. das Gedicht, die „Unüberwindliche Flotte".

S. 22, 26. Am 11. März 1597 hatten die Spanier das französische Amiens überfallen und besetzt; Heinrich IV. (1589—1610) eroberte es nach 4monatiger Belagerung zurück. Heinrich IV. mußte bedrängt von der mit Spanien verbündeten „Ligue zum Schutze des katholischen Glaubens" den Protestantismus abschwören (1593), sich 1595 in Rom absolvieren lassen und endlich das Edikt von Nantes 1598 unterzeichnen.

S. 22, 31. Philipp II. war als Gemahl Elisabeths von Valois der Schwager der 3 kinderlosen Könige Franz II., Karls IX. und Heinrichs III.

S. 23, 1. Es ist nicht wahrscheinlich, daß Don Carlos durch seinen Vater aus dem Wege geräumt wurde. Schwachsinnig infolge Krankheit, jähzornig, mißtrauisch, war er nicht für die Thronfolge geeignet. Da er sich mit Aufruhrgedanken trug, ließ ihn Philipp einkerkern, aber rücksichtsvoll behandeln. Die Liebesaffäre mit seiner Stiefmutter Elisabeth ist eine Sage.

S. 23, 1. Xerxes, der König von Persien, erlitt in der Seeschlacht bei Salamis 480 eine furchtbare Niederlage.

Was von der Armada nicht in der Schlacht vernichtet wurde, zerstörten die Elemente.

S. 23, 16. 1557 eroberte Herzog Philibert v. Savoyen das von Coligny tapfer verteidigte S. Quentin; das Eingreifen Egmonts von Oranien entschied den Sieg.

S. 23, 18. Das Haus Österreich = Gesamtbezeichnung der deutschen und spanischen Linien des Hauses Habsburg.

S. 23, 23. Eduard, Eduards III. ältester Sohn, Prinz von Wales, genannt der Schwarze Prinz, zeichnete sich hervorragend schon mit 16 Jahren in der Schlacht bei Crécy (1346) aus, schlug 1356 die Franzosen bei Poitiers (Maupertuis), führte 1367 Pedro auf den kastilischen Thron zurück; schon krank, überzog er 1370 nochmals Südfrankreich mit Krieg, und starb 1376, gebrochen an Leib und Seele.

S. 23, 24. Portugal ward durch Verrat und Gewalt von Philipp II. gewonnen, als 1581 das burgundische Haus im Mannesstamm ausstarb.

S. 24, 17. Das Brevier ist das Gebetbuch der Mönche und Weltpriester, das für jeden Tag und für bestimmte Stunden jedes Tages einen Teil des Psalters, sowie fromme Lesungen und Betrachtungen enthält.

S. 26, 16. „Des Reichs“ fehlt mit Recht im Original, da die Staaten Europas nur gemeint sein können.

S. 26, 20. „Die Burgundische Erbschaft“ = die Niederlande, die an Karl V. als Enkel der Tochter Maria Karls des Kühnen gefallen waren.

S. 27, 1. Im Frieden von Vervins (1598) mußte Philipp den Frieden von Cateau-Cambresis (1550) im wesentlichen wieder anerkennen — Tunis und Goulette, die Festung am Eingang zum Hafen von Tunis, zerstörten 1573 die Türken.

S. 27, 27. Katharina von Medicis, Heinrichs II. Gemahlin, ist die Urheberin der Bartholomäusnacht; Karl IX. und Heinrich III. sind

fanatische Verfolger der Protestanten — was wohl Schiller hier im Auge hat. — Christian IV. von Dänemark, ein begabter, aber leidenschaftlicher und rücksichtsloser Tyrann, eroberte 1520 Schweden, verlor es aber durch einen Aufstand wegen des Stockholmer Blutbades (Hinrichtung der Anhänger Stures), wurde 1523 auch aus Dänemark, wo er die Macht des Adels und der Geistlichkeit brechen wollte, vertrieben. — Heinrich VIII. von England (1509—47), ein talentvoller, feingebildeter und anfangs glücklicher Herrscher, besonders in der auswärtigen Politik, wird mehr und mehr ein Opfer seiner maßlosen Sinnlichkeit und Grausamkeit. Anfangs Gegner Luthers, reißt er selbst England von der römischen Kirche los (1533).

S. 27, 36. Nach der katholischen Lehre wird das Wesen (Substanz) des Brotes und Weines im Abendmahl in den Leib und das Blut Christi verwandelt, während die Gestalten = das Sinnenfällige bleibt: Lehre von der Transsubstantiation = Wesensverwandlung, auf dem 4. Laterankonzil 1215 zum Dogma erhoben.

S. 28, 5. Elisabeth von England regierte 1558—1603.

S. 28, 35. Schiller ist der Überzeugung, daß das Volk als Gesamtheit der Individuen, die ihre persönliche schrankenlose Freiheit an dieselbe abgetreten haben (Gesellschaftsvertrag), seine Macht an den Fürsten als Beamten des Volkes gegeben hat; überschreitet der Fürst seine Vollmacht, so hat das Volk das Recht, ihn abzusetzen (Herrschaftsvertrag).

S. 29, 31. Heinrich IV. von Frankreich schloß mit den Schweizern ein festes Bündnis gegen Habsburg.

S. 30, 11. Der Dominikaner Ghislieri, als Papst der heilige Pius V., ein weltabgewandter, unerfahrener Mann, dessen höchstes Ziel es war, die Beschlüsse der tridentinischen Kirchenversammlung überall durchzuführen und die Welt in ein Kloster zu verwandeln.

S. 31, 24. Das Religionsgespräch zu Poissy zwischen den Katholiken (Kardinal von Lothringen, Lainez) und den Kalvinisten (Th. Beza, Petrus Martyr) fand vom 9. Sept. bis 9. Okt. 1561 im Beisein Katharinas v. Med. und des Kanzlers de l'Hôpital statt und verlief ergebnislos.

S. 31, 29. Die in den Schulen des Mittelalters gelehrte Theologie und Philosophie heißt Scholastik. Sie beruht hauptsächlich auf der aristotelischen Philosophie, mit deren Hilfe sie die Lehren der Kirche rationalistisch, auf dialektischem Wege zu ergründen und zu stützen sucht.

S. 32, 14. Vgl. Bd. XIV, S. 339. 414.

S. 32, 15. Vgl. Bd. XIV, S. 341.

S. 32, 38. Bettler=Geusen; vgl. Bd. XIV, S. 201 ff.

S. 34, 5. Im spanischen Erbfolgekrieg hatte Frankreich bis gegen Ende des Jahres 1710 eine Reihe der schwersten Niederlagen erlitten;

Ludwigs Sache stand verzweifelt; die Verbündeten, zu denen Holland gehörte, schienen siegreich zu bleiben und die Verbindung Frankreichs und Spaniens verhindern zu können, als eine Wendung im Kriegsglück eintrat.

S. 34, 8. Vgl. Bd. XIV, S. 37.

S. 34, 29. Vgl. Bd. XIV, S. 319.

S. 35, 19. Gregor XIII. (1572—85), bekannt durch die gregorianische Kalenderreform.

S. 36, 11. Das Kloster el Escorial ist 1559—84 von Philipp II. auf Grund seines Gelübdes im Stil der oberitalienischen Hochrenaissance erbaut, „ein majestätischer, aber einförmiger und düsterer Riesenbau", mit Königsgruft, kostbarer Gemäldesammlung und Bibliothek.

S. 37, 34. 42 Jahre regierte Philipp (1556—98), wie auch S. 39, 5 richtig angegeben ist.

Jesuitenregierung in Paraguay. Siehe Einleitung des Herausgebers.

---

## Herzog von Alba in Rudolstadt.

S. 43, 13. Die Partei Ludwig des Bayern wählte 1347 den Grafen Günther von Schwarzburg zum Gegenkönig Karls IV.

S. 43, 36. Herzog Heinrich II. von Braunschweig (1514—1568) hält treu an der alten Kirche fest, gründet und leitet die Nürnberger katholische Liga (1538.) Durch die Schmalkaldener verlor er Land (1542) und Freiheit (1545); die Schlacht bei Mühlberg (1547) brachte ihm beides wieder.

S. 44, 10. Am 26. Juli 1574 war Alba in Rudolstadt.

S. 45, 16. Katharina sicherte sich auch gegen Rache an sich und ihren Untertanen, indem sie ihren Gästen das Ehrenwort abnahm.

S. 45, 28. Kaspar Aquila, Pfarrer zu Jengen bei Landsberg, schloß sich schon 1517 Luther an; wegen seiner Heirat gefangen gesetzt. 1520 Professor und Schloßprediger in Wittenberg; 1528 Superintendent zu Saalfeld. Er half Luther bei der Bibelübersetzung und verfaßte u. a. katechetische Schriften.

S. 45, 37. Das Augsburger Interim (1548) gewährte den eben im Schmalkaldischen Kriege besiegten Protestanten nur einige, mehr formale Konzessionen, die die Rückkehr erleichtern sollten. Der weitaus größere Teil der protestantischen Fürsten und Städte wies darum die Zustimmung ab.

S. 46, 4. Sie starb am 7. November 1576.

### Was heißt und zu welchem Ende studiert man Universalgeschichte?

S. 53, 17. Gajus Julius Cäsar (100—44 v. Chr.), einer der größten Männer aller Zeiten, hat als römischer Statthalter in Gallien zweimal, 55 und 53 den Rhein überschritten, ohne allerdings weit vorzudringen. In seinem „gallischen Krieg" berichtet er von den Germanen.

S. 53, 18. Cornelius Tacitus (54—117 n. Chr.), berühmter römischer Geschichtsschreiber, verfaßte die „Germania", eine ungemein wertvolle, mit bewunderungswürdigem Sinne für das Charakteristische und Eigentümliche eines Naturvolkes geschriebene Schilderung des damaligen Deutschlands.

S. 54, 27. Galileo Galilei (1564—1642), berühmter Astronom und Mathematiker, der eigentliche Begründer des Kopernikanischen Systems; von Rom darum in den Kerker geworfen. — Erasmus von Rotterdam (1467—1536) ist der bedeutendste deutsche Humanist des 16. Jahrhunderts.

S. 55, 10. Der römische Kaiser deutscher Nation ist nur ein Schattenbild des weltbeherrschenden römischen Kaisers im Altertum.

S. 55, 20. Gottfried Wilhelm Leibniz (1646—1716), einer der vielseitigsten und scharfsinnigsten Denker aller Zeiten. — John Locke (1632—1704), berühmter englischer Philosoph.

S. 56, 28. Liturgie = die Praxis des Gottesdienstes.

S. 57, 15. Unter Gregor VII. (1073—1085) und Innocenz III. (1198—1216), den größten Päpsten, stand das Papsttum auf der Höhe seiner Macht.

---

### Universalhistorische Übersicht (Kreuzzüge).

S. 66, 27. Schiller sucht demnach die Urheimat der Germanen, wie aller Indogermanen, in Asien. Das Problem ist heute noch nicht ganz gelöst. Jedenfalls aber sind die uns geschichtlich bekannten germanischen Staatsgebilde in Europa selbst entstanden.

S. 67, 4. Der Hauptanlaß zu den Völkerwanderungen war meist Übervölkerung; so warf Arabien, die Völkerkammer, dreimal gewaltige Volksmassen in die Kulturwelt. Eine Bewegung ruft die andere hervor. Auch elementare Ereignisse, Abwirtschaft des Bodens drängten oft zur Auswanderung.

S. 67, 7. Wenn die Germanen tatsächlich aus dem „Norden" Asiens — gemeint kann wohl nur die Gegend östlich und nordöstlich des Kaspischen Meeres sein — gekommen sein sollten, wohl weil von Osten die Mongolen drängten, so muß diese Wanderung jedenfalls viel früher gewesen sein. Mit dem Eindringen der Hunnen von

der Wolga her, gegen 375 n. Chr., dem Beginn der sogenannten Völkerwanderung, darf das erste Vordringen der Germanen nicht gleichzeitig angesetzt werden.

S. 68, 27. Das römische Bürgerrecht verlieh 1. im öffentlichen Recht: Das Stimmrecht, das Recht auf Zulassung in ein Staatsamt, das der Berufung an das Volk gegen gerichtliches Todesurteil; 2. im Privatrecht: Fähigkeit zum Vollzug einer vollgültigen Ehe, sowie das Recht auf Teilnahme am rechtsgeschäftlichen Güterumsatz.

S. 68, 32. Schiller geht hier von seinem Ideale des Weltbürgertums und der allgemeinen Menschenrechte, wohl als Schöpfungen der Vernunft aus.

S. 69, 15. Sina = China. Hier wanderten im 17. Jahrhundert die Mandschu ein, ein Teil der uraltaischen Gruppe der Mongoloiden, der Tungusen, die, nach einem Gesetz der Weltgeschichte, der chinesischen Kultur unterlagen.

S. 69, 18. „Der große König“ oder „Der Großkönig“ war Titel des Königs von Persien.

S. 69, 33. Die „Scythische Wüste“ umfaßt wohl die russische Steppe und Asien bis an den Hindukusch und Altai. Schiller faßt da einen gewaltigen Zeitraum und große Bewegungen zusammen. Es ist noch heute eine Streitfrage, wo der Ursitz der Germanen zu suchen sei; die überwiegende Anzahl sucht ihn in Nordeuropa. Sie drangen jedenfalls von Norden her in die norddeutsche Tiefebene vor, wo sie sich zu Stammesverbänden zusammenschlossen. Die Halbnomaden scheinen kulturell von den keltischen Nachbarn beeinflußt worden zu sein. Übervölkerung und der Druck nachrückender Stämme veranlaßt die germanischen Vorstöße gegen West und Südost. Die Westgermanen werden durch die römische Macht zur Seßhaftigkeit gebracht. Die gotischen Stämme dringen bis an das Schwarze Meer vor, während gleichzeitig und nicht unabhängig davon andere Völkerscharen aus dem Osten nach Westen ziehen. Sobald die Horden der Hunnen gegen 375 mit dem Übergang über die Wolga gegen Mittel- und Südeuropa sich wenden, werden auch die Goten wieder nach Westen zurückgedrängt. Von Nord und Ost ziehen nun die Scharen gegen das „feine Räderwerk einer geistreichen Ordnung“, gegen das feste Gefüge des römischen Staates.

S. 70, 23. Die Franken, die unter Chlodwig das große Frankenreich gründen, werden von ihren früheren Wohnsitzen an der Sala = Issel die salischen Franken genannt.

S. 71, 3 ff. Schiller stellt sich doch diese Völkerwanderungen viel zu gewaltsam vor, zu grausam und zu mechanisch. Die Beziehungen stammesverwandter und kulturell verbundener Völker wurden nie ganz abgebrochen; bis herauf in die Zeit der

Kreuzzüge hörte der Verkehr zwischen West und Ost nie ganz auf, vor allem nicht zwischen den Zentren der Kultur und des Handels.

S. 71, 9. Klodion = Chlodio wird von der Sage der Gründer des Merowingerreiches genannt, der im Anfang des 5. Jahrhunderts mit den Seinen über den Rhein zog. Schiller vergleicht den sagenhaften Heerführer mit dem römischen Kaiser Trajan, der 98—117 das Weltreich lenkte.

S. 71, 38. Scipionen und Fabier waren berühmte Patrizierfamilien des republikanischen Rom.

S. 72, 5. Perikles, Athens berühmtester Staatsmann.

S. 72, 6. Harun al Raschid, der 5. abbassidische Kalif (786—809), bekannt durch seine Gesandtschaft an Karl d. Großen, wird mit Unrecht zum Ideal eines großen, gerechten Fürsten gemacht; er zeigt sich wenig energisch, ist grausam und heuchlerisch.

S. 72, 22. Schiller meint wahrscheinlich den griechischen Philosophen Sokrates, der 399 v. Chr. den Giftbecher mit stoischer Ruhe trank, da er wegen Gottesleugnung zum Tode verurteilt war. Seine Lehre ist reine Sittlichkeit: der Mensch kann die Tugend erkennen, kann sie üben und findet darin sein Glück.

S. 74, 10. Die Mandschu stellten sich unter den chinesischen Kaiser, die Türken gehorchten dem Sultan.

S. 74, 15. Lusitanien = das ehemalige Toskana und Spanien.

S. 75, 10. Ob Schiller den Einfluß nicht überschätzt? Die Araber wären wohl aufnahmsfähig gewesen. Aber gerade während dieser Zeit bekamen die turkomanischen Stämme der Seldschukken und Osmanen, Mameluken und Mongolen die Vorherrschaft; sie brachten es zu keiner selbständigen Kultur, sie zehrten noch eine Zeitlang von der überkommenen Kultur. Unfähig, diese fortzubilden, konnten sie auch dem Verfalle nicht steuern. Daran hat der Einfluß des Westens nichts zu ändern vermocht.

S. 75, 20. Komnenos ist ein byzantinisches Herrscherhaus, das von 1057—1462 mit zwei Unterbrechungen in Trapezunt regierte. Hier wurde 1462 der letzte Komnene David von Sultan Mohammed II. hingerichtet. Das Komnenenhaus gab Byzanz eine Reihe tüchtiger Herrscher. Es ist aber nicht richtig, wenn Schiller den Anschein erweckt, als ob das Reich, längst schon innerlich zerfallen, nur die letzte Anstrengung mit Hilfe der Kreuzzüge macht. In jahrhundertelangen Kämpfen standen die Griechen mutig und siegreich gegen die vordringenden Feinde aus dem Osten. Ein großes nationales Unglück war es, daß, gegen die Zeit der Kreuzzüge hin, eine ganze Reihe von Palastrevolutionen und revolutionärer Umtriebe das Reich im tiefsten Innern erschütterten. Diese Streitigkeiten zehrten an der Kraft des Volkes.

S. 75, 27. Das levantinische Schiff: die Schiffe der an das Levantinische Meer (= östlichster Teil des Mittelmeeres) angrenzenden Länder.

S. 75, 29. Arcturus, der Bärenhüter, ein rötlicher Stern 1. Größe, in der Verlängerung des Schwanzes des Gr. Bären. Er zeigte den Schiffen die Richtung bisher an, jetzt aber wurde er durch den im Anfang des 14. Jahrhunderts entdeckten Kompaß entbehrlich.

S. 79, 22 ff. Schiller gibt die staatliche Organisation der Germanen nicht ganz genau wieder. An der Spitze einer Reihe selbständiger Völkerschaften stand ein König oder der Fürstenrat. Die Völkerschaften selbst zerfielen in Gaue = Landschaftsbezirke, wohl ursprüngliche Sippen, an deren Spitze ein Fürst stand. Die Gaue selbst bestanden aus Hundertschaften unter einem Häuptling. Diese, wie der Name sagt, ursprünglich durch kriegerische Aktionen veranlaßte Einteilung wird später durch die Seßhaftmachung ebenfalls nach Wohnsitzen geregelt. Die feste Niederlassung sprengte wohl nach und nach die ehemalige Geschlechterorganisation der Germanen; doch wird im großen und ganzen die Geschlechtereinteilung mit der Landverteilung im Einklang geblieben sein. Ein neuer Stand kam nun hinzu, die Unfreien, die aus Gefangenen, aus der besiegten Bevölkerung, später aus den wirtschaftlich Schwachen sich rekrutierten. Wie bei allen Völkern, die zur Seßhaftigkeit übergehen, gehörte ursprünglich das Land der Gaugemeinde. Der Begriff des Sondereigentums, aus dem persönlichsten Besitz, von Waffen u. dgl. entstanden, wurde nur allmählich, erst im Beginne der neuen Zeitrechnung ausgebildet.

S. 80, 28 ff. Nicht immer und überall wurden die bisherigen Grundeigentümer getötet oder versklavt. Vielfach, ja meist nahm man den bisherigen Bewohnern nur den größeren oder größten Teil des bisherigen Besitzes — ein Vorgang, der sich so häufig in der Völkergeschichte wiederholt. Wie weit man in der Beseitigung der alten Grundeigentümer ging, das hing von den eigenen Bedürfnissen, aber auch von dem Widerstand der Angegriffenen ab.

S. 81, 30 ff. Der Vasall (vassus, vasallus) trat in die Schutz- und Verantwortungsgewalt (Munt) eines Herrn, wofür er Dienste, Reichs- und Herrendienst, übernahm. Bis 1200 bestand die Gegengabe regelmäßig in einem Lehen; von da aber stets, so daß Vasallität und Lehen sich gegenseitig bedingen. Das „rechte" Lehen (beneficium, c. 930 zuerst in Südfrankreich feum, fevum, dann feodum von feo-um oder fehôn?) tritt an Stelle des widerruflichen Landeigentums, womit bis dahin die Vasallenverpflichtung gelohnt wurde. Ursprünglich waren diese Benefizien die als Lohn für geleistete Dienste geschenkten Güter, sei es als volles, vererbliches oder

nur persönliches, bedingtes Eigentum. Später unterschied man genau das ledige oder freie, vollkommene Eigentum (dorslacht, alôd) oder das reine Eigen (lûtereigen) von den Benefizien als geliehenen Gütern. Dieses Benefizialrecht auf Grund und Boden, oder auf bestimmte Einkünfte dauerte so lange, als das Vasallenverhältnis bestand, konnte bei Vernachlässigung des Gutes oder bei Verletzung der Vasallenpflicht eingezogen werden. Später entstanden Erblehen daraus. Zuletzt bestand die Verbindung zwischen Benefizialwesen und Vasallität noch darin, daß die Könige ihre Lehen gegen Treueid und Heeresfolge abgaben.

S. 82, 25. Ihm: dem Heiligen, dem das Kloster geweiht, zu eigen war, oder dem Kloster.

Bis ins 13. Jahrhundert hielt man daran fest, daß die Lehen an kirchliche Personen, genau wie das Laienlehen, Reichsgut sei. Unter dieser Voraussetzung ist die sogenannte „erste Säkularisation" zu verstehen: Da Karl Martell nicht genug Staatsdomänen zur Entlohnung seiner Krieger besaß, legte er Stifter vollständig in weltliche Hände, oder gab sie wenigstens zum Nießbrauch an Laien. Später war nur letzteres noch Rechtsbrauch.

S. 83, 7ff. Schiller unterscheidet nicht genau. Der vom Gau oder von der Sippe gewählte Herzog hatte ursprünglich nur die Führung im Kriege. Das spätere fränkische Recht unterscheidet Amts-, Stammes- und Titularherzoge. So war das karolingische Herzogtum nur Titularherzogtum. Die Stammesherzoge in Thüringen, Bayern, Schwaben waren ehemalige Gaugrafen, während die ostfränkischen Stammesherzoge aus den Markgrafschaften hervorgingen. Die Amtsherzoge, die Schiller offenbar meint, hatten unter den Merowingern Militär- und Gerichtshoheit über mehrere Gaue.

---

## Die Sendung Moses.

S. 89, 5. Die Israeliten wohnten in Gosen, äg. Kesem oder Kes, ein fruchtbares Weideland im Osten Ägyptens. Gosen benachbart war der Gau von Heliopolis, dessen Kanal auch Gosen Wasser zuführte.

S. 90, 23. Gemeint ist Moses, der im 3. Mos. 13. 14. eine Reihe detaillierter Vorschriften für und gegen den Aussatz gab.

S. 90, 24. Profanskripten: Geschichtsschreiber, die sich mit der weltlichen Geschichte eines Volkes beschäftigen.

S. 90, 24. Manetho, wahrscheinlich priesterlicher Abstammung aus Sebennytos in Ägypten, schrieb unter Ptolomäus II. Philadelphos (285/247 v. Chr.) eine Geschichte Ägyptens. Man hat ihn früher vielfach ungerecht beurteilt; vertraut mit griechischer Kultur, wußte er die Denkmäler und wohl auch die Akten der Priester gut zu ver-

arbeiten, wobei er freilich von den sagenhaften Überlieferungen manches glaubwürdig herübernahm. Flavius Josephus, der jüdische Geschichtsschreiber, hat Manethos Angaben über Moses in seiner Streitschrift gegen Apion uns überliefert.

S. 90, 25. Diodor Sikulus schrieb in der zweiten Hälfte des letzten Jahrhunderts v. Chr. seine „historische Bibliothek", eine Universalgeschichte, rein annalistisch, ohne innere Zusammenhänge herzustellen. Seine Angaben über Ägypten stammen meist aus Hekatäus v. Abdera, der selbst tendenziös seine Nachrichten verarbeitet hatte.

Z. 8. Tacitus, um 54/120 n. Chr., der bedeutendste römische Geschichtsschreiber, mit prägnantem, gedankentiefem Stil. Seine Angaben über altägyptische Geschichte sind ziemlich wertlos.

Strabo, 68/20 v. Chr. aus Amasia seit 29 in Rom, schrieb ein großes Geschichtswerk, das verloren ist; erhalten ist eine geschichtlich orientierte, schlicht und prunklos geschriebene „Erdbeschreibung". Für die Geschichte der Zeit Moses ohne Belang.

S. 90, 26. Manetho identifiziert die Israeliten mit den Aussätzigen, die Pharao Amenophis (um 1400 v. Chr.) überall gesammelt und in die Steinbrüche östlich vom Nil zur Zwangsarbeit geschickt habe; sie hätten sich dann mit den Resten der früher vertriebenen Hyksos verbündet, Unterägypten überfallen und 13 Jahre geknechtet. Diese Nachricht ist unbegründet und darum geschichtlich nicht verwertbar.

S. 93, 3. Pharao, ägyptisch: per-'aa = das große Haus, ist häufige Bezeichnung der ägyptischen Könige bis in die Römerzeit. Den Namen des Pharaos des Auszugs nennt die Bibel nicht.

S. 93, 24. Moses, nach 2. Mos. 2, 10: „Herausgezogen" (aus dem Wasser). Diese Deutung ist sprachlich unmöglich. Die Bedeutung ist nicht ganz sicher; wahrscheinlich liegt ägyptisch mes oder mesu = Kind zugrunde; es würde dann wohl ein abgekürztes Wort sein; der Gottesname wäre weggefallen.

S. 93, 35. Manetho identifiziert Moses mit dem Priester Osarsiph aus Heliopolis. Diese Nachricht ist völlig unbegründet und darum wertlos.

S. 94, 9. Der alexandrinische Philosoph Philo, geboren zwischen 20—10 v. Chr., ist ein ungemein reicher und vornehmer Schriftsteller. Seine Schriftauslegung ist allegorisch, von dem Bestreben geleitet, jüdische und hellenische Weisheit zu versöhnen. Moses ist dem überzeugungstreuen Juden der Träger der göttlichen Offenbarung, Moses Schriften sind von absoluter Autorität, voll tiefer geheimnisvoller Weisheit in jedem Buchstaben. Sein „Leben Moses" hat als Quelle für die Geschichte des Moses keine Bedeutung.

S. 94, 10. Die Deutung der heiligen Zeichen, Bräuche und

Symbole, die oft aus altersgrauer Vorzeit stammten und den Modernen unverständlich waren, gaben die Priester, je nach ihren Grundsätzen. — Die Hieroglyphen sind durchaus keine geheimnisvollen, wenigstens ursprünglich nicht geheimnisverhüllende Zeichen, sondern Bilderschrift; daß sie besonders in der Priesterschaft gepflegt wurde, daß sie zur heiligen Schrift wurde, entspricht einer auch sonst öfters bezeugten Entwicklung.

S. 94, **11.** Die „heiligen Tiere" der Ägypter, in jeder Provinz ursprünglich verschieden, später infolge politischer und religiöser Einigung gegenseitig ausgetauscht, sind Überreste des Totemismus d. h. des Glaubens an tiermenschlichen Ursprung des ägyptischen Volkes. Später sah man in einzelnen, durch besondere Merkmale bestimmten Exemplaren die Inkarnation, die Menschwerdung eines der Götter; noch später nur besonderes Eigentum, ausgezeichnete Lieblinge derselben.

S. 94, 14. Die „ägyptischen Mysterien" haben mit Moses nichts zu tun. Es sind Geheimkulte, die sich gegen Ende der vorchristlichen Zeit durch die Vermischung verschiedener Religionen gebildet hatten; ihr Hauptzweck war „Reinigung" und „Vergottung",

S. 94, 37. Die Geschichte kennt jetzt noch eine ältere Kultur, als die der Ägypter, seit die Länder an den Ufern des Euphrat aus den Ruinen neu erstanden. Von hier aus, dem Lande der alten Sumerer, wurde Ägyptens Kultur wohl angeregt und lebhaft gefördert.

S. 95, 2. Die erste Idee von der Einheit des höchsten Wesens, des Monotheismus ist wohl in Babylon zuerst aufgetaucht; in Ägypten erst unter dem König Amenophis IV., der die wirkliche Sonne, die Sonnenscheibe als das Symbol und als Sitz des Einen Gottes, „der in der Sonne ist", faßt. Der romantisch angelegte König will einen einheitlichen Reichskultus mit einem allgemein anerkannten Reichsgott schaffen. Die Priesterschaft wehrt sich, und die Schöpfung überlebt der König nicht. Neuere Forscher, wie H. Winckler, nahmen tatsächlich an, daß dieser „Monotheismus" bis nach Palästina, das damals teilweise ägyptisch war, gedrungen sei, so daß in der Überlieferung der Israeliten, soweit sie den Ursprung des Glaubens an den Einen Jahve mit Ägypten in Zusammenhang bringt, noch dunkle Kunde bewahrt sei.

S. 96, 7. Mit der obigen Bemerkung über Entstehung und Bedeutung der Hieroglyphen erledigt sich diese Auslassung.

S. 96, 21. Diese religiösen Bräuche kommen in fast gleicher Bedeutung in allen Religionen vor, stammen aus der Urzeit, werden später nur mehr und mehr symbolisch gedeutet.

S. 96, 33. Isis, äg. Ise, war die Tochter des Erdgottes und

der Himmelsgöttin, Schwester und Gattin des Osiris, Mutter des Horus. Sie wurde viel verehrt in ganz Ägypten als Göttin des Himmels, der Weisheit, der Fruchtbarkeit und des Ackerbaues. Später wurde sie mit der Göttin der Liebe und Lust identifiziert (um das 6. Jahrh. v. Chr.); dadurch erstand ein ausschweifender Kult, mit dem dann der Mysterienkult der griechischen Demeter verschmolz, um als Kult der Isis seinen Weg durch die ganze Römerwelt zu nehmen.

S. 96, 33. Serapis, äg. Osir-Hapi, der Totengott; Doppelgänger des Osiris, stammt aus Kleinasien, kam erst unter den Ptolemäern nach Ägypten, und von da nach Rom; er ward mit Äskulap, dem Gott der Heilkunde, identifiziert, heilte viele Gläubige im Tempelschlaf, so im Serapeion zu Alexandria und in dem luxuriösen Badeort Kanopus.

S. 96, 35. Eleusis, eine der ältesten und bedeutendsten Städte Alt-Attikas, an der Bucht von Eleusis, nordwestl. von Athen, mit dem es „die heilige Straße" verband. Hier wurde alljährlich zweimal, Februar und September, der eleusinische Geheimgottesdienst der Demeter, der Göttin der fruchtzeugenden Erde, gefeiert; später wurde ihr Kult mit der thrakischen Dionysosreligion vermischt. Jeder frei geborene Hellene, der kein schweres Verbrechen begangen, konnte aufgenommen werden. Die Novizen hießen Mysten, Eingeweihte; die bereits die Geheimnisse kannten: Epopten, Schauende. Reinigungen und Sühnungen der Mysten waren die wichtigsten liturgischen Akte; daneben feierliche Umzüge und Opfer. Symbole und Reliquien wurden den Novizen als Unterpfänder der göttlichen Gnade gezeigt. Die Sagen von den Taten und Leiden der Götter wurden mit allen Mitteln der dramatischen Kunst dargestellt.

Die Mysterien sind uralt, aber naturgemäß viel umgestaltet worden. Zu den ältesten gehören die der Kabiren auf der am Eingang des Hellespont (Dardanellenstraße) liegenden Insel Samothrake. Der phönizische Name dieser Götter = „die Großen", die „Mächtigen" scheint auf asiatischen Ursprung zu weisen. Die Novizen legten ein Sündenbekenntnis ab, wurden dann durch hl. Riten gereinigt und gesühnt. Die Geheimnisse = Tempellegenden wurden sinnbildlich vorgeführt und gedeutet.

S. 96, 36. Schiller meint wohl die sogenannten drei ägyptischen Systeme der Freimaurerei, den Orden der Kopten, von Mizraim und von Memphis. Der Ursprung derselben ist aber sehr jung; von einem inneren Zusammenhang mit den alten Mysterien kann keine Rede sein.

S. 96, 38. Was Schiller hier von Heliopolis und Memphis, den beiden großen heiligen Stätten Ägyptens annimmt, ist lediglich geschichtlich ganz unbeglaubigte Vermutung.

S. 97, 2. Paganismus, von latein. pagus, Gau, bezeichnet die Religion der nichtchristlichen Landbewohner, da in der Frühzeit des Christentums die Religion des Nazareners zunächst in den Städten Wurzeln faßte.

S. 97, 18. Demiurgos, griechisch: der Handarbeiter, Künstler, bei Plato: Gott als schöpferische, ordnende Weltkraft, Weltbildner; bei den Gnostikern der böswillige Weltbildner des Judentums.

S. 97, 27. Zu Sais wurde die Erdgöttin Neit verehrt, die Urmutter, die den Himmelsgott gebar. Weisheitsdurstende Krieger wallfahrteten zu dem berühmten Priesterkollegium nach Sais.

S. 97, 31. Serapis, der Heilgott, stammt aus Kleinasien und fand erst unter den Ptolemäern langsam und schwer Eingang in Ägypten. Der Serapiskult ist aus einer Verschmelzung der verschiedenartigsten Religionsbräuche und Systeme entstanden.

S. 98, 26. Die Sphinx ist eines jener mischgestaltigen Wesen, halb Mensch, halb Tier, welche aus jener Zeit stammen, in der man die Gottheit als die Verkörperung von Menschengeist und Tieres-kraft ansah.

S. 98, 35. Apis, der heilige Stier, schwarz, mit weißem Stirnfleck, war als Wohnung des Gottes Ptah, seiner Seele, gedacht, die nach des Tieres Tod in einen gleichgezeichneten Nachfolger übergeht. Die älteste Religion kennt diesen Gott gar nicht. Der Kult war ehedem nur lokal.

S. 98, 37. Die Bedeutung des Wortes Cherub ist noch unbekannt; es ist wohl ein semitisches Wort; die Cherubim sind göttliche Mischwesen der babylonischen Mythologie.

S. 101, 17. Exilium, latein., die Verbannung.

S. 107, 18. Jehovah ist der mit den Vokalen des Wortes Adonaj = mein Herr ausgesprochene Gottesname Jahve, dessen Ursprung und Bedeutung noch rätselhaft ist; gewöhnlich nimmt man eine beabsichtigte Differenzierung von dem ebenfalls undeutbaren babylonischen Jau an. „Ich werde sein, der ich sein werde", gewöhnlich übersetzt „ich bin, der ich bin", andere: „Ich bin, sintemal ich bin" ist wohl spätere, sehr geschickte Deutung, die Gott als den wirklich Seienden bezeichnet.

S. 110, Anm. Der genaue Titel dieser Schrift ist: „Die Hebräischen Mysterien oder die älteste religiöse Freymaurerey. In zwei Vorlesungen gehalten in der Loge zu *** von Br. Decius". Leipzig bey Georg Joachim Göschen. 1788[4]. Decius ist Pseudonym für einen ehemaligen Jesuiten, dann Dozenten der Philosophie an der Universität Jena, den Kantianer Karl Leonhard Reinhold, Wielands Schwiegersohn.

## Vorerinnerung zu Bohadins Saladin.

S. 111, 3. Der 3. Band der Memoirensammlung I erschien 1790.

S. 111, 29. Bei Friedensunterhandlungen zwischen Richard Löwenherz und Saladin (1191) soll eine Heirat zwischen Saladins Bruder Almelik Aladil und des Königs Schwester Johanna, der Witwe Wilhelms von Sizilien projektiert worden sein. Aladil sollte dann König von Jerusalem werden.

S. 112, 2. Kadi, Richter, der als Theologe das „Recht“, den Koran genau studiert hat. In der Türkei ist der Kadi staatlich besoldet und untersteht dem Scheich ul Islam.

S. 112, 4. „Annalen der Moslems“ von Abulfeda, einem Fürsten von syrisch Hamath, sind eine wertvolle Fundgrube der mohammedanischen Geschichte.

S. 113, 2. Mufti = Entscheider, Sachverständiger, gibt Aufschluß in streitigen Rechtsfragen nach dem mohammedanisch-kanonischen Recht; er hat am Gerichte nur beratende, nicht entscheidende Stimme.

S. 113, 34. Saladin (1173—93) war zwar echter Muselmann, der alle Christen aus dem Orient entfernt wissen wollte, aber sonst durch Tapferkeit und Weisheit, Gerechtigkeit und Sittenreinheit hoch geehrt.

---

## Universalhistorische Übersicht (Friedrich I.).

S. 114, 28. 1122 wurde das „Wormser Konkordat“ zwischen Calixtus II. und Heinrich V. geschlossen, und so der „Investiturstreit“ beendet. Der Kaiser verzichtete auf die Investitur der Bischöfe und Äbte mit Ring und Stab und gestattete kanonische Wahl. Dagegen hatte er das Recht, der Wahl anzuwohnen, bei eintretender Spaltung nach dem Urteil des Metropoliten und dessen Provinzialbischöfen den Würdigeren zu unterstützen, dem Erwählten vor der Weihe die Regalien mittels Zepter zu verleihen.

S. 115, 22. „Knecht der Knechte Gottes“ = servus servorum Dei nennen sich die Päpste seit Gregor dem Großen (604); ursprünglich Ausdruck der Demut, jetzt konventionell.

S. 116, 24. Da es ein eigentliches „Erbrecht“ in der deutschen Thronfolge nicht gab, so denkt Schiller vielleicht an die psychologische Bedeutung der italienischen Königswürde.

S. 116, 29. Die Schweden und Franken, Sachsen und Bayern sandten vielmehr je 10 Abgesandte zur Vorberatung und Vorwahl ab.

S. 117, 1. Leopold und Lothar hatten abgelehnt, so daß

Friedrich nur allein in Frage kam. Dieser aber hatte als Hohenstaufe einen energischen und zielbewußten Gegner in Adalbert I., Erzbischof von Mainz (1111/37), der schon mit Heinrich V. in heißem Kampfe gelebt und deshalb drei Jahre auf dem Trifels gefangen gehalten wurde. Er wußte geschickt den Fürsten die Furcht vor dem Verlust des Wahlrechts durch die Wahl des Staufensohnes einzuflößen; man verlangte darum von Friedrich, zunächst die Wahl abzulehnen, als Bekundung, daß er kein Erbrecht geltend mache. Friedrich wies dies Ansinnen zurück.

S. 117, 35. Friedrich war, als Gatte der Tochter Heinrichs des Schwarzen, nicht Schwager, sondern Schwiegersohn des Bayernherzogs.

S. 118, 5. Die wichtigsten Kämpfe um die „vaterländische Freiheit" Sachsens fallen unter Heinrich V.

S. 118, 9. Die kirchliche Partei hatte wohl bei Lothar auf Abänderung des „Wormser Konkordates" zugunsten der kirchlichen Macht dringen wollen, allein er gab kaum ein fest bindendes Versprechen.

S. 120, 22. Schillers Darstellung ist nicht richtig. Anaklet II. aus der Familie Pierleoni, war rechtmäßig von der überwiegenden Mehrheit gewählt und anerkannt. Innocenz II. war, drei Stunden vorher, durch die Gegenpartei, meist Kardinalbischöfe gewählt worden; auf seiner Seite standen in Rom nur die Frangipani und Corsi.

S. 120, 34. Ludwig IV. der Dicke von 1108—37.

S. 121, 30. Heinrich V. hatte nach dem Tode der Markgräfin Mathilde von Toskana († 1115) sämtliche Güter, nicht bloß die Lehen, sondern auch die Allodien und Hausgüter, welche sie der römischen Kirche vermacht hatte, für das Deutsche Reich eingezogen. Lothar gegenüber war der Papst vorsichtig: die Übertragungsurkunde umging noch geschickt den vollen Vasalleneid; aber Heinrich der Stolze, Lothars Schwiegersohn, mußte 1137 dem Papste den Lehenseid schwören.

S. 122, 6. Das Gemälde ist nicht mehr vorhanden; Barbarossa ließ es entfernen. Die Inschrift lautete:

„Rex venitante fores iurans prius urbis honores,
Post homo sit papae, sumit quo dante coronam."

(Der König kam zuerst vor das Tor und beschwor die Rechte der Stadt, dann wurde er des Papstes Vasall und empfing von ihm seine Krone.)

S. 125, 25. Im Jahre 911 durch den Vertrag von St. Clair-sur-Epte. Rollo ließ sich taufen, hieß seitdem Robert, und heiratete Karls Tochter Gisela. Ihre Nachkommen sind die Herzöge der Normandie.

S. 127, 3. Mamertiner = Söhne des Mamers (Mars) hießen die kampanischen Söldner des Agathokles, die sich nach dessen Tod

(282 v. Chr.) seiner Stadt Messana (Messina) bemächtigten; ihre Raubzüge führten die Einmischung der Römer und Karthager herbei, und gaben zuletzt die Veranlassung zum I. Punischen Krieg.

S. 128, 16. Um die Wende des X. Jahrhunderts verbreitete sich allüberall der Glaube, daß der Weltuntergang nahe sei. Die Furcht vor dem Gericht ergriff die Geister und spornte sie zu mannigfaltigen religiösen Übungen an, um Verzeihung der Sünden und Rettung vor dem ewigen Untergang zu erlangen.

S. 128, 21. Salerno, am Golf von Salerno, in Kampanien. 1016 erschienen die Normannen; seitdem wurden sie oft zu Hilfe gerufen.

S. 129, 21. Satrap (persisch: Reichshüter) = Statthalter.

S. 131, 5. Der Kaiser trat seine Hoheitsrechte über Benevent an den Papst ab gegen den Verzicht auf Bamberg und Fulda (1051). Die Normannen schlugen das päpstliche Heer 1053 bei Civitate.

S. 131, 34. Nikolaus II. schloß, um für die neue Papstwahlordnung, die in Deutschland große Erregung hervorgerufen, einen festen Rückhalt zu schaffen, 1059 mit Robert Guiskard den Vertrag von Melfi; dieser übertrug dem Herzog R. G. Apulien, Kalabrien und Sizilien, welch letzteres freilich erst erobert werden mußte, gegen Lehenszins und Hilfeleistung.

S. 132, 34. Gregor VII. (1073—85), einer der größten Päpste, erfüllt von seiner hohen Würde,

S. 133, 1. und bereit, sie bis zum Äußersten zu bewahren, hat Kaiser Heinrich IV. zum Gang nach Canossa gezwungen.

S. 133, 14. Robert eilt zum Entsatze des Papstes herbei. Die Normannen beginnen in Rom eine grausame Plünderung. Die Wut der Mißhandelten kehrt sich gegen den Papst, weil er die Feinde gerufen. Darum flieht Gregor nach Salerno.

S. 133, 30. Zu „Komnenen“ vgl. S. 302 Anm. zu S. 75, 20.

S. 133, 33. 1098 gründet Bohemund ein Fürstentum in Antiochien.

S. 134, 15. Roger I. wurde von seinem Bruder Robert Guiskard 1072 zum Fürsten von Sizilien ernannt. Papst Urban II. verlieh ihm die Rechte eines päpstlichen Legaten für Sizilien. Er starb 1106.

S. 135, 10. Roger II. vereinigte die normannischen und langobardischen Fürstentümer, dazu Gaeta und Amalfi und ließ sich 1130 in Palermo zum König krönen. Da ihn Anaklet II. anerkannte, trat er für diesen Papst ein. Kaiser Lothar II. zog mit dem Gegenpapste Innocenz II. gegen den Normannen (1137). Der Bann wirkte nicht. Der Krieg war günstig für Robert. 1139 wurde der

Papst Innocenz II. von Robert bei Mizena gefangen; nun erst die Lösung des Bannes und päpstliche Bestätigung seiner Krone.

S. 136, 12. Kalojohannes, der gute Johannes = Johannes II. Komnenas (1118—43), der Bruder Anna Komnenas, ward wegen seiner großen Güte so genannt.

S. 138, 11. Bononien = Bologna.

S. 138, 15. Rainulf von Alifa, Rogers Schwager, wurde von Papst und Kaiser zum Herzog von Apulien ernannt.

S. 138, 21. Im Jahre 1139 fand die II. Lateransynode statt.

S. 139, 22. Erzbischof Albero von Trier, der römische Legat in Deutschland, fürchtete mit einem großen Teile des höheren Klerus, mit Rom, daß Heinrich, der sich nicht besonders der Kurie geneigt gezeigt, die Erfolge des Investiturstreites zunichte machen könnte.

S. 140, 13. Konrad III., Sohn Herzog Friedrichs von Schwaben, schon 1127 zum Gegenkönig ausgerufen, wurde am 7. März 1138 gewählt und auf dem Tag zu Bamberg anerkannt.

S. 141, 23. Konrad III. unternahm 1147 mit König Ludwig VII. von Frankreich den II. Kreuzzug, auf Betreiben des Papstes Eugen III. und Bernhards von Clairvaux. Der größere Teil der Truppen fiel schon unterwegs durch die Tücke der Griechen, wie die Pfeile der Türken. Die Expedition gegen Damaskus 1148 scheiterte vollständig durch die Treulosigkeit der Pullanen, der Nachkommen der Kreuzfahrer in Palästina.

---

## Etwas über die erste Menschengesellschaft.

S. 156, 22 f. Die Sphinx, ein Ungeheuer mit dem Oberleibe einer Jungfrau und dem geflügelten Rumpfe eines Löwen, auf dem Berge Phikion bei Theben, forderte all die Jünglinge, die ihr vorgelegtes Rätsel nicht lösen konnten. Als Ödipus, von ihr befragt: „Was ist das, was nur eine Stimme hat, am Morgen vierfüßig, am Mittag zweifüßig, am Abend dreifüßig einhergeht?“ das Rätsel, das den Menschen bedeutete, löste, stürzte sich das Ungeheuer vom Felsen; Ödipus aber erhielt als Befreier der Stadt den Besitz der Herrscherwürde und der Königin, seiner — Mutter. Auch Perseus, Herkules, Theseus befreien nach der griechischen Sage das Land von ähnlichen Unholden und werden darum apotheosiert = vergöttlicht.

S. 157, 14. Mamelukken, richtiger Mamluken (arab., Kaufsklaven) waren die meist aus türkischen und arabischen Sklaven gebildete Leibwache der ejjubidischen Sultane von Ägypten, deren letzten sie töteten (1250), um eine Mamluken-Dynastie zu gründen, die in Ägypten und Syrien bis 1517 herrschte. Auch unter der Türken-

herrschaft bekleideten sie die wichtigsten Posten, bis Napoleon und Mehemed Ali Pascha sie endgültig vernichteten.

S. 158, 24f. Alarich I., Häuptling der Westgoten 395—410. Attila (Etzel), König der Hunnen 434—453.

Meroveus, gew. Meroväus oder Merowech ist der sagenhafte Stammvater der Merowinger, der ersten Dynastie des Fränkischen Reiches, die ursprünglich einen Teilstaat der salischen Franken beherrschten. Der älteste, geschichtlich bekannte König ist Chlodio († 448); doch ist seine merowing. Abstammung nicht sicher.

S. 158, 26. Homer, der größte epische Dichter Griechenlands, schildert in der „Ilias" die Kämpfe der Griechen vor Troja.

S. 158, 37. Dejoces soll nach dem Geschichtsschreiber Herodot die verschiedenen kleinen Fürstentümer Mediens, des westlichen Teils des iranischen Hochlandes zwischen Armenien und Persien, geeinigt haben, um 700 v. Chr.

---

## Die Gesetzgebung des Lykurgus und Solon.

S. 161, 17. Die Ephoren bildeten ein 5gliedriges Beamtenkollegium, jährlich gewählt, zur Aufsicht über die Beobachtung der lykurg. Gesetze; sie werden mehr und mehr Vertreter des Adels gegenüber den Königen, und seit dem 5. Jahrhundert leiten sie die ganze, besonders auswärtige Politik.

S. 165, 35. Das „kastorische Lied" ist das Marschlied der alten Spartaner, das in seinem freudigen, feurigen Rhythmus (◡ ◡ –) von großer Wirkung auf Gemüt und Kraft der Krieger war. Den Namen trägt das Lied nach dem spartanischen Heros Kastor.

S. 166, 12. So sicher, wie Schiller hier den Namen „Heloten" erklärt, ist die Ableitung nicht. Sicher ist nur, daß die Unterworfenen und gefangenen Krieger versklavt wurden.

S. 166, 38. Die Kryptia hatte zunächst den Sicherheitsdienst zu versehen. Daß die oft grausam unterdrückten und hart behandelten Heloten stets zu Revolten neigten und steter Überwachung bedurften, ist klar. Die fahndende Jugend hatte das Recht des Strafvollzugs in solchen Fällen.

S. 169, 29. Leonidas I., König von Sparta, übernahm 480 die Verteidigung der Thermopylen (Tor der warmen Quellen), eines Engpasses zwischen den von Sümpfen begrenzten malischen Meerbusen und einem Ausläufer des Oeta, gegen den Perserkönig Xerxes. Nach heldenmütigem Kampfe erlag die treue Schar dem Verrat eines Griechen Ephialtes, der die Perser einen Umgehungspfad führte, Simonides verfaßte das Distichon, welches Schiller hier übersetzt und im „Spaziergang" als Distichon wiedergibt.

S. 169, 30. Gnäus Marcius Coriolanus verbündete sich, als er Rom wegen seiner unsozialen Gesinnung verlassen mußte, mit Roms Feinden, den Volskern und zog 488 mit ihnen gegen Rom; alle Gesandten der Belagerten kamen unverrichteter Dinge zurück; da entschloß sich seine greise Mutter und seine Gattin mit dem Söhnchen, den Sohn und Gatten um Nachsicht und Schonung anzuflehen. Und der Mutter Flehen vermochte der Sohn nicht zu widerstehen.

S. 173, 38. Die Hermessäulen wurden an den Straßen und öffentlichen Plätzen aufgestellt, da Hermes als Führer und Geleit auf schwierigen Wegen galt.

S. 174, 1. Antinous, ein schöner Jüngling aus Bithynien, der Reisebegleiter und Liebling des Kaiser Hadrian, wurde nach seinem Tode unter die Heroen versetzt, von der Kunst als Ideal der melancholischen Schönheit häufig dargestellt. Die berühmteste Darstellung ist die Kolossalstatue des A. im Vatikan.

S. 174, 1. Eines der bewundertsten Kunstwerke ist Apollo von Belvedere, dessen Original in Erz einst in Delphi, dem Heiligtum des Lichtgottes Apollo stand.

S. 174, 23. Mit der Person des sagenhaften Königs Kodrus werden die jahrzehntelangen Verfassungskämpfe in Athen verknüpft. Der König verlor nach und nach fast alle seine Rechte an die „Archonten", die ihm als Leiter der wichtigsten Verwaltungszweige beigegeben wurden; zuletzt blieb er nur Oberpriester. Die Erblichkeit des Königtums hatte tatsächlich schon lange aufgehört, als sie auch formell 713 an den Eupatridenadel überging. Die Archonten wurden seit 753 auf 10 Jahre, seit 683 nur auf ein Jahr gewählt. Ehedem vom Areopag, dem Rat des Adels, ausgeübt, fällt unter Drakon das Wahlrecht an das Volk.

S. 177, 14. Wie oben erwähnt, war Drakon durchaus kein Despot; er hat die Volksrechte erweitert, die Rechte des Adels beschränkt. Er hat ferner das geltende Recht aufgezeichnet, nicht ein neues, strengeres und blutigeres Recht geschaffen. Die vielen Todesstrafen, selbst bei geringen Vergehen, dürfen nicht einseitig beurteilt werden. So war es bei allen Völkern auf derselben Kulturstufe. Wenn Drakon fehlte, so lag es daran, daß das Volk nicht allein mit der Regierungsform unzufrieden war und die Rechtsprechung für parteiisch hielt, sondern daß diese Volksbewegung einem wirtschaftlichen Zwange folgte, die den Volksanteil an der Staatsverwaltung forderte und ein neues Recht und Rechtsverfahren, das in die neuen Verhältnisse paßte.

S. 177, 38. „König der Könige" ist der Titel der Perserkönige.

S. 180, 18. Die Seisachtheia brachte als bedeutsamen Fortschritt die Aufhebung der Schuldknechtschaft, darum den Erlaß aller

„auf den Leib geborgten“ Summen und wohl auch der Hypotheken. Wie weit die Erleichterung in den Kurrentschulden ging, ist nicht bekannt.

S. 181, 35. Schiller irrt; zur dritten Klasse, den „Zeugiten“, gehörten diejenigen, die ein Gespann besaßen.

S. 182, 33. Die vier „Zünfte“ sind uralte, ehedem selbständige Stammesgemeinschaften des athenischen Volkes gewesen; schon seit Drakon stellten sie den Senat.

S. 183, 24. Das Prytaneum hieß so als Wohnung des höchsten Beamten, Prytanys; wo dieses Gebäude lag, ist nicht sicher.

S. 184, 25. „Palladium“ = Heiligtum der Pallas Athene.

S. 184, 26. Delphinium = Heiligtum des Apollo.

S. 184, 28. Phreatto lag auf einer Spitze der Pyrenäushalbinsel.

S. 185, 1. Die Mitglieder der „Heliäa“ = Richterversammlung hießen ursprünglich Epheten, später Heliasten.

---

## Vorbericht zu den Denkwürdigkeiten des Herzogs von Sully. 1791.

S. 194, 30. Maximilian de Béthune, Baron von Rosny, später Herzog von Sully (1560—1643); ein tüchtiger Feldherr und ein fanatischer Hugenotte im Dienste Heinrichs IV. von Frankreich. Zum Finanzminister ernannt, hat er sich aufs beste um sein Vaterland verdient gemacht. Er war wohl einer der intimsten Vertrauten des Königs; aber trotzdem sind seine Memoiren nicht mit jener Offenheit und Wahrheitsliebe geschrieben, die ihnen einen dauernden, unvergänglichen Wert verliehen hätten.

Schiller schreibt den Vorbericht und die Einleitung zu den vom Rittmeister von Funk übersetzten „Denkwürdigkeiten Maximilians von Béthune, Herzogs von Sully, nach der neuesten französischen Ausgabe“. Diese stammt von Abbé Lécluse des Loges, der in seiner Ausgabe von 1745 einen systematisch geordneten Auszug aus dem ungenießbaren Original gab.

S. 196, 1. Sully hat seine Memoiren in die Form von Vorträgen gekleidet, die ihm seine Sekretäre über seine eigenen Taten und Erlebnisse halten.

---

## Geschichte der französischen Unruhen.

S. 196, 28 f. Karl VIII. 1493—98; Ludwig XII. 1498 bis 1515; Franz I. 1515—47.

S. 198, 10. Gustav Wasa trat gegen die dänenfreundliche

Geistlichkeit auf, die zwei Drittel des Grundbesitzes innehatte und Schweden an Dänemark verraten wollte.

S. 198, 24. Mit dem Tode Heinrichs III., dem letzten der Valois, kam die Thronfolge an die Bourbons. Heinrich IV. war aber Protestant; die katholische Partei schloß gegen ihn die „Heilige Ligue", von Philipp II. von Spanien unterstützt.

S. 198, 30. Sorbonne, die berühmteste Universität in Frankreich, die zahllose kirchliche Privilegien besaß.

S. 200, 27. Die Waldenser, von Petrus Waldes aus Lyon (1177) gestiftet, legten die Gelübde der Armut, Keuschheit und Gehorsam gegen den Obern ab, verboten die Arbeit, verwarfen Fürbitte für die Toten, Fegefeuer, Ablaß, Eid, Kriegsdienst und Todesstrafe. Sie schlossen sich im 16. Jahrhundert dem Protestantismus an, durch den sie eine Umbildung erfuhren.

S. 200, 29. De Thou (Thuanus), 1553—1617, ein vorzüglicher Staatsmann und Geschichtsschreiber. Obwohl Katholik, verabscheute er die Intoleranz der Ligue. In seinem Geschichtswerk strebt er nach möglichster Objektivität.

S. 201, 38. Clément Marot, Lieblingsdichter am französischen Hofe, hatte auch, um seine angebliche Rechtgläubigkeit zu beweisen, 50 Psalmen übersetzt; diese fanden großen Beifall bei den Hugenotten. Marot † 1544 im Ausland.

S. 202, 19. Franz von Coligny, Herr von Chatillon, der jüngere Bruder des Hugenottenführers Gaspard von Coligny wurde 1556 Generaloberst. Er trat zuerst von den Brüdern zum Kalvinismus über, blieb standhaft, bis er seine Stelle verlor und ins Gefängnis geworfen wurde. Nach seiner Begnadigung blieb er dem Kalvinismus wieder treu.

S. 203, 30. Anne von Montmorency (1493—1567) hatte sich als Marschall und Kronfeldherr von Frankreich als guten Soldaten bewährt, wenn auch nicht immer vom Glück begünstigt. Er war Colignys Oheim.

S. 205, 5. Franz von Guise hatte Metz 1552 siegreich gegen Karl V. verteidigt.

S. 205, 34. Karl von Lothringen war geistig befähigter als der Bruder, aber durch und durch unaufrichtig und egoistisch.

S. 206, 30. Die ältesten „Prinzen von Geblüt" waren Anton von Bourbon, das Haupt der Linie Bourbon, nach den Valois zur Thronfolge berechtigt, durch seine Vermählung König von Navarra, und sein Bruder Ludwig von Condé.

S. 208, 34. Anne du Bourg, ein bedeutender Rechtsgelehrter, hatte in einer Parlamentssitzung dem König mit bewunderungswürdiger Kühnheit vorgeworfen, daß er Leute, die kein Verbrechen

begangen, als das Ansehen der hl. Schrift gewahrt, zu dem Scheiterhaufen schleppen lasse. Heinrich II. stellte ihn vor das Gericht. Als der König darüber starb, vollendeten die Guisen den Prozeß; du Bourg wurde am 20. Dezember 1559 gehenkt und sein Leichnam verbrannt.

S. 210, 10. Schiller irrt; der Kardinal war der älteste der Brüder.

S. 210, 20. Ob Admiral Coligny an dieser „Verschwörung von Amboise“ beteiligt war, ist sehr zweifelhaft.

S. 211, 34. Der Geusenbund bezweckte zunächst Aufhebung der Inquisition, weiterhin erst richtete er sich gegen die Regierung, die ihrem Bestreben nicht willfahrte.

S. 217, 30. Tatsächlich machte trotz des verunglückten Anschlags gerade jetzt die Neuerung in Frankreich die größten Fortschritte. Die Ungerechtigkeit, Anmaßung und Härte der Guisen trug wesentlich dazu bei; zugleich mußte allmählich eine antidynastische Strömung erwachsen, obwohl Katharina von Medici eine „gelindere Behandlung“ wollte; aber die Guisen waren zu mächtig.

S. 220, 22. Michel de l'Hôpital (1504—73), ein bedeutender Rechtsgelehrter und einer der berühmtesten Kanzler in Frankreichs glänzender Kanzlerreihe, lebte als Katholik in einer Mischehe, war als kluger Staatsmann für volle Toleranz seitens des Staates in den religiösen Wirren. Er suchte Condé zu retten.

S. 223, 7. Macchiavellische = absolutistische Künste.

S. 225, 25. Die Astrologie weissagt aus der Stellung der Gestirne, besonders in der Geburtsstunde.

S. 231, 36. Auf dem Reichstag zu Pontoise (August 1561) beantragten der Adel und der dritte Stand die Säkularisation der geistlichen Vermögen und Stifter zur Deckung des Staatsbedarfs.

S. 232, 5. Das Religionsgespräch von Poissy wurde am 9. September 1561 eröffnet.

S. 233, 7. Charles d'Espence, Rektor der Pariser Universität, bedeutender Theologe, und Berater des Kardinals von Lothringen.

S. 233, 11. Theodor Beza (1519—1605), aus altem burgundischen Adel, war Schüler und Nachfolger Kalvins; fein gebildet, wurde er der glänzendste Vertreter des französischen Protestantismus; er stand auf streng kalvinischem Boden, wollte aber die bürgerliche Autorität gewahrt wissen. Der Kardinal von Lothringen aber, der ihm in der Versammlung entgegentrat, war der Überzeugung, daß mit der alten Religion auch die alte Ordnung sich lösen werde.

S. 234, 21. Auch das Religionsgespräch zwischen Zwingli und Luther zu Marburg 1529 verlief resultatlos.

S. 234, 35. Das Königreich Navarra lag zwischen Frankreich und Spanien.

S. 239, 2. Dieser Vorgang ereignete sich am 1. März 1562.

S. 249, 9. Calais war 1558 von Franz von Guise zurückerobert worden. Im Frieden von Cateau-Cambresis (1559) war England allerdings die Rückgabe Calais' zugesichert, sofern es bis 1567 keine Feindseligkeiten gegen Frankreich unternähme; aber Frankreich befreite sich durch ein großes Lösegeld von dieser Verpflichtung.

S. 253, 26. „In je einer, vom König zu bezeichnenden Stadt der einzelnen Amtsbezirke" ist beizufügen.

S. 257, 30. Strategem = Kriegsplan.

S. 262, 2. Der Friede von Longjumeau wurde am 27. März 1568 geschlossen.

S. 262, 31. Laboureur, ein fruchtbarer, zuverlässiger französischer Historiker († 1675).

S. 274, 23. Seine Gegner hatten doppelte Überzahl.

S. 278, 15. Der Friede von St. Germain 1570.

S. 287, 18. Capi-Lupi, dessen 1572 schon in Rom veröffentlichtes Werk Schiller in der französischen Ausgabe zitiert, hat es auf Veranlassung des Kardinals von Lothringen verfaßt. Es spricht alle Wahrscheinlichkeit dagegen, daß Karl IX. den Plan kannte; geradezu ausgeschlossen ist, daß dieser Plan schon so lange zurückdatiert, wie Schiller will. Der Zweck der Unterstellung ist klar. Die Versöhnungspolitik der Regierung mußte in dem Moment für immer enden, wo sie selbst als Urheberin der Untat entlarvt war. Katharina hatte wohl ursprünglich nur die Ermordung des Admirals Coligny beschlossen, da sie seinen Einfluß fürchtete. Als dieser verruchte Plan mißlungen war, mußte man die Rache der Protestanten fürchten. So gelang es den Guisen und Spanien, durch die übertriebene Schilderung der drohenden Gefahren, Katharina und mit ihrer Hilfe den König zum Vorgehen gegen die Protestanten zu gewinnen.

---

## Denkwürdigkeiten aus dem Leben des Marschalls Vieilleville.

S. 292, 26. Franz I. von Frankreich 1515—47; Heinrich II. 1547—59; Franz II. 1559—60; Karl IX. 1560—74; Heinrich III. 1574—89.

Während der Regierungszeit Franz I. nahm Franz von Scepeaux, Herzog von Vieilleville, hervorragenden Anteil an den Kriegen gegen Karl V. Unter den späteren Königen suchte er mit viel Geschick und Erfolg in den folgenschweren Religionsstreitigkeiten zu vermitteln und den Bürgerkriegen Einhalt zu tun; auch

in der auswärtigen Politik bewies er seine diplomatische Geschicklichkeit. Kurze Zeit hatte er widerwillig das Marschallamt übernommen. Er starb 1571, dem Gerüchte nach von seinen Neidern ob seiner Hochschätzung bei Hofe vergiftet.

S. 292, 32. Pierre de Bourdeilles, Seigneur de Brantôme (1540—1614), bedeutender französischer Geschichtsschreiber.

S. 294, 21. Die „Partei der Politiker" riet in den schweren religiösen Kämpfen stets zu milden Maßregeln, überzeugt, daß in diesen Religionsstreitigkeiten die Regierung stets neutral bleiben müsse.

---

Druck von Hesse & Becker in Leipzig.

# Schillers
# sämtliche Werke.

## Historisch-kritische Ausgabe in zwanzig Bänden.

Unter Mitwirkung von Karl Berger, Erich Brandenburg, Th. Engert, Conrad Höfer, Albert Köster, Albert Leitzmann, Franz Muncker

herausgegeben von

Otto Güntter und Georg Witkowski.

---

Siebzehnter Band.



Leipzig.
Max Hesses Verlag.

# Inhalt.

# Schiller als Philosoph und Kritiker.

Über Schiller als Philosophen und Kritiker, über seine ästhetischen Anschauungen, Studien und Arbeiten kann man nicht schreiben, ohne ihres Zusammenhangs mit seiner ganzen persönlichen Entwickelung, mit seinem Künstlertume zu gedenken. Schiller ist Dichter gewesen, nichts anderes; in der Kunst hat er selbst in den Jahren, da andere Dinge ihn beschäftigten, die eigentliche Heimat seines Geistes gesehen. Aber diese Dichterpersönlichkeit war, wie zuerst Wilhelm von Humboldt in der gedankenschweren „Erinnerung“ zu seinem Briefwechsel mit dem Freunde (1830) klar ausgesprochen hat, von besonderer Art: „Dies Dichtergenie war auf das engste an das Denken in allen seinen Tiefen und Höhen geknüpft, es tritt ganz eigentlich auf dem Grunde einer Intellektualität hervor, die alles, ergründend, spalten und alles, verknüpfend, zu einem Ganzen vereinen möchte.“ Durch die Einsicht in diese Eigentümlichkeit seiner Begabung wird der enge Zusammenhang der philosophischen und aller wissenschaftlichen Bestrebungen Schillers mit seinem Leben und Schaffen deutlich erhellt. Sie sind nicht, wie es bei oberflächlicher Betrachtung scheinen könnte, bedauerliche Nebenbeschäftigungen des Dichters, schädliche Hemmungen seiner schöpferischen Kraft, sondern notwendige Erzeugnisse einer eigentümlich gerichteten Natur, für die es eine intellektuelle, so gut wie für andere eine sinnliche Leidenschaft gibt. Schillers philosophische Schriften haben ihre Bedeutung in der Geschichte der Wissenschaft, ihren besonderen Wert aber für die Selbstentwickelung des Dichters. Wenn die einzelnen

poetischen Werke die Stationen seines künstlerischen und persönlichen Vollendungsganges bezeichnen, so dürfen jene zu den Urkunden der Arbeit Schillers an sich selbst gerechnet werden. Wer also zu den Höhen und Gipfeln der Schillerschen Kunst vordringen will, wer den dichterischen Genius an den tiefsten Wurzeln seines Wesens und in der „Totalität" seiner Kräfte erfassen möchte, der darf die Mühen des Weges nicht scheuen, die es kostet, ihm auf den Spuren seines Wachsens und Werdens zu folgen. Die Kenntnis des jahrelangen Ringens mit der Philosophie ist unerläßlich zum Verständnis der geistigen Persönlichkeit Schillers, zum Verständnis auch des dichterischen Gesamtwerkes, das ein Ausdruck und zwar der vollendetste Ausdruck dieser Persöniichkeit ist. Der Gedanke, die aus innerer Eingebung fließende und leidenschaftlich erlebte Idee gehört zum Lebenselement der Schillerschen Poesie — das müssen wir erkennen und verstehen. Die Macht seines Gesanges beruht in der ursprünglichen Gewalt seiner Ideen, das Pathos seiner Rede bricht brausend aus der Fülle seiner Gedanken hervor.

Schon in den Anfängen von Schillers Geistesentwickelung zeigt sich sein Interesse für Spekulation, sein Trieb, durch Reflexion Klarheit und Bestimmtheit gegenüber der Welt zu gewinnen; dem Sprossen des schwäbischen Stammes war der Hang zu sinnender Selbstbetrachtung und der Drang zu weiten Horizonten als ein Erbteil der Heimat von der Natur schon mitgegeben. Diese angeborenen Neigungen wurden durch die Erziehung in der herzoglichen Militärakademie früh einseitig gefördert. Dort herrschte der Geist eines sich gottähnlich dünkenden Despotismus, der am liebsten in philosophischem Gewande erschien. Der fürstliche Gründer der Anstalt selbst, Herzog Karl Eugen, fühlte sich als Sohn des „philosophischen Jahrhunderts" und legte in Nachahmung Friedrichs des Großen auf die Philosophie besonderen Wert. So kam es, daß in dem Lehrplane der

Akademie die Philosophie von Anbeginn eine große Rolle spielte. Schon 1773 trieb der vierzehnjährige Schiller mit seiner Abteilung wöchentlich 6 Stunden Metaphysik, Logik und Geschichte der Philosophie, im Jahre 1775 wöchentlich gar 15 Stunden Rhetorik und Weltweisheit. Die Lehrer wechselten, aber die Methode blieb sich gleich: ein geistloses und langweiliges Auswendiglernen von Definitionen und Distinktionen nach dem Rezept der Leibniz-Wolffschen Schulphilosophie. Dies änderte sich, als den Eleven in Jakob Friedrich Abel ein Lehrer erstand, dem die Philosophie nicht bloß eine Sache für den Kopf, sondern auch für das Herz der Schüler war. Er wußte die Jugend zu fesseln, anzuregen und zu begeistern; ihm gelang es, der Philosophie eine solche Stellung zwischen oder vielmehr über den anderen Fächern anzuweisen, daß durch sie das Vielerlei des gesamten Unterrichts wie von einem einheitlichen Bande umschlungen ward. Zu Abels eifrigsten Schülern gehörte seit 1776 auch Schiller, der gerade damals von der leidigen Jurisprudenz zu der verheißungsvollen Medizin umgesattelt hatte. Hier auf diesem neuen Felde schien dem angehenden Poeten der Quell lebenswahrer Erkenntnis kräftiger zu strömen als bei dem trockenen Formelkram damaliger Rechtswissenschaft. Die Heilkunde handelte vom Menschen und hatte das weite Reich der Natur zum Hintergrund; durch ihre Richtung auf Menschenbeobachtung und Seelenforschung war eine intime Beziehung zu den innersten Anliegen des zukünftigen Dramatikers, des Seelenzergliederers und Menschenbildners, gegeben. Im Sehen des Einzelnen, Kleinen und Nahen freilich konnte das Auge des jungen Mediziners bei dem Betriebe, der in seiner Wissenschaft damals herrschte, nicht geübt werden. Die wissenschaftlichen Einrichtungen der jungen Fakultät zu Stuttgart waren noch recht mangelhaft, der klinische Unterricht sehr beschränkt und vom Zufall abhängig. Den Professoren fehlte fast alles Material zur Veranschaulichung ihrer Lehren, den

Studenten war wenig Gelegenheit zur praktischen Erfahrung gegeben. Das Beispiel einer anatomischen Schüleraufgabe, wie der Eleve sie zu bewältigen hatte, ist uns in den „Beobachtungen bei der Leichenöffnung des Eleven Hiller", eines am 10. Oktober 1778 verstorbenen Malerzöglings, erhalten. Was die Ausbildung an Anschauung und Erfahrung fehlen ließ, suchte sie durch abstrakte Erörterung heilkünstlerischer Probleme zu ersetzen, wie sich denn überhaupt die medizinische Wissenschaft des philosophischen „Jahrhunderts" im Aufstellen von neuen Theorien und Systemen über die Lebenserscheinungen und die Krankheiten gefiel. Dieser Neigung einer Erfahrungswissenschaft zum Spekulativen kam der philosophische Unterricht an der Akademie entgegen. Abels Lieblingsbeschäftigung bewegte sich auf dem Grenzgebiet zwischen Psychologie und Physiologie. Danach ist klar, daß gerade dieser Lehrer dauernden Einfluß gewinnen mußte auf einen Schüler, dem das medizinische Studium vor allem ein Mittel zur Menschen- und Seelenkenntnis sein sollte. Abels philosophische Lehren ergänzten den medizinischen Unterricht in willkommenster Weise, und beide wirkten dahin zusammen, den Geist ihres Schülers im Erschauen großer Gedanken und Erscheinungen zu erziehen und ihn daran zu gewöhnen, die Tatsachen im Lichte allgemeiner Ideen zu sehen und zu deuten. So ward auch, noch ehe Schiller das Leben recht kannte, schon das Verlangen in ihm geweckt nach einer grundsätzlichen, umfassenden Orientierung in der Welt.

Zunächst mußte er sich an das halten, was die Schule ihm bot. Da ist es denn bedeutsam, daß Abel ein Eklektiker war, also vielseitig und vermittelnd genug, um seinen Schüler nicht zu binden. Selbständig ist dieser in keinen Philosophen eingedrungen. Durch Abels Vorträge wurde er mit Leibniz, dem Verkünder der Weltharmonie, und mit den deutschen Vertretern der herrschenden Aufklärungsphilosophie (Wolff,

Garve u. a.) bekannt; auch die Philosophie der englisch-schottischen Aufklärung, wie sie durch Locke begründet, durch Shaftesbury vertieft und durch Hutcheson verbreitet worden war, trat ihm in der Akademie nahe. Und zwar nicht nur in Abels Unterweisung: die Glückseligkeitslehre dieser Moralisten war damals „modern", sie war durch mancherlei Kanäle in die Zeitbildung übergegangen, und so war auch die Atmosphäre der Anstalt, deren herzoglicher Leiter selbst zu den Jüngern dieser Philosophie gerechnet sein wollte, davon gesättigt. Auf den jungen Schiller gewann Shaftesbury einen bestimmenden Einfluß durch die Vermittelung Garves und dessen Anmerkungen zu Adam Fergusons „Grundsätzen der Moralphilosophie" (1772). Hier fand sich eine Lebens- und Weltanschauung, die den innersten Bedürfnissen des schwärmerischen Dichterjünglings entgegen kam: die Welt erscheint als der Ausfluß eines liebenden Vaters, der alle seine Geschöpfe zur Vollkommenheit geschaffen hat; diese Geschöpfe finden in der eigenen Vervollkommnung und in der Beförderung fremden Wohles ihr Glück; Glück und Tugend sind identisch, Tugend und Lebensgenuß liegen auf derselben Linie. Aber der einzelne Mensch ist nicht bloß Glied der Gesellschaft, er steht auch im Zusammenhang mit dem großen Weltall. Dieses ist ein harmonisches Ganze, ein göttliches Kunstwerk. Glück und Tugend sind also auch gleichbedeutend mit dem Streben, durch die eigene Vervollkommnung zur Harmonie des Ganzen beizutragen. Diese innere Harmonie, der normale Zusammenhang des Menschen mit den Menschen und mit der gesamten Natur, leidet durch jede schlimme Tat: Schlechtigkeit ist Disharmonie. Die Kunst, die ihrem inneren Wesen nach Gestaltung ist, kann auch das Leben veredeln und gestalten. Deshalb wird die möglichst reiche Anschauung, die der Mensch von dem Kunstwerk des Alls gewinnt, ihn zur höchsten Vollkommenheit und Glückseligkeit führen. So bringt diese Welt-

ansicht Ethisches und Ästhetisches, Sittlichkeit und Schönheit in engste Wechselbeziehungen und sieht in dem lebendigen Ineinanderwirken von sinnlichen Trieben und geistigen Kräften gerade das, was Poesie und Kunst als ihre Grundfunktion anerkennen müssen: das Suchen nach Harmonie. Und so fand Schiller in den Lehren des englischen Denkers nur äußerlich wieder, was ihm aus dem Grundtrieb seiner Dichternatur kam. Dazu gehörte aber auch das Interesse für Fragen des Gesellschaftslebens, ein entschieden sozialer Zug, durch den jener Eudämonismus sich auszeichnete. Für keinen Gedanken der Glückseligkeitslehre zeigt sich das Herz des jungen Dichterphilosophen so empfänglich wie für die Idee der Harmonie und den dieser dienenden Begriff einer allumspannenden, Selbstsucht vernichtenden Liebe. Alle dichterischen und philosophischen Glaubensbekenntnisse des jungen Schiller sind erfüllt von jenen Grundgedanken und enthalten in immer neuen Formeln, Bildern und Beziehungen den beseligenden Glauben an eine Liebe, die in Natur- und Menschenwelt herrsche, den Gestirnen ihre Bahnen und den Menschen ihr geselliges Verhalten vorschreibe. In dieser dichterisch-philosophischen Metaphysik bedeutet die Liebe zuhöchst die bewegende und einigende Weltmacht. Von der im Weltenherzen glühenden Liebeswonne ist die Liebe der Geschlechter nur ein schwacher Abglanz. Gott ist der Urquell der Liebe, von dem aus sie sich in ewigem Strom durch die Welten ergießt, und zu dem das Reich der Menschengeister vermöge eingeborener Sehnsucht wieder hinstrebt.

Die ersten Niederschläge dieser Denk- und Empfindungsweise finden wir in den Festreden, die der Eleve in der Akademie zu halten hatte. Schon der neuerdings Schiller aus nicht völlig zureichenden Gründen zugesprochene Aufsatz: „Einfluß des Weibes auf die Tugend des Mannes“ (1776) gewährt einen Einblick in den Kreis der philosophischen Ideen, die den Zöglingen der Akademie

von Abel übermittelt wurden. Auf die „Tugend" beziehen sich auch, wie meistens die Stilübungen der „Söhne Karls", Schillers Reden der Jahre 1779 und 1780. Die erste („Gehört allzuviel Güte, Leutseligkeit und große Freigebigkeit im engsten Verstande zur Tugend?") durchtönt der Refrain: „Tugend ist das harmonische Band von Liebe und Weisheit", und die zweite („Die Tugend in ihren Folgen betrachtet") verkündet die Weltmacht der Tugend als Liebe zur Weisheit und das „ewige Gesetz", das im „innigsten Bunde" zwischen der Vollkommenheit des Ganzen und der Glückseligkeit des Einzelnen, im Wechselverhältnis der durch Liebe aneinander geketteten Geister wirksam ist. Bereits hier tauchen die Ideen auf, die später in der „Phantasie an Laura", der Freundschaftsrede und der „Theosophie des Julius" energisch-überschwenglichen Ausdruck finden: was die Anziehungskraft in der Körperwelt, das ist in der „Geisterwelt" das Band der allgemeinen Liebe.

Wie tiefe Wurzeln diese Ideen in dem jungen Schiller schlugen, wie eigenartig er die seinem Geiste zugeführten Gedanken zu verarbeiten und zu verwerten wußte, das zeigt sich erst recht da, wo er sie auf sein medizinisches Denken übertrug: in seinen akademischen Dissertationen. Die Ausarbeitung des ersten größeren Probestücks seiner fachwissenschaftlichen Reife, der „Philosophie der Physiologie", fällt in das Jahr 1779, also zwischen die beiden Festreden. Die Abhandlung wurde nach den abfälligen Urteilen der prüfenden Professoren bekanntlich nicht gedruckt. Nur ein Bruchstück ist uns erhalten, einzelne Teile des ersten von fünf Abschnitten, elf Paragraphen von den ursprünglich einundvierzig. Ein zuversichtlicher, auf die Glückseligkeitslehre gegründeter Optimismus gibt auch hier den Ton an, wo es sich um das Problem der Wechselwirkung zwischen Außen- und Innenwelt, Materie und Geist, Körper

und Seele handelt. Die Feststellung der Bestimmung des Menschen bildet wiederum die Grundlage der Untersuchung: er soll den Gottesgedanken in der Welt wiederfinden und dem unendlichen Ideal der Gottgleichheit durch bewundernde, liebende Erkenntnis und Überschauung des Schöpfungsplanes zustreben. Von dieser ethisch-ästhetischen Teleologie aus kommt Schiller zu seinem eigentlichen Thema. Über einseitig materialistische und idealistische Ansichten hinweg sucht er in der Wechselwirkung von Geist und Materie deren Versöhnung durch Annahme einer „Mittelkraft", die „im Nerven" wohnt und sich als gleichbedeutend mit dem von Haller konstruierten, von Abel anerkannten „Nervengeist" erweist. Bereits hier beschäftigt den jungen Denker das Problem der Willensfreiheit, dem er ein Jahr später eine ganze, zweite Probearbeit unter dem Titel: „Über die Freiheit und Moralität des Menschen" zu widmen gewillt war. Ferner wird die Seele als „empfindendes Wesen" betrachtet. Aber gerade da, wo Schiller vor die Frage gestellt wird, was die ästhetischen Gefühle zur Ausgestaltung und Vervollkommnung unseres Seelenlebens beizutragen vermögen, endet das Bruchstück. Erst nach Jahren sollte der gereifte Denker dieses Thema wieder aufnehmen, ausweiten und vertiefen.

Im Jahre 1780 arbeitete Schiller eine andere, rein medizinische Abhandlung aus: „De discrimine febrium inflammatoriarum et putridarum". (Über den Unterschied der entzündlichen und der Faulfieber.) Aber auch diese tractatio wurde von den Lehrern zum Druck nicht empfohlen. Nun schlug der Kandidat neben dem (schon in der „Philosophie der Physiologie" berührten) Thema von der Freiheit und Moralität einen Gegenstand vor, der wiederum auf dem Grenzgebiet von Sinnlichem und Seelischem lag und sich nach Schillers Ansicht „sehr physiologisch" abhandeln ließ. Diese Dissertation „Über den Zusammenhang der tierischen Natur des

Menschen mit seiner geistigen" wurde endlich gedruckt, und ihr Verfasser für reif befunden. Sie steht in engstem Zusammenhange mit der ersten Probearbeit und beruht auf denselben philosophischen Anschauungen wie alle anderen Jugendarbeiten Schillers, ist aber klarer und bestimmter im Ausdruck wie in der Ausführung der Gedanken, die selbst eine geklärte und vertiefte Denkreise bezeugen. Der neue Versuch will nicht wie der andere in das geheimnisvolle Dunkel letzter Probleme hinabtauchen; er ist bescheidener im Ziele und lichter in der Scheidung philosophischer, naturwissenschaftlicher und dichterischer Ideen, aus deren Zusammengären jenes Bruchstück hervorgegangen ist. Während die „Philosophie der Physiologie" die Art und Möglichkeit der Verbindung von Geist und Materie erst ergründen will, sieht die zweite Arbeit den Zusammenhang als Tatsache an, untersucht ihn in seinen Folgeerscheinungen und auf seine Wirkung und seinen Wert für die Vollkommenheit des inneren Lebens. Wiederum wird die Bestimmung des Menschen an die Spitze gestellt: sie liegt „in der Übung seiner Kräfte durch Betrachtung des Weltplans". Diese Tätigkeit, auf deren Größe die menschliche Vollkommenheit beruht, geht hervor aus einer Wechselwirkung von Geist und Materie, Seele und Körper. Diese wechselseitige Wirkung und Abhängigkeit der beiden Naturen wird planvoll betrachtet, und dabei der Einfluß des Körpers auf die Seele eher zu hoch als zu niedrig angeschlagen, die eiserne Notwendigkeit mehr als die Freiheit betont. Für die allzusehr ins Geistige gewandte Natur des jungen Dichterphilosophen eine heilsame Einseitigkeit. Wir erkennen hier einen kräftig nachwirkenden Einfluß seiner Jugendbildung. Wie das medizinische Studium überhaupt Schillers idealistischen Hang zum Überfliegen der wirklichen Welt eingeschränkt und ihn zur Beachtung des Tatsächlichen, der Erfahrung gezwungen hat, so wird ihm besonders durch seine physiolo-

gischen Studien der richtige Einblick in den ursprünglichen Zusammenhang des Natürlichen und Geistigen, des Rechtes der Sinnlichkeit, aber verbindet sich auch das Bewußtsein der Pflicht, dieses Recht zu achten und zu wahren, in einer Versöhnung der Gegensätze, in einer ebenmäßigen Entwicklung aller Triebe und Kräfte des Menschen das Ideal vollen Menschentums zu erblicken. Auf den durch die Sinne erschlossenen Weg zum Ideal hat Schiller auch später immer wieder hingewiesen und höchste Sittlichkeit nur da erkannt, wo auch die Sinnlichkeit in ihrem Dienste ist, eine freudige Helferin, nicht eine um ihre Rechte betrogene und unterdrückte Sklavin.

So ist hier noch manche Saite schon angeschlagen, die in Schillers späteren Gedanken und Untersuchungen, in philosophischen und dichterischen Bekenntnissen mächtig fortklingt. Wie in den „Künstlern", dem „Spaziergang" und in den ästhetischen Briefen, wird hier dem Entwicklungsgange des Einzelnen und der gesamten Menschheit schon nachgespürt. Mit der Annahme einer nach vorwärts weisenden, selbst durch Verirrungen geförderten Entwickelung hat der Rousseaujünger Schiller die Kulturfeindschaft seines Meisters und das Streben nach ursprünglicher Natur, theoretisch wenigstens, bereits überwunden. Wie in der Abhandlung „Über Anmut und Würde" beschäftigt sich Schiller schon in diesem Jugendversuche mit der Frage, wie seelische Zustände und Bewegungen in der körperlichen Erscheinung sich ausdrücken. So ist diese Probeschrift eine Vorschule des Geschichtsphilosophen und des Ethikers, des Dramatikers und Ästhetikers. Deutlich tritt in ihr zutage, daß ihm das Studium der Medizin nur das Geheimnis des Menschen erschließen soll.

Praktisch angewendet finden wir die Gedanken der Dissertation in den acht Berichten „Über die Krankheitsumstände des Eleven Grammont" aus dem Sommer 1780. Darin offenbart der Eleve in der Menschen-

beobachtung eine Fertigkeit, die uns aus früheren Aufgaben erklärlich wird. Nach dem Beispiel der Jesuitenpädagogik wurden die halbwüchsigen Akademisten zu Aufsehern und Anzeigern ihrer Mitschüler gemacht. Auf die Frage: „Welcher ist unter euch der Geringste?“ antwortet Schiller seinem herzoglichen Erzieher im Januar 1774 als „fermer“ Lateiner in gewandten Distichen, wobei er zugleich ein Gefühl für das Peinliche des Ansinnens am Schlusse durchblicken läßt. Der „Bericht über Mitschüler und über sich selbst“ vom Herbst 1774 gibt nach vorgeschriebenen Rubriken Auskunft über die Gesinnung der einzelnen gegen Gott, den Herzog, die Vorgesetzten und die Kameraden, über ihre Zufriedenheit und ihren Fleiß, ihre Reinlichkeit und Haupteigenschaften. Wenn wir schon diese Urteile des Vierzehnjährigen durch eine gewisse persönliche Färbung vor denen seiner Kameraden sich auszeichnen sehen, dann verstehen wir die selbstständige Kühnheit, zu der sechs Jahre später der junge Arzt in den psychiatrischen Studien an dem melancholischen Eleven Grammont sich erhebt. Aus Schillers Rapporten spricht nicht nur die tiefe Sympathie mit einem Kranken, der unter demselben Anstaltszwange, wie er selbst, leidet, sondern auch eine ungemein feine, die Symptome des Körpers und der Seele zugleich auffassende Kunst der Beobachtung. Dem Dramatiker kamen auch diese Erfahrungen des Arztes bald zugute.

Die Gegensätze, die von dem philosophierenden Physiologen in der Idee der Einheit von Geist und Materie theoretisch schon versöhnt waren, bekämpften sich unterdessen in seinem persönlichen Leben noch aufs heftigste. Von der ruhigen Harmonie, die seinem Schauen und Sehnen vorschwebt, ist seine Seele noch himmelweit entfernt. Er schwankt zwischen stoischem Preis der Tugend und epikureischem Drang nach Genuß, zwischen idealistischer Lebensfreudigkeit und ma-

terialistischer Verzweiflung, zwischen Welttrunkenheit und Weltgrauen. Von schmerzlichen Zweifeln und wilden Empörungen in der Seele des jungen Dichters zeugen manche seiner Gedichte und Gestalten. Aus einem zwiespältigen, von leidvollen Widersprüchen bewegten Innern stammt „Der Spaziergang unter den Linden" (1782), ein Dialog gleichsam zwischen zwei entgegengesetzten Weltanschauungen, die sich in Schiller bekämpfen und sich hier in Wollmar und Edwin verkörpern. Jener, der Verkünder einer ödmaterialistischen, gott- und glaubenslosen Lebensanschauung, kleidet wie Hamlet die ganze Welt in die düsteren Farben seines Grams, sieht überall nur Tod, Verwesung und nichtigen Schein; der andere, ein lebensfroher Optimist, umfaßt alles mit liebender Wärme und findet sein Glück nicht in finsterm Grübeln, sondern im frischen Gebrauch seiner gesunden Kräfte. Der Streit der Gegensätze bleibt unentschieden, aber eine sichere Gewähr zukünftiger Versöhnung liegt schon in der Aufrichtigkeit und Treffsicherheit, mit denen der ringende Dichterphilosoph seinen eigenen Skrupeln und Zweifeln begegnet. In einem anderen Zwiegespräch mit gleichem Ausgang, „Der Jüngling und der Greis", treten sich tatendurstige Jugend und satt-beschauliches Alter gegenüber. Dieser „Versuch eines Nichtstudierten" trägt die Abkürzung des Namens Scharffenstein; demnach scheint dieser Jugendfreund Schillers an der Arbeit mitbeteiligt gewesen zu sein. Jedenfalls aber trägt der Jüngling Selim ganz die Züge des kraftgenialen Dichters, der von „Tatenahndung" erfüllt ist und von unaufhaltsamem Streben nach höheren und immer höheren Zielen getrieben wird. Wie Edwin sieht auch Selim sein Heil im Genuß und im Gebrauch der Kräfte. Verständigung mit der Gegenpartei findet keiner von beiden. Und so geht Schiller einem wechselvollen und schaffensreichen Leben entgegen, ohne daß der Zwiespalt seiner Seele ausgeglichen wäre.

Mehr als alles andere nahm ihn in den ersten nachakademischen Jahren neben seinem Beruf dramatische und lyrische Produktion, aber auch journalistische Tätigkeit in Anspruch. Der Regimentsmedikus griff auf mannigfache Weise in die literarische Bewegung Schwabens ein. Zuerst nahm er an der Redaktion der im Mantlerschen Verlage erscheinenden „Nachrichten zum Nutzen und Vergnügen“, einem Organ zur Unterhaltung eines hausbackenen Lesepublikums lauen Anteil. Dann lieferte er in Balthasar Haugs, seines früheren Lehrers, „Zustand der Wissenschaften und Künste in Schwaben“ seine erste kritische Leistung, die Besprechung von Stäudlins „Proben einer deutschen Äneis nebst lyrischen Gedichten“. Doch bald stellte er dieser Zeitschrift eine eigene, das „Wirtembergische Repertorium der Literatur“, an die Seite, um seine Persönlichkeit in der Geistesbewegung des Schwabenlandes kräftiger zur Geltung zu bringen. Philosophie, Ästhetik und Geschichte sollen, wie ein „Vorbericht“ mitteilt, die Gegenstände der Betrachtung liefern, in die sich die drei Herausgeber Abel, Schiller, Petersen zu teilen haben. Wenn „abgedroschene Meinungen“ und „fakultätische Aufsätze“ von vornherein abgelehnt werden, so ist das ein Hieb auf Haugs in Geistlosigkeit hinschwindende Zeitschrift, deren bevorstehendes Ableben im „Repertorium“ mit satirischer Laune angekündigt wird. Die in jener Rezension der Stäudlinschen „Proben“ eröffnete literarische Fehde wird von Schiller mit allerlei Besprechungen in der eigenen Vierteljahrsschrift fortgesetzt und auf andere schwäbische Lokalgrößen ausgedehnt. Einmal fertigt er einen früheren Mitschüler scharf ab für eine schwache Übersetzung des Voltaireschen Lustspiels „Nanine“; ein andermal müssen es ehemalige Lehrer des Rezensenten mehr oder weniger schwer entgelten, daß sie ihre Mußestunden für württembergische „Kasualgedichte“ oder zu dilettantischen

„teutschen und französischen Poesien“ benützt haben. Gegen die ganze beschränkte Provinzialkultur des selbstgenügsamen schwäbischen Literatentums richten sich die Besprechungen Stäudlinscher Erzeugnisse, des „Schwäbischen Musenalmanachs“ und der „Vermischten poetischen Stücke“, womit zugleich der Streit mit dem „Heerführer der schwäbischen Musen“ zu weiterem Austrag kommt. Ein Hauptschlag in diesem Kampf ist inzwischen schon gefallen mit der „Anthologie auf das Jahr 1782“, deren Widmung und Vorrede die kriegerische Absicht an der Stirne tragen. Wie hier in grotesker Selbstironie eine humorvolle Überlegenheit sich äußert, so spricht ein mächtiger Drang nach Selbstvollendung aus den Selbstrezensionen des Dichters, zu denen auch der Anhang über die Vorstellung der „Räuber“ gehört. In der Räuberbesprechung spricht der Verfasser mit ebenso scharfer, freimütiger Selbsterkenntnis wie aus sicherem Selbstbewußtsein über sein Werk, nur sieht er in der eben vollendeten Umarbeitung noch allzu willig auch eine wirkliche Verbesserung. Von wichtigen Wandlungen zeugt auch ein Vergleich der unterdrückten Vorrede der „Räuber“ mit der zweiten Fassung derselben, der Vorrede zur ersten Auflage (Bd. IV) und mit der zur zweiten Auflage. Die ursprüngliche Vorrede ist in der ganzen Ausdrucksweise ungezügelter und unmittelbarer, dabei auch rücksichtslos mit schlagender Satire gegen das gewöhnliche Theaterpublikum, auf dessen Beifall der Dichter doch nicht verzichten kann. Diesem Publikum zur Aufklärung dienen die Erläuterungen vor der Aufführung eines Stückes, von denen die „Erinnerung“ zum „Fiesko“ zweckdienlicher und in sachgemäßerem Ton gehalten ist als das „Avertissement“ zur Aufführung der Räuber.

Energischer noch als mit Vorreden, Selbstkritiken und Rezensionen begibt sich der junge Schiller mit zwei Aufsätzen über die Bühne auf das Gebiet der Ästhetik, das seine akademischen Arbeiten nur gelegentlich gestreift haben. Aus

gleichem Boden erwachsen wie die Vorrede und die Kritik der „Räuber“ ist die Studie „Über das gegenwärtige teutsche Theater“, der erste Versuch Schillers, sich über die Bedeutung der dramatischen Kunst und das Wesen des Tragischen klar zu werden. Sie fällt noch in die Stuttgarter Zeit, das Jahr 1782, und ist im „Wirtembergischen Repertorium“ erschienen. Die andere, ein Vortrag des Mannheimer Theaterdichters vor der Kurpfälzischen Deutschen Gesellschaft vom 26. Juni 1784, betrachtet die „Schaubühne als moralische Anstalt“. In der Stuttgarter Abhandlung eifert Schiller gegen die schlimmen Zustände des damaligen deutschen Theaters und der dramatischen Kunst, in der Mannheimer Rede verbreitet er sich über die notwendigen Wirkungen einer guten Bühne; beide aber gehen von der unkünstlerischen Voraussetzung Diderots und deutscher Aufklärungsphilosophen aus, die Kunst, insbesondere das Theater solle bessern, solle unmittelbar dem praktischen Leben, der sittlichen Kultur dienen. Hier wie dort kehren mancherlei Gedanken aus Schillers Jugendphilosophie wieder, Sätze besonders aus seinen medizinisch-philosophischen Dissertationen, die auf künstlerisches Gebiet übertragen werden. Seine an der Stuttgarter und Mannheimer Bühne gemachten Beobachtungen unterzieht der Dichter auf Grund umfassenden Nachdenkens erneuter Prüfung und ergänzt sie zugleich durch die Lektüre kritischer und theoretischer Schriften, insbesondere durch sorgfältiges Studium von Lessings Hamburgischer Dramaturgie.

Gerade auf ihr beruht der Fortschritt, den die Rede vom Jahre 1784 gegenüber den kritischen Äußerungen vom Jahre 1782 zeigt. Einzelne Übereinstimmungen mit Lessing lassen zwar schon diese erkennen. Wie der Hamburger Dramaturg kämpft Schiller gegen den steif konventionellen Stil der Franzosen und gegen die plumpe Naturnachahmung der Engländer und ihrer Gefolgsleute. Er ist

mit Lessing einig in der Überzeugung, daß das Kunstwerk die Harmonie des Schöpfungsplanes veranschaulichen, die des Weltalls verkleinert widerspiegeln soll. Und wenn Schiller Publikum, Dichter und Schauspieler verantwortlich macht für die mangelhafte Erreichung des Kunstzwecks der Bühne, so könnte er sich auf Lessings Wort berufen: „Wir haben keine Dichter, wir haben keine Schauspieler, wir haben kein Publikum!" Aber in entschiedenem Gegensatz zu Lessing, der die innere Mitempfindung für den Schauspieler nicht nötig erachtete, fordert Schiller gerade die innere Erregung als notwendige Voraussetzung echter Menschendarstellung. Ja, der Glaube, daß echte Leidenschaft den richtigen Ausdruck erzwingen müsse, führt Schiller zu der kühnen Behauptung, dem ungeschulten Gefühl des begeisterten Liebhabers müsse eine Rolle besser gelingen als der Routine des „Schauspielers von Handwerk". Die Begründung dieser Ansichten entnimmt er den im medizinischen Studium erworbenen Gedanken über die Wechselwirkung von Leib und Seele; denn dieser Korrespondenz zufolge muß die echte Leidenschaft einer „gebildeten Seele" auch in den Organen des Körperlichen ihren entsprechenden wahren Ausdruck finden. Diese Theorie findet in dem Aufsatz „Über Anmut und Würde" ihre Fortbildung.

In der Mannheimer Rede nimmt Schiller einen Kampf wieder auf, den einst Lessing schon zur Verteidigung der von vielen Seiten angegriffenen Bühne geführt hat. Im Lager der Theatergegner hatte keiner so energisch die Schädlichkeit der Schaubühne behauptet und bekämpft wie der Kulturverächter Rousseau in seiner „Lettre à Mr. d'Alembert sur les spectacles" (1758). Was Schiller zur Begründung des sittlichen Wertes der Bühne anführt, berührt sich mit ähnlichen Äußerungen damaliger Schriftsteller, die gleichfalls von Lessing oder auch Sulzer beeinflußt sind. Die Grundgedanken der Stuttgarter Abhandlung über das Theater

werden hier umfassender und glänzender ausgeführt. Was dort der Bühne gewünscht ist, wird hier als vorhanden angenommen: die echten Wirkungen einer auf idealer Höhe stehenden Bühne bilden den eigentlichen Inhalt der Rede. In den Augen der zopfigen, aber einflußreichen Pfälzer Herren von der Deutschen Gesellschaft soll die Bühne als die beste Erzieherin des Gemütes und des Verstandes erwiesen, soll ihr der gebührende Platz neben Religion, Moral und Gesetzgebung gesichert werden. Freilich, im redlichen Eifer, alle über das Theater herrschenden ungünstigen Meinungen zu zerstreuen, nimmt der Redner seine Maße allzu willig von dem Nützlichkeitsgeist derer, die er belehren und bekehren will. Darüber läuft die Kunst Gefahr, ihrer höchsten Würde, der Freiheit und Selbstbestimmung, entkleidet zu werden. Die Erkenntnis, die der junge Mediziner schon geahnt, daß das Künstlerische als seelische Macht Kultur schaffe, spitzt sich hier zu der praktischen Forderung an die Berufenen im Staate zu, die Bühnenkunst als Mittel zur Herzens- und Verstandesbildung zu benutzen. Die Wirkungen, die vom Theater, dieser trefflichsten Erziehungsanstalt, auszugehen vermögen, werden im einzelnen aufgezählt; alle aber vereinigen sich, den „Nationalgeist" eines Volkes zu wecken, zu fördern und zu befestigen. Lessings unmutig spottende Klage (am Schlusse der Hamburgischen Dramaturgie) über den „gutherzigen Einfall, den Deutschen ein Nationaltheater zu verschaffen, da wir Deutsche noch keine Nation sind", verwandelt sich bei Schiller, der sich seiner schöpferischen Kräfte stolz bewußt ist, in die mutvolle Weissagung: „Wenn wir es erlebten, eine Nationalbühne zu haben, so würden wir auch eine Nation." Keimkräftiger und zukunftsreicher aber als alle diese Sätze ist der im Eingang der Rede hervorgehobene und zum Schluß noch einmal betonte Gedanke, die Kunst sei berufen, zwischen dem Sinnlichen und Geistigen im Menschen zu vermitteln und einen „mittleren Zustand" herbeizuführen, „der beide

widersprechende Enden vereinigt, die harte Spannung zu sanfter Harmonie herabstimmt". Schon in dieser Rede wird der Kunst die schöne Aufgabe zugesprochen, den Menschen aus den einseitigen und zersplitternden Bestrebungen des Alltages in eine höhere Welt reiner Menschlichkeit hinaufzuführen. Aber erst in der Ästhetik des gereiften Denkers sollten diese Keime mit Macht zum Durchbruch kommen und sich im Lichte geklärter Anschauungen entfalten.

Durch diese Rede hoffte Schiller die Grundlage für Bestrebungen zu gewinnen, die in dem Entwurf einer Mannheimer Dramaturgie zusammengefaßt sind. Aber weder die Deutsche Gesellschaft noch der Intendant v. Dalberg wandten dem Plane irgendwelche Gunst zu. Daher gab Schiller seine Berichte über Mannheimer Bühnenereignisse an ein auswärtiges Blatt, bis er für seine publizistische Tätigkeit ein eigenes Organ schuf, die Rheinische Thalia. In ihr fand mit dem tagebuchartigen, gegen Schauspielereitelkeit rücksichtslosen Repertorium des Mannheimer Nationaltheaters, mit einer kurzen Abfertigung der streitlustigen Schauspielerin Henriette Wallenstein und einem rühmenden Bericht über die dramaturgischen Preisfragen wenigstens ein dürftiges Stück Mannheimer Dramaturgie seine Verwirklichung.

In dieser Zeitschrift begegnen wir zum ersten Male auch einer lebhafteren Teilnahme Schillers für die bildende Kunst: der „Brief eines reisenden Dänen" über den Antikensaal zu Mannheim huldigt dem griechischen Geiste, von dessen Wehen der junge Schwabe schon früher manchen Hauch verspürt, aber noch nie einen so mächtigen, nachhaltigen Eindruck wie hier empfangen hat. Vortreffliche Abgüsse der Meisterwerke der alten Plastiker veranschaulichen ihm mit dem ganzen Zauber sinnlicher Erscheinungen jene Harmonie, die dem schwärmenden Dichterphilosophen im Weltall und im Menschenleben als das Höchste erschienen

ist, wonach er in schöpferischem Drange so lange schon gerungen hat. Mit Winckelmanns Augen sieht und erfaßt, deutet und schätzt Schiller die antiken Bildwerke; Lessings „Laokoon" dient daneben nur als Stütze. Die so gewonnenen Anschauungen werden für Schiller im weitesten menschlichen Sinne fruchtbar. Aus dieser Quelle hat die Phantasie des Dichters wieder und wieder geschöpft, und dem Philosophen sind hier die Bilder für seine Lieblingsideen zuteil geworden.

Schiller verläßt den Mannheimer Antikensaal mit erhöhtem Glauben an die Allmacht und Ewigkeit der Kunst, begeistert zu dem Vorsatz „eine schöne Tat ohne Zeugen zu tun". Mit diesem warmen Enthusiasmus stimmt harmonisch zusammen der über alle bitteren Erfahrungen sieghafte Ton des Vertrauens in der „Ankündigung" der Rheinischen Thalia. Ein freudiges Erlebnis hat dem oft Enttäuschten den Glauben an die unwiderstehliche Macht des Dichterwortes und an die Empfänglichkeit der Seelen zurückgegeben: die begeistert liebevolle Huldigung von vier unbekannten Verehrern, die dem Vereinsamten und Verbitterten im Juni 1784 aus Leipzig zugekommen ist. An diese vier denkt Schiller, wenn er dem Publikum wie einer andächtigen, teilnahmsvollen Gemeinde die ersten Teile des noch unvollendeten „Don Karlos" vorlegt und die Öffentlichkeit in der Vorrede zur kritischen Mitarbeit auffordert. Aber das sind alles nur Vorklänge der Stimmung, in die sich der Dichter dann im engen Verkehr mit den neuerworbenen Freunden zu Leipzig und Dresden an der Seite Körners einlebt. Der quälende Pessimismus seiner Sturm- und Drangperiode weicht einer versöhnlichen Auffassung von Welt und Menschen, sein Geist erhebt sich von der vagen Sehnsucht nach Freiheit und Glückseligkeit zu dem Gedanken positiver Mitarbeit an der Herbeiführung menschenwürdigerer und edlerer Zustände in der Welt. Statt gegen die Schranken einer fehlerhaften Ordnung an-

zustürmen und solche niederzureißen, will er nun aufbauen helfen in Würdigung der historischen, der irdischen Bedingtheit aller Verhältnisse.

Dieser Wandel der Lebensansichten verlangte nach einer eingehenderen Darlegung, die neuen Ideen drängten nach begrifflicher Ausgestaltung. So gewann ein alter Plan neue Gestalt. Einst hatte der Dichter der Freundschaftsode einen philosophischen Roman „in Briefen von Julius an Raphael" zu schreiben gedacht. Nun aber sollte in dem Briefwechsel zweier Freunde nicht ein Roman der Freundschaft, sondern das Werden einer Weltanschauung aus dem Widerstreit idealistischer und materialistischer Überzeugungen dargestellt werden. So entstanden die „Philosophischen Briefe" zwischen Julius, der die Züge des jungen Schiller trägt, und Raphael, einem materialistischen Zweifler und auf die Vernunft pochenden Freidenker. Diese Rolle sollte Körner übernehmen. Aber sie folgerichtig durchzuführen, konnte diesem aus inneren und äußeren Gründen nicht gelingen. Für seine Säumigkeit mußte er sich oft necken lassen, so in den humoristisch-satirischen „Aventüren des Neuen Telemachs". Nur einer, der letzte Raphaelbrief ist ganz Körners Eigentum. So hören wir denn in den übrigen Schiller nur mit sich selbst reden und die entgegengesetzten Anschauungen, die einst um seine Seele gestritten und noch nach Klärung ringen, zum Vortrag bringen. Diese brieflichen Auseinandersetzungen bilden den Rahmen für das Glaubensbekenntnis, das Julius als seine „Theosophie" dem Raphael vorlegt. Wahrscheinlich geht dieses Schriftstück im wesentlichen auf Aufzeichnungen der Stuttgarter Akademiezeit zurück; jedenfalls aber faßt es das in den anderen philosophischen Jugendschriften vereinzelt Vorgetragene einheitlich zusammen. Die Theosophie des Julius ist eine großzügige Kunstlehre, die zugleich Gottes- und Schöpfungslehre ist. Gott und Welt, Schöpfer und

Schöpfung sucht der Theosoph einem allumfassenden Gesetz einzuordnen, indem er auf sie die „Kunstidee" überträgt: Gott ist der Künstler, das Universum ein Gedanke Gottes, sein Kunstwerk. Im Mittelpunkte dieses dichterischen Pantheismus steht wieder die adelnde Liebe, die nichts anderes ist als „Begierde nach fremder Glückseligkeit, eine Anziehung des Vortrefflichen, gegründet auf einen augenblicklichen Tausch der Persönlichkeit". Liebe ist dem Theosophen das innerste Wesen und das treibende Prinzip des Weltprozesses, der Weg, auf dem die erscheinungsmäßige Vielheit der Welt aus der göttlichen Einheit herausgestrahlt und auf dem sie wieder dahin zurückgeleitet wird. Die Natur ist der unendlich geteilte Gott; Gott ist die in die Einheit durch Liebe zurückgewonnene Natur. Auf der Idee der Liebe beruht die Möglichkeit eines aufopfernden Idealismus ohne Zuhilfenahme des Unsterblichkeitsglaubens. Wer sich für die Gesamtheit opfert, genießt das Glück künftiger Geschlechter voraus, für die er in den Tod geht (Posa). Wie Tugend und Sittlichkeit werden auch Kunst und Ästhetik von dem Theosophen auf das Prinzip der Liebe gegründet.

Noch hängt Schillers Herz innig an dieser schwärmerischen Metaphysik. Aber er bekennt doch schon, daß seine Theosophie möglicherweise ein bestandloses Traumbild sei; er durchschaut das Einseitig-Persönliche seines Weltbildes. Wie seine Forderung einer streng uneigennützigen Tugend und freier Hingabe an das Ganze sich schon mit dem Pflichtgebot des Königsberger Weisen berührt, so zeigt auch seine Unterscheidung zwischen dem Wesen der Dinge selbst und unseren Begriffen von diesen Dingen einen kräftigen Anhauch kritizistischen, Kantischen Geistes. Denn damit beschränkt er alle mögliche Erkenntnis auf das Gebiet der Erfahrung.

Die weitere Annäherung an Kant vollzog sich für Schiller zunächst auf geschichtsphilosophischem Gebiet. Histo-

rischen Studien und Arbeiten galt fünf Jahre lang seine Haupttätigkeit, vom Spätsommer 1787 bis zum September 1792. Diese Zeit ist reich an Unternehmungen. Da ruft Schiller historische Sammlungen ins Leben wie die „Geschichte der merkwürdigsten Rebellionen" und die „Allgemeine Sammlung historischer Memoires", da beteiligt er sich an der Ausgabe einer aus dem Französischen übersetzten „Geschichte des Malteserordens" und an einem „Deutschen Pitaval", einer neuen Sammlung von merkwürdigen Kriminalfällen. Schon 1789 plante er eine Sammlung seiner Werke, von denen die „Kleineren prosaischen Schriften" 1792 in Auswahl erschienen sind. Nebenher läuft eine rege Rezensententätigkeit, die sich auf Arbeiten verschiedener Gebiete richtet. Verfehlte Bücher werden mit sachlichen, schlagenden Beweisgründen oder mit ein paar Proben in ihrer Dürftigkeit bloßgestellt. Die Besprechungen von Goldonis Memoiren begnügen sich mit einer kurzen Charakteristik und sind bemerkenswert wegen Schillers Eintreten für die deutsche Sprache und ihre Reinheit. Im Gegensatz zu diesen kleinen Rezensionen werden in denen, die umfangreicheren, bedeutenden Werken gewidmet sind, auch allgemein kritische Grundsätze ausgesprochen. In den „Briefen über Don Karlos", der durch fremde Kritiken veranlaßten, glänzenden Verteidigungsschrift für das eigene Drama, handelt es sich um Charaktere, Gang und Inhalt des Stücks, um die Einheit der Handlung und die tragische Notwendigkeit des Opfertodes. Sie sind nach Wielands Urteil ein Muster unparteiischer Apologie und scharfsinniger Kritik, lehrreich und anregend, ausgezeichnet durch stilistische Meisterschaft, aber sachlich doch nicht völlig überzeugend. Schiller zeigt, unter Widerlegung vielfacher irrtümlicher Auffassungen, daß weder die Liebe noch die Freundschaft den Einheitspunkt des Dramas bilden können, sondern allein die politischen Freiheits-

ideen der beiden Freunde. Aber nicht gelungen ist ihm die Rechtfertigung der Handlungsweise Posas in den beiden letzten Akten. An Goethes „Egmont“ geht der Geschichtschreiber des „Abfalls der Niederlande“ mit der vollen Autorität des historischen Sachkenners heran, zeigt volle Bewunderung und herzliche Verehrung für das Genie des großen Dichters, macht aber daneben auch seine Ausstellungen geltend und begründet sie durch allgemeine Sätze über das Wesen der dramatischen Poesie. Während er der lebendigen Darstellung des niederländischen Volkes durchaus gerecht wird und an einzelne Charaktere, wie Klärchen und Brackenburg, den richtigen, ästhetischen Maßstab legt, verkennt er die poetischen Züge im Wesen des Haupthelden. Goethes „Iphigenie“ findet der Übersetzer des Euripides in seiner unvollendet gebliebenen Besprechung des Dramas der antiken Dichtung in der Form wie im ethischen Gehalt überlegen; er trifft den Kern der Sache, wenn er in dem deutschen Drama „die feinste, edelste Blüte moralischer Verfeinerung“ vereinigt sieht „mit der schönsten Blüte der Dichtkunst“. Über Bürgers Gedichte urteilt Schiller mit der unerbittlichen Strenge eines Mannes, der Selbstzucht für eine unerläßliche künstlerische Eigenschaft hält. Die Rezension läuft in letzter Linie auf eine Selbstkritik hinaus: in Bürger, dem Vorbilde seiner derbnatürlichen Jugendpoesie, stößt Schiller den eigenen alten Menschen von sich, verdammt er seine frühere Art und Kunst, über die sein machtvoll vorwärtsstrebender Geist sich längst erhoben hat. Der Dichter kann uns nichts geben als seine Persönlichkeit. Darum muß diese es wert sein, „vor Welt und Nachwelt ausgestellt zu werden“. Dies gilt am meisten für den lyrischen Dichter, der uns nicht Handlungen, sondern die eigenen Empfindungen gibt. Kein noch so großes Talent kann dem einzelnen Kunstwerk verleihen, was dem Schöpfer desselben gebricht, und Mängel, die aus dieser Quelle entspringen, kann selbst

die Feile nicht wegnehmen." An diesem Maßstab gemessen, kann Bürger nicht genügen: es stellt sich heraus, daß der Geist, der sich in seinen Gedichten darstellt, kein gereifter, kein vollendeter Geist ist, daß seinen Produkten nur deswegen die letzte Hand fehlt, weil sie ihm selbst fehlt. Schiller trifft damit den Kern- und Quellpunkt aller Mängel der Bürgerschen Kunst; er spricht große, unbestreitbare Wahrheiten aus. Aber diese allgemeinen Sätze sind, wie Schiller selbst später eingesehen hat, zu unmittelbar und uneingeschränkt auf den besonderen Fall angewandt. Auch der in der Rezension eingeführte Begriff der Idealisierung ist durch einen moralistischen Zusatz getrübt und deshalb zum ästhetischen Wertmesser nicht recht geeignet. Mit der Forderung, der Dichter solle seine Leidenschaft bei der Darstellung als persönliches Erlebnis schon innerlich überwunden haben, sie gewissermaßen aus einer mildernden Ferne ansehen, tritt Schiller in einen interessanten Gegensatz zu seiner früheren Forderung, daß der Schauspieler aus dem Affekt selbst heraus den Affekt darstellen solle (vgl. oben S. 20). Damit und mit dem Grundsatz, daß der Dichter stets nur das Allgemeine, niemals das Individuelle darzustellen habe, kann Schiller freilich der Bürgerschen Lyrik, die aus einer ganz eigentümlichen Seelenlage hervorgegangen ist, ganz und gar nicht gerecht werden. Ebensowenig kann das von ihm aufgestellte Ideal der Volkstümlichkeit, das Leitbild seiner eigenen Lebensarbeit, auf den ganz anders gearteten und ganz anderes erstrebenden Bürger übertragen werden.

Diese ganze Rezensententätigkeit fällt noch vor Schillers eigentliche Beschäftigung mit Kants Philosophie, vor die Zeit seiner eigenen ästhetisch-kritischen Forschung. Zur Auseinandersetzung mit dem Königsberger Weisen und zur Begründung einer klaren Ästhetik wurde Schiller durch mancherlei äußere Umstände und innere Bedürfnisse gedrängt. Körner bestärkte den Freund in der

Neigung, sich kritisch und theoretisch klar zu werden über alles, was dessen Lebensaufgabe, die Kunst, betraf. Je mehr sich im Laufe der Jahre die künstlerischen Erfahrungstatsachen für den Dichter häuften, desto mächtiger wurde seine Sehnsucht nach übersichtlicher Ordnung des bunten Materials. Gerade sein Amt als Rezensent steigerte das Bedürfnis in ihm nach einem festen ästhetischen Grunde, nötigte seinen selbständigen Geist zur Gewinnung ästhetischer Grundsätze und Gesetze, wo er andere sich mit „Machtsprüchen“ und „konventionellen Stempeln“ behelfen sah. Das Mißlingen seiner dramatischen Arbeit am „Menschenfeind“ und sein tieferes Eindringen in die Antike erregten in ihm immer stärker den Wunsch, seine dunklen Ahnungen von Regel und Kunst in klare Begriffe zu verwandeln. Ein Erzeugnis der Sehnsucht nach der Natur und Geist vereinenden Harmonie der griechischen Schönheitswelt sind die „Götter Griechenlands“. Ein Menschheitsideal dämmert hier dem Dichter auf, dem nachzustreben immer mehr die Aufgabe seines Lebens und seiner Kunst wird; vor seinem Auge steht das Bild einer Menschheit, in der alle sinnlichen und geistigen Kräfte in freiem, schönem Gleichgewichte wirksam sind.

Ein Angriff, den Friedrich Leopold von Stolberg von seinem engen konfessionellen Standpunkte gegen das Gedicht als eine Verherrlichung des Heidentums richtete, gab den Anlaß zu einer Auseinandersetzung, aus der Schillers Welt- und Kunstanschauung geklärt und gefestigt hervorgehen sollte. Aus diesem Streit empfing er den letzten, nachhaltigen Antrieb zu allseitiger Begründung und Ausgestaltung seiner Ansichten vom Wesen und Werte künstlerischen Schaffens. Der gräfliche Kritiker hatte dem Dichter die Freiheit beschränken, die Kunst den Anforderungen außer ihr liegender Zwecke unterordnen wollen. Dieser gewaltsame, kunstfeindliche Anspruch brachte Schiller, der einst selber die Bühne als Dienerin des Staates den pfälzischen Herren von der

Deutschen Gesellschaft empfohlen hatte, zu erneuter Erwägung des Problems. Zunächst unterscheidet er (in einem Briefe an Karoline von Beulwitz vom 10. Dezember 1788) zwischen dem verschiedenen Verhältnisse des Historikers und des Dichters zu ihrem Stoffe, zwischen künstlerischer und historischer Wahrheit. Ein Brief an Körner vom 25. Dezember bestimmt noch genauer das Wesen künstlerischer und wissenschaftlicher Darstellung. Der erlösende Gedanke wird ausgesprochen, daß „jedes Kunstwerk nur sich selbst, d. h. seiner eigenen Schönheitsregel Rechenschaft geben darf und keiner anderen Forderung unterworfen ist“. Darin liegt eine völlige Abkehr von aller äußerlich teleologischen Kunstauffassung, ein Bruch mit allen moralisierenden Tendenzen und Zwecksetzungen im Bereiche künstlerischen Schaffens. Schiller ist nun überzeugt, daß die Kunst durch Befolgung ihrer eigenen Gesetze auch alle übrigen Forderungen mittelbar befriedigen werde, „weil sich jede Schönheit doch endlich in allgemeine Wahrheit auflösen läßt“; daß hingegen derjenige, „der zwischen Schönheit und Moralität, oder was es sonst sei, unstet flattert oder um beide buhlt, leicht es mit jeder verderbe“. Aus diesem Keim haben sich dann die Ideen entfaltet, die in dem Gedicht „Die Künstler“ einen begeisterten poetischen Ausdruck gefunden haben.

Die Weltanschauung der Theosophie ist in diesem Gedichte noch einmal aufrecht erhalten, aber steht nicht mehr unter dem metaphysischen, sondern ganz unter dem ästhetischen Gesichtspunkt. Die „Kunstidee“ wird vom Weltall auf die Menschheit übertragen, der Schwerpunkt vom göttlichen auf den menschlichen Künstler verlegt. Indem Schiller die Bedeutung der Kunst für die Entwicklung der Menschheit zu zeigen versucht, geht er dem Sinn seines eigenen Daseins nach. Die Kunst erweist sich als Vorstufe der Wahrheit, als unentbehrlicher Faktor der ganzen sittlichen und wissenschaftlichen Kultur. Gegen die demütigende Vorstellung aber,

daß die Kunst schließlich nur ein Mittel zu dem Zweck höchster Veredlung bleibe, daß sie nicht Endziel, sondern nur Weg und Werkzeug zu den höchsten Zielen sei, empörte sich das künstlerische Selbstgefühl eines dritten, Wielands: Dieser empfand es als „sehr unhold", der Kunst die Rolle einer bloßen Dienerin zugewiesen zu sehen; ihm erschien sie als die eigentliche Herrin. Schiller leuchtete dies ein, zumal da diese Idee, wie er fand, wenn auch unentwickelt in seinem Gedichte liege und nur der Heraushebung bedürfe. Darum erscheint in der endgültigen Fassung des Gedichtes die Kunst als Anfang und letzte Vollendung menschlicher Bildung, als Vorbereitung und Ziel wahrhaft menschlichen Lebens. Erst dann hat die ganze Kultur ihre höchste Krönung gewonnen, wenn sie in Schönheit sich auflöst, wenn alles Leben durch Schönheit zum Kunstwerk sich adelt.

Die „Künstler" fassen das Beste von Schillers ganzer Jugendarbeit mit glücklichen Formeln zusammen und weisen bedeutungsvoll auf seine zukünftige Arbeit hin. Was er hier aus ureigenstem Erlebnis und innerer Anschauung dogmatisch verkündigt hat, wird erst jetzt zum Problem tief eindringenden Denkens. „Im Bereich des unmittelbaren Erlebens, wo sie entstanden sind", so habe ich in meiner Schillerbiographie (München 1909, II. Bd., S. 165 f.) ausgeführt, „lassen sich jene Fragen nach dem Wesen und dem Kulturwerte der Kunst nicht endgültig und entscheidend beantworten: sie wollen begrifflich durchforscht, kritisch verstanden, im großen Zusammenhang einer geschlossenen Welt- und Lebensanschauung erledigt sein. Darum muß Schiller, was er mit kühner Anschauung erfaßt hat, zergliedern und unterscheiden, um dann zu einer höheren Einheit der Gegensätze, zu einer neuen Harmonie zu gelangen; er muß seinem ahnungsvollen Glauben die unerschütterliche Gewißheit der Erkenntnis geben."

Mit dem Eintritt Schillers in die Sphäre

Kants beginnt die zweite, bedeutendere Epoche in seinem philosophischen Entwickelungsgang. Allmählich ist er mit den drei Kantischen Kritiken und mit der Denk- und Redeweise der kritischen Philosophie vertraut geworden, zuerst mit der „Kritik der Urteilskraft“, die durch ihren „neuen, lichtvollen, geistreichen Inhalt“ auf den von schweren Leiden sich schwach Erholenden im Frühjahr 1791 eine hinreißende Wirkung ausübte. In diesem, dem ästhetischen Teile der kritischen Gedankenwelt liefen naturgemäß alle Interessen des Dichters zusammen. Und so ist es natürlich und bezeichnend, daß die ersten Früchte aus Schillers Beschäftigung mit der Kritik der Urteilskraft Arbeiten rein ästhetischen Inhalts waren. Zunächst suchte der Tragiker Fühlung mit der neuen Ästhetik auf seinem eigenen Gebiete. Während er noch im Sommer 1790 für seine Vorlesung über die Theorie der Tragödie keine theoretischen Bücher, bloß „Reminiszenzen und tragische Muster“ zu Rate gezogen hatte, war er Ende 1791 von dem kritischen Geiste bereits so ergriffen, daß er bei der schriftlichen Ausarbeitung der Ergebnisse jenes Kollegs die rasch gewonnene Ausbeute neuer philosophischer Gedanken nachträglich zu verwerten suchte. Daher zeigen die beiden Abhandlungen „Über den Grund des Vergnügens an tragischen Gegenständen“ und „Über die tragische Kunst“ als Werke des unklaren Übergangs ein Durcheinandergehen verschiedener Gedankenreihen. Ethische und ästhetische Wertungen, Glückseligkeitstheorie und unbedingtes Sittengesetz stehen unausgeglichen nebeneinander. Zuerst fordert Schiller, getreu jener geläuterten Auffassung, die sich ihm während der Entstehung der „Künstler“ gebildet hat, für die Kunst Freiheit von allen moralischen Diensten; ein „freies Vergnügen“, so heißt es im Anklang an Kants „interesseloses Wohlgefallen“, soll die Freude an den künstlerischen Dingen sein; jedes Kunstwerk, das hat Schiller schon längst erkannt und sich damit in Überein-

stimmung mit gewissen von Herder und Goethe aufgestellten, von K. Ph. Moritz in der Schrift „Über die bildende Nachahmung des Schönen" näher ausgeführten Thesen gesetzt, jedes Kunstwerk muß sich selbst genug, ein in sich vollendetes, organisches Ganze sein. Aber in seltsamem Widerspruche dazu setzt Schiller der Kunst die Erweckung jenes „freien Vergnügens", also etwas außerhalb Liegendes, zum Zweck. Er ist aus seiner eigenen heroischen Natur heraus tief ergriffen von Kants streng gesetzlicher Ethik, die sich aufbaut auf der Vernunfttatsache eines unbedingten Sollens, und stellt doch den damit völlig unvereinbaren Satz auf, daß Glückseligkeit überhaupt der Zweck der Natur mit dem Menschen sei, die Kunst also unmittelbar das leiste, was alle Anstalten der Natur nur mittelbar erfüllen. Wir erkennen die Quelle dieser Gedanken: es ist jene Philosophie, die das Universum als göttliches Kunstwerk zu erkennen meint und in jedem echten Künstler einen Nachahmer des Schöpfers sieht; wenn also in dem Weltall alle Teile zu dem einheitlichen Plan Gottes zusammenstimmen, so muß auch jedes vollkommene menschliche Kunstwerk als Abbild des Kosmos nach bestimmten außer ihm liegenden Zwecken angelegt sein. Mit „Vollkommenheit" aber ist „Vergnügen" unmittelbar verknüpft, wir erinnern uns dieser auch vom jungen Schiller gehegten Anschauung, die in der deutschen Ästhetik vor Kant zu der Lehre geführt hat: der Zweck der schönen Künste ist das Vergnügen. Hier nun setzt das Problem der tragischen Lust ein. Wie ist es zu erklären, daß auch die Betrachtung fürchterlicher Gegenstände von Wohlgefallen begleitet sein kann; daß auch die Darstellung erschütternder Leiden dem mitleidenden Zuschauer in aller Pein ein Lustgefühl zu erwecken vermag? Diese Frage nach dem Wesen der sogenannten gemischten Empfindungen, von Mendelssohn und Lessing schon vielfach in gemeinsamer Arbeit erwogen, wird nun auch von Schiller

aufgegriffen, er sucht sie zu beantworten, indem er auf ihre Theorie des tragischen Mitleids Kants Lehre vom Erhabenen anwendet: auch das Erhabene wird als eine aus Lust und Unlust gemischte Empfindung erkannt, und das Tragische, über Kant hinaus, der dieses Problem nicht ernstlich beachtet hat, als ein Erhabenes festgestellt. Denn im Tragischen erlebt der Mensch, leidend oder mitleidend, seine physische Ohnmacht gegenüber einer seiner natürlich-sinnlichen Kräfte spottenden Gewalt, zugleich aber geht ihm in seinem Schmerz eine höhere Lust auf, das Hochgefühl eines über Not und Tod siegreich triumphierenden vernünftig-sittlichen Geistes. Eine „moralische Lustempfindung" also, eine Art sittlicher Selbstgenuß, das wäre das Ziel des tragischen Prozesses, und „das Gefühl der moralischen Zweckmäßigkeit zu einem lebendigen Bewußtsein zu bringen", wäre die Aufgabe des tragischen Dichters. Hingerissen von einer „Lebensphilosophie", deren Freiheitsbotschaft in seiner tapferen Seele ein kräftiges Echo weckt, will Schiller das Ethische in der tragischen Kunst in neuer Weise erfassen, aber noch bleibt seine Erklärung zu eng für die reiche Welt dieser Erscheinungen, noch gelingt es ihm nicht, moralische und ästhetische Wirkung streng auseinanderzuhalten und jedes dieser Gebiete in seiner eigentümlichen Selbständigkeit zu entwickeln. Gerade darauf war seine nächste Gedankenarbeit unter Kantischer Schulung gerichtet.

Diese können wir in ihrem Fortschreiten an den Fragmenten aus den ästhetischen Vorlesungen vom Winter 1792/93 beobachten. Trotz des entschiedenen Bekenntnisses zu Kant im Eingang verschmäht Schiller das Gute nicht, das die Psychologie der deutschen Popularphilosophen oder die Ästhetik der englischen Sensualisten zu bieten hat. Aber nur bei Kant fühlt er sich auf dem Boden einer sicher in das System der Philosophie eingeordneten Wissenschaft. Schon der kurze Abriß, in dem er seinen

Hörern die Hauptergebnisse der „Kritik der Urteilskraft" im Vergleich mit den Lehren von Burke und Moritz vorträgt, zeigt ihn in voller Übereinstimmung mit dem Königsberger. Vielfach regen sich schon Keime von Einsichten und Ansichten, die in Schillers kommender Ästhetik bedeutungsvoll werden sollen. Die Lehre von der schönen Seele klingt schon vor, und das Problem der ästhetischen Erziehung mit seinen Unterfragen nach den Grenzen und nach dem Nutzen ästhetischer Sitten wird bereits berührt. Aber auch ein fruchtbarer Widerspruch gegen die Lehre des Königsberger Meisters setzt hier schon ein: im Gegensatz zu Kant, der das Schöne nur subjektiv erkennbar sein läßt, beginnt Schiller objektive Merkmale des Schönen zu suchen.

Schon am 13. März 1791 hatte Körner dem Freunde auf dessen begeisterte Meldung von der ersten Lektüre des Kantischen Werkes geschrieben: „Kant spricht bloß von der Wirkung der Schönheit auf das Subjekt. Die Verschiedenheit schöner und häßlicher Objekte, die in den Objekten selbst liegt, und auf welcher diese Klassifikation beruht, untersucht er nicht. Daß diese Untersuchung fruchtlos sein würde, behauptet er ohne Beweis, und es fragt sich, ob dieser Stein der Weisen nicht noch zu finden wäre." Die hier gegebene Anregung setzte Schillers ganze geistige Energie in Bewegung: er wollte nicht ruhen, bis er diesen „Stein der Weisen", objektive Merkmale des Schönen, entdeckt hätte. In den „Vorlesungen" gibt er bereits die Definition: „Schönheit ist Freiheit in der Erscheinung", die dann in den Kalliasbriefen näher erläutert und begründet wird und das Fundament von Schillers ganzer Ästhetik bildet.

Der (nie ganz ausgeführte) „Kallias" stimmt in seinen Grundanschauungen mit der „Kritik der Urteilskraft" überein; seine Selbständigkeit aber beruht eben in dem Nachweis, welche Beschaffenheit der Gegenstände als solcher das künst-

lerisch gestimmte Gemüt zu „interesselosem Wohlgefallen“, zu rein ästhetischen Urteilen nötigt. Zunächst lehnt sich Schiller in den allgemeinen Bestimmungen über das Schöne zum Unterschiede vom Angenehmen usw. ganz an Kant an; aber gesonnen, aus dem Wesen und dem Inhalt der Vernunft selbst den ästhetischen Eindruck eines Dinges abzuleiten und hierdurch auch ein objektives Kriterium desselben zu gewinnen, kümmert er sich wenig um die Kantische Abtrennung eines besonderen Vermögens der „Urteilskraft“ von der „Vernunft“, zumal dieser Weg Kants wenig Aussicht auf Erfolg verheißt. Und doch findet Schiller bei Kant selbst die Möglichkeit seines Beweises, indem er sie aus rein Kantischen (in der „Kritik der praktischen Vernunft“ vorliegenden) Prämissen deduziert, wie ich zuerst in meiner Schrift „Die Entwickelung von Schillers Ästhetik“ (Weimar 1894, S. 106 ff.) nachgewiesen habe. Er wendet den Kantischen Sätzen nur gleichsam das Gesicht nach einer anderen Richtung und widerlegt so die Kantische Lehre gleichsam aus ihr selbst. Schillers Ästhetik überträgt die „Freiheit“ aus dem Ethischen ins Ästhetische. Das Kunstwerk soll nicht im moralischen Sinne „frei“ sein, es soll dem Beschauer nur frei scheinen: seine Phantasie legt das in das „Objekt“ hinein, was das Eigentümlichste einer jeden Persönlichkeit ausmacht: Freiheit, Selbstbestimmung. In der ästhetischen Urteilsweise betrachten wir die Erscheinungen nach der Analogie der Freiheit, als freie, ihr eigenes Gesetz lebende und erfüllende Wesen.

Jene Grundbestimmung: „Schönheit ist Freiheit in der Erscheinung“ wird auf mannigfache Weise in den Kalliasbriefen umschrieben. Schönheit, so lautet ein zweiter Ausdruck, ist „Existenz aus bloßer Form“; das Schöne wird erklärt aus „innerer Notwendigkeit der Form“, die „im eigentlichsten Sinne zugleich selbstbestimmend und selbstbestimmt sein“ muß; als Grund der Schönheit wird „Natur

in der Kunstmäßigkeit" bezeichnet, weil da „die reine Zusammenstimmung des inneren Wesens mit der Form" walte, „eine Regel, die von dem Dinge selbst zugleich befolgt und gegeben ist". Alle diese Umschreibungen dienen dazu, das objektive Wesen des Schönen stärker hervorzuheben, das Verhältnis von Schönheit und Sittlichkeit, des Ästhetischen zu den Gebieten des Erkennens und Handelns aufs schärfste zu bestimmen. Im Gegensatz zu seiner Jugendphilosophie, die der Shaftesburyschen Gleichsetzung von Sittlichkeit und Schönheit gehuldigt, schreibt Schiller jetzt: „Ich bin so weit entfernt, die Schönheit von der Sittlichkeit abzuleiten, daß ich sie damit beinahe für unerträglich halte. Sittlichkeit ist Bestimmung durch reine Vernunft; Schönheit als eine Eigenschaft der Erscheinungen ist Bestimmung durch reine Natur. Bestimmung durch Vernunft, an einer Erscheinung wahrgenommen, ist vielmehr Aufhebung der Schönheit; denn die Vernunftbestimmung ist an einem Produkt, das erscheint, wahre Heteronomie." Schon Kant spricht vom Schönen als einem Symbol des Sittlichen. Dieser Ansatz findet bei Schiller erst seine volle Entwickelung. Er entdeckt das allgemeine Formgesetz, in dem alles künstlerische Schauen und Schaffen beschlossen ist. Die äußere Form des künstlerischen Gegenstandes muß dem Beschauer das innere Leben, den seelischen Gehalt, die Idee offenbaren, woraus es entstanden ist. Von hier aus erhellt sich auch die Bedeutung der Technik für die Kunst; durch eine reiche Fülle von Anwendungen und Beispielen erweist Schiller die Fruchtbarkeit seiner Gedanken. Von den Schönheiten der Natur geht er zu den Gegenständen der Kunst und zu den Erscheinungen des Lebens. Ganz besonders lehrreich gestaltet sich die Anwendung auf die Künste. Hier ersteht vor Schillers Blick die Idee des großen Stils im Unterschiede von bloßer Manier. Auch das Schöne im uneigentlichen Sinne, das ästhetische Moment in der gesamten Lebensbetätigung des

Menschengeschlechts, wird erfaßt. Bereits hier entdeckt Schiller den Begriff der „moralischen Schönheit", der sich dann in seiner Ästhetik noch zu hervorragender Bedeutung entwickelt. Auf Freiheit in der Erscheinung beruht auch der „gute Ton", die „Schönheit des Umgangs". Neben der Gesellschaft der schönen Formen wird weiter die Schönheit des Naiven bereits hier erklärt. Und so enthalten diese Briefe alle Keime der späteren Schillerschen Philosophie. Von ihnen aus gewinnen wir leicht den Zugang zu allen seinen späteren ästhetischen Abhandlungen.

Im Briefe vom 23. Februar spricht Schiller die Absicht aus, „an der menschlichen Schönheit die Wahrheit seiner Behauptungen noch anschaulicher zu machen". Aber nicht in einem besonderen Briefe, wie er verheißen, sondern in einer eigenen Abhandlung, der ersten reifen Frucht aus Schillers ästhetischen Studien, wird diese Absicht ausgeführt. Die bisher gewonnenen Einsichten allgemeiner Art werden in dem Aufsatz „Über Anmut und Würde" auf den höchsten Gegenstand der Kunst und des Schönen angewandt, auf den Menschen, der ein sinnlich-vernünftiges Wesen, zugleich Naturgeschöpf und freie Persönlichkeit ist. Diesem Doppelcharakter entspricht die Unterscheidung zwischen (architektonischer) Schönheit des Baues und Schönheit der Bewegung. Schillers tiefe Entdeckung des ästhetischen Formgesetzes verbindet sich mit seinen alten Erkenntnissen vom Zusammenhang der beiden Naturen des Menschen in dem Nachweis, wie seelische Zustände und innere Stimmungen sich im Äußern eines Menschen offenbaren. Daraus ergibt sich: der bloß sinnliche Mensch kann nur architektonisch schön wirken; neben der Schönheit der Gestalt gibt es aber auch eine Schönheit der Seele, die ein Erzeugnis der Person ihres Trägers ist und sich in der Anmut seines Äußern verrät. Unter den Bewegungen des Körpers unterscheidet Schiller die notwendigen und die zufälligen, unter letzteren die un=

willkürlichen und willkürlichen. Anmut liegt aber nur in solchen Bewegungen, die willkürlich sein könnten, aber unwillkürlich erfolgen. Das Fernsein alles Zwanges und jedes Zweckes, Freiheit in der Erscheinung lockt uns auch bei den Ausdrucksbewegungen der „schönen Seele" das ästhetische Gefallen ab. „Schöne Seele" nennt Schiller den Menschen, der seinem Begriffe „moralische Schönheit" entspricht, bei dem also Vernunft und Sinnlichkeit, Pflicht und Neigung so zusammenstimmen, daß die eine ihren Herrscherwillen geltend macht, ohne daß die andere in ihrer Freiheit und Eigenart irgendwie beeinträchtigt erscheint. Diese harmonische Charakterschönheit ist die reifste Frucht der Humanität, das höchste Ziel aller menschlichen Bildung.

An dieser Stelle setzt sich Schiller ausdrücklich mit dem bewunderten Königsberger Meister auseinander. Er ist sich bewußt, gegenüber dem Drako Kant die Rolle Solons zu spielen, und er sieht in seinen Ausführungen einen „Angriff" auf jenen. Zwar im Hauptstück der Sittenlehre, dem Gebot der sittlichen Selbstbestimmung aus reiner Achtung vor dem Gesetz, denkt Schiller ganz Kantisch. Er ist mit dem Philosophen einig bei der Untersuchung der Wahrheit und der Begründung des Sittengesetzes sowie in der Bekämpfung aller selbstsüchtigen und weichlichen Ansprüche des Glückseligkeitstriebes, in der Verwerfung der verkehrt gerichteten Zeitmoral und des schlaffen Zeitcharakters. Aber er hält eine Ergänzung des ethischen Rigorismus nach der Seite des Gefühls für dringend nötig; diese Forderung soll jedoch keine Kapitulation des ethischen Prinzips vor der Ästhetik bedeuten, sie weist vielmehr auf eine Unterscheidung innerhalb der Ästhetik hin, eine Unterscheidung, die auch schon Kant vorgesehen hat, auf die des Erhabenen vom Schönen; sofern es sich um eine Ergänzung zum Ethischen handelt, treten damit die Begriffe des Sittlich-Erhabenen und Sittlich-Schönen auf.

Der zweite Teil des Aufsatzes, über „Würde", behandelt eingehend diese Ergänzung des Sittlich-Schönen durch das Erhabene. Beim Ansturm erschütternder Leiden und Leidenschaften muß der sittlich strenge Wille gegen die nachgiebigen oder versagenden Sinne aufgerufen werden, muß sich die schöne Seele in eine erhabene verwandeln, wenn anders sie sich über die bloße Temperamentstugend des guten Herzens erheben will. So wie der Ausdruck einer schönen Seele die Anmut ist, so ist Würde der Ausdruck der heroisch-erhabenen Gesinnung. Mit der schönen Seele und dem erhabenen Charakter zusammen vollendet sich der Umkreis idealer Menschheit; Anmut und Würde werden uns zu Spiegelungen der vollständigen, harmonischen Menschheit, nach der wir streben sollen. Wiedergefunden hat Schiller diese „Totalität" in den von edler Einfalt und stiller Größe zeugenden Bildwerken der Antike. Nur ein Schritt weiter war es, wenn er an alle Schönheit der Form die Idee der Menschheit als Maßstab anlegte und in der schönen Erscheinung ein Bild desjenigen erblickte, „was außer aller Erscheinung liegt".

Ein neues, reines Verhältnis zwischen Schönheit und Sittlichkeit, Ästhetik und Ethik, Kunst und Moral war jetzt endgültig gefunden: selbständig beide und doch aufs innigste verknüpft durch den gemeinsamen Ursprung aus dem Edelsten im Menschen, seiner Freiheit. Die ideale Forderung schöner Form ist verinnerlicht durch das Gebot schöner Beweggründe; in einer Grundidee, der Idee der Harmonie von Sinnlichkeit und Vernunft, werden hier alle Ideen, die einst in den „Künstlern" zusammengeflossen sind, festverbunden und tief begründet. Wie nach rückwärts weist die Abhandlung auch auf alles Kommende schon hin: alle Motive des Schillerschen Philosophierens, die wir in den Kalliasbriefen bereits aufkeimen sahen, streben von hier aus zu organischer Entfaltung; alle weiteren philosophischen Schriften entwickeln

die hier angelegten Gedanken in unabgebrochenem Zusammenhang.

Zunächst versenkte sich der Tragiker tiefer in die Welt des Erhabenen. Die vier Aufsätze, die aus diesen besonderen Studien hervorgegangen sind, zeigen Schiller weit heimischer in der hierher gehörigen Lehre Kants als die beiden Aufsätze über die Tragödie vom Jahre 1792. Die Abhandlung „Vom Erhabenen" bekennt den engen Anschluß an den Meister durch den bescheidenen Untertitel: „Zur weiteren Ausführung einiger Kantischer Ideen." In Übereinstimmung mit Kant wird das Wesen des Erhabenen in der Erhebung der Person gefunden, auf einen Prozeß zurückgeführt, der im Innern des Menschen unter dem Eindruck einer übermächtigen Erscheinung sich vollzieht. Terminologisch weicht Schiller von Kant ab, indem er für dessen Entgegensetzung des Mathematisch- und Dynamischerhabenen die Begriffe des Theoretisch- und Praktischerhabenen setzt und seine Klassifikation auf das Vorhandensein von zwei Grundtrieben, auf den Erkenntnis- und Selbsterhaltungstrieb, zurückführt. Dem Theoretischerhabenen, der auf bloßer Anschauung beruhenden Größenempfindung und der im Zählen und Messen bestehenden logischen Größenschätzung, dient eine besondere Abhandlung, die „Zerstreuten Betrachtungen über verschiedene ästhetische Gegenstände" (1794). Aber das Hauptgewicht von Schillers Interesse ruht auf dem Praktischerhabenen, weil hier das Erhabene der Kunst, insbesondere der Tragödie heimisch ist. Das Praktischerhabene zerfällt in das Kontemplativ- und das Pathetischerhabene; diesem letzteren gilt der (später gesondert herausgegebene) Hauptabschnitt des Aufsatzes „Vom Erhabenen" mit der Überschrift „Über das Pathetische". Damit betreten wir die eigentliche Heimat des Erhabenen der Gesinnung. Hier geht Schiller selbständig über Kant hinaus, bildet er aufs glücklichste Lessingsche Lehren weiter. Wie der

Hamburger Dramaturg fordert Schiller von dem tragischen Künstler vollwuchtige Darstellung der leidenden Natur, von dem tragischen Helden stärkste Fähigkeit und zarteste Empfindlichkeit für das Leiden. Ganz in Lessings Sinn sind die scharfen Worte gegen den untragisch frostigen Stoizismus der tragédie classique, ist seine helle Bewunderung für die Gestalten der griechischen Kunst. Aber die Mitleidstheorie Lessings genügt Schiller nicht; sie erscheint ihm gefährlich durch die Neigung, die tragische Wirkung völlig „in bloß zärtlichen Rührungen" aufgehen zu lassen, die „Ausleerungen des Tränensacks" zum Wertmesser der tragischen Kunst zu machen. Darum stellt Schiller aus seiner eigenen heroischen Natur heraus und mit Hilfe der Kantischen Theorie des Erhabenen die Forderung an den Tragiker, der Darstellung der leidenden Natur die Darstellung der „moralischen Selbstständigkeit im Leiden" hinzuzufügen. Das Schicksal, das den Menschen zermalmt, muß ihn auch erheben, muß dessen prometheische Kraft, seinen Willen und seine Freiheit, erst recht offenbaren. Beide Momente also, das Sinnliche und das Übersinnliche, das Leiden und die Widerstandskraft, sind im Pathetisch-Erhabenen gefordert und müssen in seiner Darstellung zur Geltung kommen. Welche Mittel die Kunst dabei anzuwenden habe, diese Frage beantwortet Schiller mit seiner Theorie von der Erscheinung der „Würde" in den vom Willen beherrschten, bezwungenen Bewegungen. Zur Veranschaulichung dient ihm die Laokoongruppe in der Beschreibung Winckelmanns.

Hier ergibt sich ein Widerspruch zu Kants streng subjektivistischer Begründung des Erhabenen, wonach nicht eigentlich die Natur, der Gegenstand erhaben wäre, sondern das in uns hervorgerufene Gefühl der Überlegenheit unserer ideellen Bestimmung. Das Objekt gibt nach Kant also nur den äußeren Anstoß, der das Gefühl des Erhabenen auslöst. Auch nach Schiller ist das Erhabene eine Erscheinung, die erst

in unserem Subjekt erzeugt wird, aber es muß doch auch „in den Objekten selbst der Grund enthalten sein, warum gerade nur diese und keine anderen Objekte uns zu diesem Gebrauch Anlaß geben". Das sagt Schiller vom Erhabenen der Erkenntnis, aber auch bei dem der Gesinnung drängt sich die Beziehung der Vernunft zur Gegenständlichkeit ungewollt und unvermeidlich immer wieder hervor, selbst da, wo Schiller die von Kant überlieferte subjektive Auffassung ganz zu vertreten scheint. Immer findet sich im „Dinge", in der „Darstellung" selbst etwas, was uns bestimmt, gerade dieses Ding erhaben zu finden, gerade bei dieser Darstellung das Gefühl des Erhabenen zu erfahren. Wichtig ist auch die schon in den Kalliasbriefen begründete, hier erst ganz vollzogene Unterscheidung zwischen ästhetischer und moralischer Schätzung. Dadurch ist der tragischen Kunst der formale Charakter einer ästhetischen Wirkung gewahrt. Noch schärfer und eingehender wird der Gegensatz zwischen moralischer und ästhetischer Beurteilung erörtert in den (erst 1802 veröffentlichten) Gedanken über den Gebrauch des Gemeinen und Niedrigen in der Kunst. In der Kunst soll die Form allein wirken; nur diese als Ausdruck der Kraft interessiert uns beim ästhetischen Urteil. Von ihrer Tauglichkeit, Form zu gewinnen, von ihrer Fähigkeit, sich darstellen zu lassen, hängt darum auch die ästhetische Verwertbarkeit gemeiner und niedriger Stoffe ab. Die Ästhetik richtet nur den Ausdruck lebendiger Kraft, wie die Kunst es nur mit der Größe der Kraft, nicht mit ihrer Richtung zu tun hat. Deshalb kann die Schaubühne keine Tugendschule sein, eine ethisch-soziale Bestimmung darf ihr nicht von außen her auferlegt werden. Diese von Schiller längst erkannte Wahrheit wird am Schlusse der Abhandlung „Vom Erhabenen" noch einmal aufs klarste ausgesprochen.

Damit sah sich der reife Denker aufs neue vor ein

Problem gestellt, das ihn von früher Jugend an beschäftigt hatte. Wir wissen: in der Schule der Aufklärungsphilosophie war dem jungen Dichter-Philosophen die Ansicht geläufig geworden, daß die Kunst veredelnd auf den sinnlichen Menschen wirke. Nachdem er einmal in der Probeschrift zur Philosophie der Physiologie die Frage nach dem Anteil des Ästhetischen an der menschlichen Kultur berührt hatte, war er nicht müde geworden, der kulturellen und sozialen Bedeutung der Kunst weiter nachzuspüren, bis in den „Künstlern" die Schönheit als Anfang, Ziel und Vollendung aller geistig-sittlichen Kultur verherrlicht ward. In dem damit gegebenen Programm war der Kunst eine doppelte Aufgabe zugewiesen: Erziehung durch die Schönheit und Erziehung zur Schönheit. Begründen und ausgestalten aber konnte Schiller diese Offenbarungen erst jetzt, nachdem er sich mit dem Begriff der Schönheit als Freiheit in der Erscheinung ein Organ geschaffen hatte zur Erfassung nicht nur der natürlichen und künstlerischen Gegenstände, sondern auch des Ästhetischen im sittlichen Leben. Für das Streben und die Erziehung der einzelnen Menschen war in der „schönen Seele" ein ideelles Ziel und eine unendliche Aufgabe gefunden. Was aber für die einzelne Persönlichkeit gilt, hat Bedeutung auch für eine Gesamtheit von Menschen: es muß sich auch anwenden lassen auf das ganze Kulturleben und die zielbewußt fördernde Entwickelung, die Erziehung des Menschengeschlechts. Diese Gedanken legte Schiller auf Grund seiner neuen ästhetischen Überzeugungen zum ersten Male dar in den Briefen an den Prinzen Friedrich Christian von Schleswig-Holstein-Augustenburg.

Ursprünglich zwar wollte Schiller diese freiere Form der Mitteilung benutzen, um die reiche Spende des hochherzigen Fürsten durch Vorlegung seiner „Ideen über die Philosophie des Schönen" zu erwidern. Der Brief vom 9. Februar 1793

berührte das Gebiet der ästhetischen Erziehung noch nicht; mitten aus den Kalliasstücken heraus geschrieben, kündigte er nur grundlegende Erörterungen über das Wesen des Schönen und der Kunst, ein „System der Ästhetik", an. Aber statt mit der „Analytik des Schönen" beschäftigte sich das folgende Schreiben, das erst nach langer Pause, am 13. Juli 1793, gen Norden ging, sofort mit jenem anderen Thema. Die Erörterung des Erziehungsproblems entsprach Schillers eigenem Bedürfnis und den stärksten Interessen seines bildungseifrigen Wohltäters. Die furchtbaren Ereignisse der französischen Revolution forderten neue gründliche Bemühungen um eine Lösung der Erziehungsfrage heraus, die seit Rousseaus „Emile" (1762) alle edleren Geister mächtig bewegte. Dem Dichter der „Künstler", der kurz vor dem Ausbruch des Sturmes den Menschen „an des Jahrhunderts Neige" als den „reifsten Sohn der Zeit, frei durch Vernunft, stark durch Gesetze" gepriesen hatte, brachte die unheilvolle Wendung die herbste Enttäuschung; zugleich aber steigerte die allgemeine Not die Kräfte seiner Willensnatur, seinen Glauben an die Zukunft der Menschheit. So entschloß er sich, anknüpfend an die alle Welt erregenden Tagesereignisse, dem Prinzen seine ästhetischen Betrachtungen im Rahmen einer pädagogischen Idee vorzutragen. Die subjektive Seite des Schönen, der Geschmack und seine Wirkung auf die sittliche und intellektuelle Entwickelung der Menschheit wurden nun der Gegenstand von Schillers Briefen an den Augustenburger. Diese Erörterungen waren nur als Einleitung zu dem später darzulegenden „System der Ästhetik" gedacht. Aber in dieses eigentliche kunsttheoretische Gebiet sind die Briefe nie eingedrungen. Zwar ist nur ein Teil davon in Abschriften erhalten, die übrigen gingen bei dem Brande des Kopenhagener Königsschlosses im Februar 1794 verloren. Aber Schillers Mitteilungen an Körner vom 10. Dezember 1793 lehren, daß im wesentlichen nur „die

reichhaltigsten Ideen aus den Künstlern" hier „philosophisch ausgeführt" worden sind. Im Schreiben vom 3. Februar 1794 an diesen Freund lesen wir: „Es lag mir daran, die schwankenden Begriffe über das Schöne der Form und die Grenzen seines Gebrauchs im Denken und Handeln zu berichtigen, den Grund alter Vorurteile dagegen zu untersuchen und wegzuräumen, und über diesen so oft ventilierten und ebenso einseitig verteidigten als einseitig angefochtenen Gegenstand ins Reine zu kommen. Diesen Zweck habe ich, denke ich, erreicht, und bei der Strenge, mit der ich zu Werke gegangen bin, glaube ich die eigentliche Sphäre des Schönen gegen jeden Anspruch, der künftig dagegen gemacht werden könnte, völlig gesichert zu haben." Von dem Einflusse des Schönen auf den Menschen, dem vertieften Thema der „Künstler", war Schiller auf die Bedeutung der Kunsttheorie für den Schaffenden gekommen, hatte aber über den Begriff des Genies, dessen Bestimmung bei Kant ihn unbefriedigt gelassen, ebensowenig mit sich einig werden können wie über die Frage, wie weit das Genie unabhängig von aller Theorie das „Originalschöne" zu erzeugen vermöchte. Ohne sich auf diese Probleme vorerst näher einzulassen, entwirft Schiller seinen weiteren Plan für die Briefe an den Augustenburger und stellt Methode, Gebiet und Grenzen einer Wissenschaft des Schönen fest. Zur Ausführung dieser Gedanken ist Schiller jedoch nicht mehr gekommen.

Bei den Erörterungen über das Genie waren die Briefe stehen geblieben, mit der Darlegung des Einflusses, den der Geschmack auf die der Menschheit nötige Geselligkeit besitze, brechen die uns erhaltenen ab. Schon im Januar 1794 war der Briefwechsel mit dem Augustenburger ins Stocken geraten. Von Schwaben heimgekehrt, erhielt Schiller am 10. Juni ein Schreiben des Augustenburgers vom 4. April, das ihn zur Wiederaufnahme seiner Mit-

teilungen ermahnte. Daraufhin versprach Schiller, die durch den Kopenhagener Brand vernichteten Briefe aus Abschriften wieder herzustellen. Doch die Erfüllung des Versprechens, die sich zunächst hinauszog, wurde später durch neue Pläne überflüssig gemacht. Schiller, durch erneute Kantstudien und den bereichernden Verkehr mit Goethe, Humboldt und Fichte zur Nachprüfung und Durchbildung seiner Gedanken veranlaßt, fühlte sich bald über das, was er dem fürstlichen Freunde vorgelegt hatte, erhaben. Was durch die Berührung mit dem einen entstanden war, sollte mit vertieftem Gehalt und in verbesserter Gestalt als frohe Botschaft für alle Empfänglichen in die Welt hinausgehen. Im September 1794 wurde eine gründliche Umarbeitung der Briefe begonnen. Die fertigen Teile erschienen in den „Horen", der neuen Zeitschrift, die nach sorgfältiger Vorbereitung mit dem Beginn des Jahres 1795 an die Öffentlichkeit trat. Gleich im ersten und zweiten Stück wurde mit dem Abdruck des umgestalteten Werkes begonnen, im sechsten erschien dann der vorläufige Schluß. Weitere Briefe in einem besonderen Buche sollten später die noch nicht abgeschlossene Gedankenreihe ergänzen. Allein auch dieser Plan wurde nicht ausgeführt, und so blieb die unter dem Titel: „Über die ästhetische Erziehung des Menschen" erschienene Abhandlung Bruchstück gleich den ursprünglichen Briefen. Die Umarbeitung umfaßt zwar nicht den ganzen Ideengehalt der ersten Fassung, zeigt dafür aber eine mächtige Vertiefung vieler dort nur angedeuteter Punkte.

Die ursprünglichen Briefe an den Augustenburger verhalten sich zu der endgültigen Fassung wie eine reiche, breit angelegte Skizze zum abgerundeten Kunstwerk. Alles Zufällige und Nebensächliche abstoßend, tritt der Gedanke der ästhetischen Erziehung beherrschend und organisierend in den Mittelpunkt der Betrachtungen. Die Betrachtung

über künstlerische Kultur soll nicht mehr, wie zuerst geplant, einer Analytik des Schönen zur Einleitung vorangeschickt werden, sondern die kulturelle Bedeutung des Ästhetischen ist Selbstzweck und Endziel der Darstellung geworden. Wie die Originalbriefe, so gehen auch die neuen von der französischen Revolution aus. Aus den beiden Briefen vom 13. Juli und 11. November 1793 sind neun Briefe geworden, von denen der dritte, vierte und sechste, die beiden ersten Abschnitte des siebenten und besonders der Schluß des neunten, die Zeichnung des Künstlers, die Schiller selbst Goethes Porträt genannt hat, völlig neu sind. Von den weiteren gehen nur der zehnte, sechzehnte Brief, der dreiundzwanzigste bis zum siebenundzwanzigsten Brief auf die ursprüngliche Fassung zurück, meist in sehr freier Benützung ihres Inhalts. Zutaten, Striche und Verschiebungen finden sich überall auch da, wo die zweite Fassung sich enger an die frühere anschließt; dabei tritt die Erörterung der Grundbegriffe, die in den Originalbriefen verzögert worden ist, eigentümlich zentral in die Mitte. Schiller ist nicht nur oft bestimmter und entschiedener in der Begriffsbestimmung, er greift auch zu neuer Terminologie. Er spricht von „Zustand“ und „Person“ und von dem ihnen entsprechenden „Stofftrieb“ und „Formtrieb“, die im „Spieltrieb“ sich aufheben; er gewinnt dadurch für die vorhergehenden Aufstellungen sowohl wie für die geforderten Gedanken der ästhetischen Erziehung die notwendige Grundlage.

An dieser Stelle setzt ein neuer Einfluß auf das Schillersche Denken ein: Fichte leistet dem Dichter-Philosophen wichtige Dienste bei der Zubereitung der begrifflichen Hilfsmittel, die er für die Durchbildung und Darstellung seiner Gedanken bedarf. Die Stellen, an denen Fichte zitiert wird, lehren uns die Art und Bedeutung dieses Einflusses kennen. Im vierten Briefe „Über die ästhetische Erziehung“ bezieht sich Schiller auf Fichtes „Vorlesungen über die Be-

stimmung des Gelehrten", im dreizehnten auf die „Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre"; dort übernimmt er den von Kant begründeten, von Fichte aber neu formulierten Gedanken von der unveränderlichen Einheit des reinen idealischen Menschen im individuellen und die Idee, der Mensch solle als sein eigner Zweck stets mit sich einig sein; hier verhilft ihm Fichtes Lehre vom moralischen Trieb und seine Darstellung der steten Wechselwirkung zwischen Ich und Nicht-Ich zu der scharfen Scheidung von „Person" und „Zustand", von „Form-" und „Stofftrieb", die sich im „Spieltrieb" zur Einheit verschmelzen. Jetzt erst gewinnen Gedanken und Anschauungen, die in den ursprünglichen Briefen noch unentwickelt liegen, ihre logische Begründung und sichere Formulierung, jetzt erst entfalten sie sich in ihrer ganzen Kraft und Fruchtbarkeit. Mit den beiden Grundtrieben oder Lebensrichtungen erhalten wir die neue, philosophische Bestimmung des früher schon angedeuteten Bildungs- und Kulturideals. Die Aufgabe der Kultur ist, jedem der beiden Triebe seine Grenzen zu wahren und seine Rechte zu sichern: die Sinnlichkeit gegen die Eingriffe der Freiheit, die Persönlichkeit gegen die Macht der Empfindungen zu schützen, jenes durch Ausbildung der Gefühle, dies durch Ausbildung des Vernunftsvermögens. Das in der „Totalität des Charakters" längst gewiesene Ideal erhält von hier aus eine neue, vollkommene Definition: es vereinigt in sich die reichste und reinste Empfänglichkeit mit der höchsten und freiesten Selbsttätigkeit, Fülle und Frische der Empfindung mit feinster Geistesbildung. Mit dieser Bildungsidee, die aus der Idee des vollendeten Menschen gewonnen ist, ist die Idee der Schönheit unmittelbar gegeben. Nennen wir den Gegenstand des Formtriebes „Gestalt", den des Sachtriebes „Leben", so wird der Gegenstand des jene verbindenden Spieltriebes „lebende Gestalt": das aber ist die ideale Schönheit, jene aus den Kalliasbriefen bekannte

„Freiheit in der Erscheinung“. Das Idealschöne aber spaltet sich in der Erfahrung in zwei Arten, in eine schmelzende und eine energische Schönheit mit auflösender oder anspannender Wirkung. Von diesem wohl zubereiteten Boden aus soll die doppelte Wirkungsart des Schönen in der Wirklichkeit genauer geprüft werden. Aber nur die „schmelzende“ Schönheit, nicht die „energische“ liegt den Betrachtungen der Briefe 17—27 zugrunde. Als Gewinn der bisher entwickelten, grundlegenden Gedanken ergibt sich die bedeutungsvolle Lehre vom ästhetischen Zustand und von der Bedeutung des Künstlerischen für die menschheitliche oder, wie wir heute sagen würden, persönliche Bildung. An dieser Stelle, wo Schiller die Beziehungen des Ästhetischen zu den übrigen Kulturgebieten wie zur Gesamtkultur nachzuweisen bemüht ist, betont er noch einmal und entschiedener als je den selbständigen Charakter der Kunst, gibt er die entscheidende Belehrung über das ästhetische Formgesetz. In der Lehre vom ästhetischen Schein findet diese Gedankenreihe ihren krönenden Abschluß. In diesem Begriff faßt Schiller alle Beziehungen zusammen, die sich ihm beim vollen Überblick über Kunst und Leben ergeben. Das Reich des Ästhetischen erhält damit eine letzte, neue Begrenzung und Begründung. Nun erst wird die Frage nach der sozialen und politischen Funktion des Schönen, wovon die „Briefe“ ausgegangen sind, endgültig erwogen und entschieden.

Nicht der ganze Stoff der ursprünglichen Schreiben an den Augustenburger ist, wie bereits gesagt, in die neugeschaffenen Briefe übergegangen. Während Schiller im Herbste 1794 mit der Umarbeitung beschäftigt war, drängte sich ein Teil der Ideen, denen erst das vollendete Ganze einen Halt geben sollte, in der Rezension über Matthissons Gedichte hervor. Der Ästhetiker sieht sich hier vor die Aufgabe gestellt, für eine Gattung der Land-

schaftsdichtung in seinem „System“ Platz zu finden. Die allgemeinen Grundsätze, die hier auf einen bestimmten Fall allzu unmittelbar angewandt werden, sind aus früheren Auseinandersetzungen bekannt. Wie in der Besprechung der Bürgerschen Gedichte, ist auch hier der behandelte Gegenstand nur ein Anlaß für Schiller, um seine eigenen Ansichten — diesmal in der Form des Lobes — zu entwickeln. So wenig Matthissons Erzeugnisse des gespendeten Lobes wert sind, so richtig und feinsinnig sind doch viele der entwickelten Ansichten. Vor allem die Auffassung der Natur als eines Beseelten und die Erklärung des echten Landschaftsgedichtes als einer symbolischen Darstellung des uns verwandt anmutenden Naturpsychischen zeugen von einem Natursinn, der die geistige Natur des Menschen mit dem anscheinend lediglich Stofflichen der wirklichen Natur zu verbinden, ihr Gemeinsames herauszufühlen weiß. Diese Betrachtungen über das Verhältnis des Menschen zur Natur weisen schon auf das Thema der Abhandlung über naive und sentimentalische Poesie. Vier andere Aufsätze aber, die als Ausarbeitungen jener nicht aufgenommenen Teile zu betrachten sind, dienen nur dem Problem des Einflusses der Schönheit auf die Erziehung. Drei davon suchen durch eine schärfere Bestimmung der ästhetischen Kulturwerte einer verwirrenden Auffassung und Anwendung der ästhetischen Pädagogik entgegenzuarbeiten. „Von den notwendigen Grenzen des Schönen, besonders im Vortrag philosophischer Wahrheiten“ (1795) handelt der eine, der mit dem andern: „Über die Gefahr ästhetischer Sitten“ (1795) später vereinigt worden ist unter dem Titel: „Über die notwendigen Grenzen beim Gebrauch schöner Formen“. Die dritte, kleinere Abhandlung „Über den moralischen Nutzen ästhetischer Sitten“ (1796) ist eine wenig veränderte Umschrift des Briefes an den Augustenburger vom 3. Dezember 1793.

Der erste Aufsatz mit seiner Unterscheidung wissenschaftlicher, populärer und schöner Darstellungsweise dient der weiteren Klärung und zugleich — gegenüber einem Angriff Fichtes — der Verteidigung des eigenen Gebrauchs künstlerischer Formen im Vortrage philosophischer Wahrheiten; von der Gefahr und dem Nutzen schöner Formen zum Zwecke der Erkenntnis ist hier die Rede. Der zweite und dritte dagegen erörtern Gefahr und Nutzen des ästhetischen Gefühls im Gebiete des Lebens, für das sittliche Wollen und Handeln; hier werden die Gedanken, die in den „Briefen" theoretisch schon festgestellt sind, näher ausgeführt und durch Beispiele belegt. Überall ist Schiller bemüht, die Grenzlinien genauer zu bestimmen, innerhalb derer das Ästhetische gefährlich oder nützlich zu sein vermag.

Ein wesentlich neues Moment ist in diesen drei Aufsätzen nicht zu finden: die Gedanken und Ausführungen ruhen ganz auf den früher bestimmten Grundbegriffen und den Ergebnissen der vorhergehenden Untersuchungen. Neu ist allenfalls die Anwendung, aber auch diese nur eine Konsequenz der in der Theorie gelegenen Forderungen. Und auch der vierte Aufsatz „Über das Erhabene", der zuerst im Jahre 1801 veröffentlicht worden ist, bringt in bezug auf die Erklärung und Einordnung des Gegenstandes selbst nichts Neues: genau wie früher wird das Erhabene als subjektiv erklärt, aber mit den neuen Benennungen: „Beziehung auf unsere Fassungskraft" und „Beziehung auf unsere Lebenskraft". Das eigentlich Weiterführende der Abhandlung liegt in der Beziehung des Erhabenen auf die ästhetische Erziehung; in der Feststellung des Einflusses, den das Erhabene, das auf dem Widerstreit beruhe, neben dem Schönen, dessen Begriff in der Harmonie von Sinnlichkeit und Vernunft liege, für die „Menschheit" habe. Indem der Aufsatz die Darlegungen über die „schmelzende" Schönheit in denen über die „ener-

gische" fortsetzt, ergänzt er das große Gedankenwerk über die ästhetische Kultur. Wie Schiller uns hier das tiefe Weh des Lebens zeigt, so deutet er uns auch die aller Lebensnot siegreich überlegene Kraft, den Dämon, der ihn selbst mit eherner Hand durch alle Schrecknisse zu sicherer Höhe geführt hat. Echt Kantisch und seiner eigenen Lebenserfahrung entnommen ist das Bekenntnis, daß im Gegensatze zu der „ganzen Natur" der Mensch „das Wesen ist, welches will". Auch hier spricht Schiller von einer Willenskraft als solcher ohne Rücksicht auf jeden moralischen Inhalt. Diesen unsern „Willen", unsern „Geschlechtscharakter" zu behaupten, soll uns die ästhetische Kultur fähig machen, indem sie in uns die „Möglichkeit" großzieht, die physische Gewalt idealistisch zu bekämpfen, d. h. das, was wir der Tat nach erleiden müssen, dem Begriff nach aufzuheben und uns jener Gewalt freiwillig zu unterwerfen. Auch hier findet sich wie in „Anmut und Würde" der Gedanke, daß der schöne Charakter sich im Unglück erproben muß oder vielmehr hier erst die schöne Seele zum erhabenen Charakter wird. Durch das Hinzutreten des Erhabenen zum Schönen wird das Werk der ästhetischen Erziehung vollendet. Beide „Genien" sind uns zu Führern durchs Leben gegeben. Das Schöne macht uns die Fesseln der Notwendigkeit leicht, das Erhabene trägt uns empor über die schreckensvollen Tiefen, wo unsere Sinne zagen, wo sie vor den Übermächten sich in den Staub werfen wollen. Von Schillers weltüberwindendem Heldentum zeugt die Forderung, „sich in die heilige Freiheit der Geister zu flüchten" in dem Augenblick, „wo das Schicksal alle Außenwerke ersteigt, auf die der Mensch seine Sicherheit gründet". Das Pathetische, die tragische Kunst, wird hier in den Dienst der energischen Schönheit gestellt; zu diesem Dienste taugt aber nur eine ernste, keine schönmachende und vertuschende Kunst. „Totalität", die harmonische Verbindung von Sinn-

lichkeit und Vernunft, bleibt nach wie vor das höchste, nie ganz erreichbare Ideal der Humanität, und in den Preis dieses Ideals klingt auch diese letztveröffentlichte philosophische Abhandlung Schillers aus; aber sie läßt auch keinen Zweifel darüber, daß ihr Verfasser der moralischen Kraft, der strengen Ethik einen unersetzlichen Wert im sozialen Leben beimißt.

Hiermit ist der Kreis der ästhetischen Kultur geschlossen. Aber im Gedankengebäude Schillers fehlt noch ein wichtiger Teil, mit dessen Erledigung sich seine Rückkehr zur Dichtung vollzieht. Um ganz Künstler sein zu können, hatte sich der Poet ja allen theoretischen Mühen unterworfen; die Deutung der künstlerischen Erscheinungen, das bewußte Erfassen seines eigenen Dichtertums und seiner eigenen Stellung zur Welt war das Ziel seines Erkenntnisstrebens, nicht das bloße wissenschaftliche Begreifen und Begründen der Kunst als eines notwendigen Gliedes im Ganzen des menschlichen Lebens. Ein Akt ernster Selbstprüfung mußte diesen langwierigen Prozeß der Selbstvollendung beschließen; dies lag in der ganzen Richtung von Schillers Streben. Von verschiedenen Seiten her wurde er zu dieser abschließenden Arbeit gedrängt. „Schon vor dem Beginn seiner philosophischen Studien", so habe ich im zweiten Bande meiner Schillerbiographie (S. 221) ausgeführt, „hatte Schiller den Gegensatz zwischen der antik-hellenischen und der modernen Dichtkunst lebhaft empfunden. Je tiefer er aber eingedrungen war in diese schönheitatmende Welt, desto mehr war seine Bewunderung für diese einzigartige Menschheit gewachsen, zugleich aber auch das schmerzliche Gefühl, wie sehr ihm selbst die an den Griechen gepriesenen Eigenschaften mangelten. Da erschloß ihm die beginnende Freundschaft mit Goethe die volle begreifende Anschauung eines den Griechen verwandten Genius." Vor der Annäherung an diesen hatte sich Schiller über den Begriff des

Genies noch in peinlicher Unsicherheit befunden, wie der Brief an Körner vom 3. Februar 1794 lehrt. Die erste Begegnung mit Goethe aber wirkte auf Schiller wie eine Offenbarung; dadurch kam seine „ganze Ideenmasse" in Bewegung. Hier sah er den zur Persönlichkeit gewordenen „Spieltrieb" vor sich, jene schöpferische Kraft, in deren Wirksamkeit Schiller die Grundbedingung zu harmonischer Vollendung von Kunst und Leben erblickte. Als erste Frucht ihrer vertraulichen Berührung widmete er dem Freunde eine die dunkelsten Tiefen des Goetheschen Geistes durchleuchtende Charakteristik, erkannte aber im Spiegel dieser genialen Geistesart auch sich selbst und seine eigene Aufgabe. Zunächst freilich ward er sich vor diesem Bilde des eigenen Mangels nur tiefer bewußt. „Aber er sah auch, daß jener Gegensatz zwischen antik und modern nicht an Ort und Zeit gebunden und deshalb in rein historischer Weise nicht zu erklären sei: der tiefste Grund der Verschiedenheit mußte ein typischer sein und in den schaffenden Persönlichkeiten selbst gesucht werden. Dies forderte eine gründliche Auseinandersetzung. Schiller mußte sich selbst in seiner Kraft und in seinen Grenzen kennen lernen und das Recht seiner Eigenart gegenüber jenen bewunderten Erscheinungen begreifen und begründen." Dies geschah (1795/6) in der großen Abhandlung „Über naive und sentimentalische Dichtung", wo Schiller auf dem Grunde seiner allgemeinen Theorie des Ästhetischen die Theorie der Dichtung aufbaut und innerhalb der allgemeinen Aufgabe des Dichterischen die beiden Grundrichtungen in ihrem Gegensatze zeichnet und bestimmt.

Diese Arbeit ist ungezwungen aus Schillers früheren Erkenntnissen herausgewachsen. Schon im Kalliasbriefe vom 23. Februar 1793 ist das Thema des einleitenden und grundlegenden Abschnittes „Über das Naive" gestreift. „Warum ist das Naive schön?" so wird dort gefragt, und

die Antwort im Sinne Kants also gegeben: „Weil die Natur darin über Künstelei und Verstellung ihre Rechte behauptet.“ Durch die Entdeckung der „schönen Seele“ ist Schiller dann tiefer in das Phänomen eingedrungen, vom Naiven der Überraschung zum Naiven der Gesinnung gekommen. Unzufrieden mit den Erklärungen des Naiven, die er in den Theorien fand, kündigte Schiller im Oktober 1793 seinem Freunde Körner die Absicht an, einen „kleinen Traktat“ über den Gegenstand zu schreiben. Gewisse gemütliche Eindrücke, die ihm der Besuch der Heimat durch den Gegensatz idyllisch einfacher Verhältnisse zu raffiniertester Kultur bot, scheinen ihm weitere Einsichten gebracht zu haben. Da mag ihm klar geworden sein, „daß der Begriff des Naiven sich vom Menschen auf die ganze Natur, die leblose wie die belebte, übertragen läßt; da erschloß sich ihm aber auch als Grund solcher Naturbeseelung das dem naiven entsprechende sentimentalische Interesse, jener wohltätige Reiz, den alle unberührte und ungebrochene Natur im Kontraste zu den Verkümmerungen und Verkünstelungen des Kulturlebens für das Gemüt besitzt“. (Berger, Schiller, II, 222 f.) Daß gerade während des Besuches in Schwaben Betrachtungen über das Verhältnis des Menschen zur Natur Schillers Denken beschäftigten, zeigen zwei Aufsätze, die aus heimatlichen Anregungen hervorgegangen sind: die schon erwähnte Besprechung von Matthissons Gedichten und die Rezension über den Taschenkalender auf das Jahr 1795 für Natur- und Gartenfreunde, sein „Glaubensbekenntnis über die deutschen Parks“, das aus ästhetischen, in den Kalliasbriefen entwickelten Gründen sowohl den französischen wie den englischen Gartengeschmack verwirft. Beide Besprechungen sind im September 1794 geschrieben, um dieselbe Zeit, als Schiller seinen längst beabsichtigten Versuch über das Naive endlich begann. Aber erst ein Jahr später wurde

das Manuskript druckfertig, nicht als selbständiges Ganze, wie ursprünglich geplant, sondern als natürliche Grundlage der Gesamtschrift über das Problem der Dichtung und des Künstlers.

Von dieser Grundlage aus, der Erörterung des Naiven, gelangt Schiller zu seiner Antithese, die man mit Recht als eine der genialsten und folgenreichsten Entdeckungen des Dichter-Philosophen gepriesen hat. Den Kantischen Begriff des Naiven erweiternd, macht er ihn, mit ethischem Gehalt erfüllt, als „Naives der Gesinnung" zur Grundlage seiner Theorie des Genies. Wiederum denkt er dabei an Goethe, den Person gewordenen „Spieltrieb", in dem Gefühl und Gesetz, Empfindung und Gedanken eins geworden sind. Diese geniale Naivität erkennt Schiller jetzt, im Hinblick auf das Homerische Epos, als das tiefste Wesen des Griechentums. Daraus erklärt er die Stellung des Griechen zu der ihn umgebenden Natur, und damit enthüllt sich ihm der so lange schon empfundene Gegensatz zwischen Altertum und Neuzeit als ein Unterschied des Naturempfindens. Der sentimentalische Mensch sucht die Natur, weil er selbst nicht mehr Natur ist. Diese Sehnsucht nach der Natur erkennt Schiller als das Eigentümliche der ganzen auf die Griechen folgenden Kulturperiode, besonders seiner eigenen Zeit.

Aus diesem Gegensatz des Naturempfindens gewinnt Schiller unmittelbar seine Einteilung der Poesie und die Grundlage seiner weiteren Betrachtungen. Die allgemeine Aufgabe der Dichtung ist, „der Menschheit ihren möglichst vollständigen Ausdruck zu geben". Wirklichkeit darzustellen ist eine allen Dichtern gemeinsame Pflicht. Denn sie sind „überall Bewahrer der Natur", jener Natur im Sinne der ästhetischen Briefe, aus der uns die Idee der vollendeten Menschheit entgegenstrahlt. Eine grundsätzliche Verschiedenheit aber liegt in der Art, wie der einzelne Dichter sich

fühlt in der Wirklichkeit, die ihn umgibt, und wie er sie demnach in seiner Darstellung zur Anschauung bringt. Diese Empfindungs- und Anschauungsweise aber ist nichts Willkürliches, sondern sie wird notwendig bestimmt durch die Zeit, die geschichtliche Lage und den allgemeinen Entwickelungszustand, in die der Dichter hineingeboren ist. So wird der echte Ausdruck persönlicher Lebensstimmung und dichterischen Weltgefühls zum untrüglichen Ausdruck des Lebensgefühls der Menschheit, denn der Dichter weiß zu sagen, was alle erfahren und erleiden. Darum spiegelt sich in seiner Darstellung entweder die natürliche ungebrochene Harmonie oder die Einheit als das ersehnte Strebensziel.

Aus diesem Gegensatz der Empfindungsweisen, der die ganze Geschichte der Poesie beherrscht, ergeben sich die wesentlichen Eigentümlichkeiten der entgegengesetzten Dichter-Charaktere; er lehrt uns die Dichtung als eine der notwendigen Erscheinungsformen der menschlichen Kultur begreifen. Naiv und sentimentalisch verhalten sich im wesentlichen wie antik und modern. Aber diese Verhältnisformel soll nicht in starr dogmatischer Weise angewandt werden. Schiller entdeckt sentimentalische Spuren schon im Altertum und weiß ihr Vorkommen psychologisch zu erklären; er erkennt unter den neueren auch solche, die dem naiven Typus möglichst nahe kommen. Shakespeare und Goethe werden zu diesen von der Natur begnadeten Persönlichkeiten gerechnet; der Schöpfer des Werther, Tasso, Wilhelm Meister, Faust erscheint auf einer neuen, einzigartigen Stufe, weil er sentimentalisch Stoffe in vollendet naiver Weise behandelt hat.

Goethe wurde damit auf die höchste Stufe gestellt; Schiller aber durfte nur hoffen, auf seinem Wege der künstlerischen Vollendung des aufrichtig Bewunderten immer näher zu kommen, wenn er dem Sentimentalischen seines

Wesens die Vorzüge des naiven Dichters zu verschmelzen strebte. Der Bann einseitiger Bewunderung der Antike war durch die Erkenntnis der Gleichwertigkeit beider Arten von ihm genommen. Ohne nach der einen oder anderen Seite ungerecht zu werden, konnte er nun die Bedeutung der alten und der modernen Poesie abmessen. „Dem Begriff nach", so entnehmen wir dem Briefe an W. v. Humboldt vom 25. Dezember 1795, „ist die sentimentalische Dichtkunst freilich der Gipfel, und die naive kann mit ihr nicht verglichen werden, aber sie kann ihren Begriff nie erfüllen, und erfüllte sie ihn, so wäre sie idealisch, d. h. sie würde aufhören eine poetische Art zu sein. Der Wirklichkeit nach ist es aber ebenso gewiß, daß die sentimentalische Poesie, qua Poesie, die naive nicht erreicht". Jede Art entspricht einem bestimmten Kulturzustand. Demnach mußte Schiller für die moderne Zeit seine eigene Art als die charakteristische und tiefer berechtigte ansehen, indem er sich als den Dichter derjenigen Menschheit begriff, die ihre Vollendung sucht. Wie aufatmend in erneutem Selbstgefühl schreibt er an Humboldt unterm 26. Oktober 1795: „Es ist etwas in allen modernen Dichtern, was sie, als modern, miteinander gemein haben, was ganz und gar nicht griechische Art ist und wodurch sie große Dinge ausrichten." An Geist seien die Neuern allen Griechen überlegen. „Und nun fragt sich, sollte der moderne Dichter nicht recht haben, auf seinem, ihm ausschließend eigenen Gebiet sich einheimisch und vollkommen zu machen, als in einem fremden, wo ihm die Welt, seine Sprache und seine Kultur selbst ewig widersteht, sich von den Griechen übertreffen lassen? Sollten, mit einem Wort, neuere Dichter nicht besser tun, das Ideal als die Wirklichkeit zu bearbeiten?"

So kommt es, daß Schiller auf seinem Gange durch die Weltgeschichte der Dichtung vor allem die sentimentalischen Erscheinungen kritisch ins Auge faßt. Indem er diese Gebilde

prüft, gibt er eine Psychologie der modernen Empfindungsweise, des Wesens seiner Zeit, ihrer Stellung zur Antike und ihrer Sehnsucht nach Natur. In einer überraschenden Fülle von Anwendungen erweist sich die Fruchtbarkeit der Schillerschen Entdeckung. Als die verschiedenen Arten der sentimentalischen Poesie ergeben sich die satirische, elegische und idyllische Dichtung; sie gehen aus der Grundstimmung des Dichters und der Art hervor, wie er von dem Gegensatze zwischen Ideal und Wirklichkeit berührt wird. Das Ideal der Idylle bedeutet das höchste, wenn auch schwierigste Problem der sentimentalischen Dichtung. Denn in ihr sind alle Gegensätze aufgehoben, sie ist Darstellung der glücklichen Erfüllung heroischer Sehnsucht.

Was Schiller in seiner Abhandlung als „Aufgabe" der Idylle beschreibt und als „Vermählung des Herkules mit der Hebe" auszuführen gedachte, aber nicht auszuführen vermochte, ist nur eine Idee, eine höchste dichterische Norm, entsprechend dem Kulturideal menschlicher Entwicklung, wie es in „Anmut und Würde" und in den Briefen „Über ästhetische Erziehung" aufgestellt worden ist. Der Begriff dieser Idylle ist der verwirklichte ästhetische Zustand, das Reich der schönen Seelen. Die Entwicklung dieser Idee gibt Schiller die Gelegenheit, sich endgültig mit Rousseau, dem großen Führer seiner Jugend, auseinanderzusetzen. Der Schillersche Idealismus setzt sich in entschiedenen Gegensatz zu der Rousseauschen Sentimentalität und der tatenlosen Gefühlsseligkeit seines Jahrhunderts: nicht von einer Rückkehr in ein goldenes Zeitalter primitiver Roheit, sondern von kräftiger Weiterentwickelung ist ein künftiges Paradies der Geistesreife und Freiheit zu erwarten, eine zweite „Natur", in der aller Gewinn der Kultur miteingeschlossen ist. Aus der ganzen Auseinandersetzung wird klar, daß Schillers Begriff des Sentimentalischen mit Empfindsamkeit oder gar Weinerlichkeit ganz und gar nichts zu tun hat.

In den gleichen Zusammenhang gehört die Unterscheidung der wirklichen und der wahren Natur und die Schilderung der jeder der beiden Dichtungsarten drohenden Gefahren und Auswüchse. Der naive Dichter wird durch Mangel an persönlicher Selbstzucht und durch allzu genügsame Hingabe an den Stoff platt-, geist- und gehaltlos, der sentimentalische durch Überwiegen des Subjektiven überspannt und schwärmerisch, sein Gebilde gestaltlos. Beide Entartungsformen, der triviale Naturalismus sowohl wie die spielerische Phantastik, treten immer wieder auf, wenn Selbstkritik nicht vor jenen Verirrungen warnt, wenn ein falscher Geschmack ihnen noch Vorschub leistet. Darum ist Schillers Kritik vor allem darauf gerichtet, das Bewußtsein der künstlerisch Schaffenden sowohl wie der ästhetisch Genießenden ganz von der großen Bedeutung der Poesie für Leben und Kultur zu erfüllen, die weit verbreiteten Irrtümer über Zweck und Aufgabe der Dichtung zu berichtigen. Durch die volle Würdigung ästhetisch-literarischer Kultur wird die von Schiller seit seiner frühesten Jugend immer wieder aufgeworfene Frage nach den sozialen Funktionen der Kunst endgültig entschieden.

Wie die Abhandlung ausgegangen ist von einem allgemeinen seelischen Vorgang — dem Reiz, den das Naive für den Kulturmenschen besitzt, — so schließt sie ab mit einer allgemeinen psychologischen Erörterung: der den Begriffen naiv und sentimentalisch zugrunde liegende Bewußtseinsinhalt wird vom Poetischen auf menschliche Charaktere überhaupt übertragen. So gewinnt Schiller den für alle Erscheinungsformen des menschlichen Geistes bedeutsamen, aller Kultur zugrunde liegenden Gegensatz zwischen Realismus und Idealismus. Indem er die beiden Grundtypen des Menschendaseins nach der theoretischen wie nach der praktischen Seite, in ihren Grenzen wie in ihren Vorzügen begreift, indem er ihre Notwendigkeit würdigt und ihre Entartungen klarlegt, vollendet Schiller das Werk seiner

Selbstklärung und die Reife seines Weltverständnisses. Von der Antithese kommt er auch hier zur Versöhnung des Gegensatzes: wie das Ideal der Poesie, so fordert auch das Ideal vollkommner Menschheit harmonischen Ausgleich der Spannungen; wie die naive und sentimentalische Dichtung in wechselseitiger Durchdringung erst den vollen Begriff der Poesie ergeben, so gewähren Realismus und Idealismus vereinigt erst die völlige Anschauung des Menschen. Beide Geistesrichtungen müssen sich zur Erfüllung der menschheitlichen Aufgabe verbinden. Es ist das Ziel, dem Schiller als Dichter und Denker und Mensch nachgelebt hat. Dort strebt er, den sentimentalischen Charakter seiner dichterischen Begabung der Natur, dem Objekte anzunähern, hier ist er bemüht, den idealistischen Flug seiner Gedanken vom Grenzenlosen zur Erfahrung herabzusenken. Sein Leben und seine Werke sind die Zeugnisse eines hohen Strebens nach vollem Menschen- und Künstlertum, nach dem harmonischen Ausgleich mit dem von ihm erkannten und anerkannten Gegensatze. Lebendige Wirklichkeit aber ward dieser erstrebte Einklang von Natur und Geist, von Realismus und Idealismus, von Objekt und Subjekt im Bunde Schillers mit Goethe.

Mit der Schrift, die den letzten Grund zu diesem Bunde legte, mit der Abhandlung über naive und sentimentalische Dichtung, schloß Schillers eigentliche philosophische Tätigkeit ab. Nun blieb das letzte Jahrzehnt, das ihm noch vergönnt war, ganz seinem ursprünglichen und eigensten Beruf, der Poesie, gewidmet. Zunächst ging die Fahrt noch an den Ufern der Philosophie hin: in den philosophischen Gedichten Schillers erleben wir das Hinüberwandern von der Reflexion zur Dichtung. Indem seine Ideen Form und Gestalt gewannen, erwies sich ihre lebendige Kraft. Seine Lehre setzte sich um in schöpferische Tat, seine innersten Gedanken treten anschaulich geprägt vor unsern Sinn. Während dieser Arbeiten bereitete sich schon der „Wallenstein“ vor, der

Beginn einer neuen dramatischen Ära. Anregender Gedankenaustausch mit den Freunden, vor allen mit Goethe, begleitete all dieses rege Streben und Schaffen. Die neue Waffenbrüderschaft bewährte sich im Xenien-Jahr, als es galt, gegen alles Schlechte und Mittelmäßige Krieg zu führen und ein Strafgericht zu halten über alle Verächter der großen Kunst- und Kulturbestrebungen von Jena und Weimar. „Nach dem tollen Wagestück“ aber zeigten sich die beiden Verbündeten nur bestrebt, durch „große und würdige Kunstwerke“ ihre Gegner zu beschämen. Auch als ihr Schaffenstrieb nach verschiedenen Richtungen auseinander ging, blieben sie sich mit klärendem Urteil und fruchtbarem Rat, mit Ermunterung und Anregung wechselseitig zugewandt. Schon mit dem ersten Jahre der Freundschaft begann Schillers Teilnahme an Goethes „Wilhelm Meister“. Er erhielt das Werk vom dritten Buch an nach und nach stückweise, so wie der Freund es fertigstellte. Seine Besprechung dehnte sich daher mit längeren Unterbrechungen über zwei Jahre des Briefwechsels aus. Mit jedem neuen Buche steigerte sich Schillers Freude und Anerkennung, wurden seine Bemerkungen tiefer und gehaltvoller, seine Urteile und Forderungen bestimmter in Ton und Haltung. Diese letzteren gehen namentlich auf stärkere künstlerische Motivierung und auf eine schärfere Hervorkehrung der zugrunde liegenden Idee. Bezeichnend ist es, daß der nach eigener Bewährung seiner schöpferischen Kräfte sich Sehnende es „peinlich“ empfindet, wie arm alle philosophische Spekulation gegenüber solcher Natur sich ausnimmt; noch bezeichnender, daß ihm angesichts dieses Kunstwerkes der Dichter „als der einzig wahre Mensch, und der beste Philosoph nur als eine Karikatur gegen ihn“ erscheint.

Aus gemeinsamen Untersuchungen der beiden Freunde ist die Skizze „Über epische und dramatische Dichtung“ hervorgegangen: sie ist das Endergebnis der Erörterungen, die sie im Frühjahr 1797 mündlich und schriftlich,

bei Entstehung von „Hermann und Dorothea“ und des „Wallenstein“, über die allgemeinen Gesetze dichterischer Schöpfungen, insbesondere über das Wesen, die technischen Bedingungen und die Kunstmittel der beiden Dichtungsarten gepflogen haben. Eigene Erfahrung und eifriges Studium der Alten wirkten zusammen bei Beantwortung der Fragen, die beiden hier „in theoretischer und praktischer Hinsicht“ wichtig sind. Der näheren Erklärung dienen neben Goethes Briefen vom 23. und 27. Dezbr. 1797 die Schreiben Schillers vom 26. und 29. des gleichen Monats. Und wiederum nahm Schiller an Goethes Bemühungen teil, als dieser 1798 seine Kunstzeitschrift „Die Propyläen“ herauszugeben begann. Diese Beihilfe beschränkte sich freilich im wesentlichen auf fördernde Besprechung grundlegender Probleme. Die Kritik der Weimarischen Kunstausstellung, die er (1800) „An den Herausgeber der Propyläen“ richtete, bezeugt als einziger schriftstellerischer Beitrag Schillers sein Bemühen, sich auch mit der bildenden Kunst vertraut zu machen, einem Gebiete, das seiner ursprünglichen Begabung so fern lag wie seinem Bildungsgange. Die „Dramatische Preisaufgabe“ vom Jahre 1800 ist dem Bestreben entsprungen, gemeinsam mit Goethe für Erweiterung und Erneuerung des Spielplanes der von diesem geleiteten Weimarer Bühne zu sorgen. Auf das gleiche Interesse ist Schillers Teilnahme an Goethes Besprechung des „Wallenstein“, seine kritische Mitteilung „Über die erste Aufführung der Piccolomini“ 1799 zurückzuführen. Im übrigen liebte es der Dichter in seinen Meisterjahren weit weniger als in seiner Frühzeit, zu seinen eigenen Schöpfungen öffentlich das Wort zu ergreifen. Unter den letzten Vorreden zu eigenen Werken dient nur die zur „Braut von Messina“ der Erläuterung dichterischer Absichten: sie wird entschuldigt mit der Neuheit des Versuchs, den Chor auf die moderne Bühne zu bringen. Die „Vor-

erinnerung zum zweiten Bande der Gedichte" soll die Zusammenstellung der „wilden Produkte eines jugendlichen Dilettantism" mit den Erzeugnissen eines reiferen Geschmackes rechtfertigen; außer einigen Fußnoten wurden dem Bande keinerlei Erklärungen beigegeben. Solche Zurückhaltung entsprach der Auffassung, die Schiller bereits in den „Briefen über Don Karlos" ausgesprochen hatte und im Eingang der Vorrede zur „Braut" mit anderen Worten wiederholte — der Auffassung, daß ein poetisches Werk sich selbst rechtfertigen müsse; denn wo die Tat nicht spreche, werde das Wort nicht viel helfen. Überhaupt beobachten wir in Schillers letzten Jahren die entschiedene Wendung von der Betrachtung zum schöpferischen Wirken, vom Wort zur Tat, von der begrifflichen Belehrung zur anschaulichen Darbietung, von weitausgreifenden Plänen zur Erfüllung festumrissener Aufgaben. Darin liegt wohl auch der tiefste Grund, daß aus einem erneuten literarischen Feldzuge, wie Schiller und Goethe ihn im Mai und Juni 1799 gegen die Stümperei dünkelhafter, unverbesserlicher Dilettanten und deren Gönner planten, nichts wurde. Der Briefwechsel der Freunde gibt uns noch Kunde von ihren kriegerischen Zurüstungen, und das „Schema über den Dilettantismus" bezeugt uns die Gründlichkeit des geplanten Vorgehens. Schillers ganze Kraft wurde von der schöpferischen Wirksamkeit in Anspruch genommen, von seiner Kunst. Im künstlerischen Schaffen fand er den Lohn all seiner heroischen Bemühungen um Erkenntnis, seine dichterischen Werke sind das letzte Wort und die natürliche Krönung seiner Philosophie.

**Karl Berger.**

# Philosophische Aufsätze.

# Über den Einfluß des Weibes auf die Tugend des Mannes.

Etwa 1776.

Nichts tut dem Auge und dem Herzen des Mannes so wohl als der Anblick eines gesunden Mädchens, das durch Unverdorbenheit der Seele, durch Reinheit der Sitten, durch Munterkeit im Genusse unschuldiger Freuden, durch Offenheit im Betragen und durch die innigste Scheu vor allem, was das Gefühl fürs Anständige beleidigt — der Schmuck des Hauses, die Freude des Vaters sowie der Stolz der Mutter wird. Verbindet ein solches junges Frauenzimmer mit diesen Vorzügen noch das rastlose Bestreben, seinen Verstand immer mehr aufzuklären, sich besonders über die Gegenstände des weiblichen Berufs zu belehren, sowie sein Herz zu den sympathetischen Tugenden des Wohlwollens, der innigsten Teilnahme, des tätigsten Mitleids und zu Reinlichkeit, Ordnungsliebe, richtigem und feinem Geschmack auszubilden, so gehört dasselbe zu den vortrefflichsten seines Geschlechts, welche auf die Hochachtung des männlichen die gerechtesten Ansprüche machen können. Die Hoffnung, durch die Hand und das Herz eines solchen Mädchens beglückt zu werden, ist dem durch den Genuß wilder Wollust an Körper und Geist noch nicht geschändeten und verwüsteten Jüngling ein lauter Aufruf, der die Tätigkeit seiner Kräfte weckt und belebt — ist ihm ein warnender Genius, welcher unter den Verführungen der Jugend, unter den Lockungen des Lasters ihm zur Seite steht und die Unschuld seines Herzens bewachen hilft, damit er einst, ausgerüstet mit den Kenntnissen und Tugenden eines edlen jungen Mannes, jenes Glückes würdig gefunden werde. Denn wie dürfte er ohne dieselben, wenn nicht Frechheit die Gefühle der Scham in ihm erstickte, sich einem Hause nähern wollen, in welchem eine tugendhafte Mutter ihre gleichgesinnte Tochter

erzog? Er würde mit gerechter Verachtung zurückgewiesen werden. War's ihm aber Ernst, seiner Vernunft die gehörige Stärke und das nötige Übergewicht über die Macht der Sinnlichkeit zu verschaffen, gewöhnte er sich früh, sittliche Güte für das achtungswürdigste am Menschen zu halten und nach den Grundsätzen derselben zu handeln, sammelte er sich dabei diejenigen Einsichten und Fertigkeiten, welche ihn in den Stand setzen, in irgend einem Kreise menschlicher Wirksamkeit gemeinnützige Zwecke befördern zu helfen, so vermag auch nichts dem so gebildeten Manne schönere Aussichten in die Zukunft und reinere Quellen der süßesten Empfindungen zu eröffnen als der Glaube an die Unschuld des Weibes, um welches er wirbt und mit dem er in der innigsten Verbindung wenigstens die Hälfte seines Lebenspfades durchwandern will. Dieser Glaube versetzt ihn in die goldnen Tage der Dichterwelt und wiegt ihn in selige Träume. Dieser Glaube spornt ihn zur Tugend sowie zu den größten Anstrengungen im Dienste derselben. Dann, wann er an der Seite eines zärtlichen und treuen Weibes wirken und arbeiten kann, werden ihm sein Beruf und sein Stand erst recht heilig und ehrwürdig.

Es ist freilich wahr, daß nur der zur Fertigkeit gewordene Vorsatz, überall ohne Rücksicht auf Vorteil und sinnliche Neigung seine Pflicht zu tun, weil sie Pflicht ist, — den ehrenvollen Namen Tugend verdient, und daß die Vorstellung des Gesetzes oder der Pflicht für sich eine hinreichende Triebfeder sein soll, den Willen zu bestimmen. Allein es kann dessen ungeachtet nicht geleugnet werden, daß die Neigungen des Mannes durch die Verbindung mit einem verständigen und tugendhaften Weibe in eine für Pflicht und Tugend günstige Stimmung gesetzt werden. Die Frau hat immer einen stärkeren Einfluß auf das Herz und die Denkart des Mannes als er auf das ihrige. Sie ist von der Natur dazu geeignet, ihn entweder durch Schmeicheleien oder auch durch unsichtbare Gewalt auf den Punkt hinzuleiten, auf welchem sie ihn haben will. Hat sie aber einen gebildeten Verstand und ein für Sittlichkeit fühlendes Herz, so wird es ihr leicht werden, von beiden einen für die Tugend des Mannes wohltätigen Gebrauch zu machen. Durch ihren Geist der Liebe, der Ordnung, der

Reinlichkeit, durch ihren gefälligen Umgang fesselt sie den Mann an sein Haus und entfernt ihn dadurch von den gefährlichsten Feinden seiner nützlichen Tätigkeit. Durch sie erhält sein Eifer, die ihm in den verschiedenen Verhältnissen seines bürgerlichen Lebens aufgelegten Pflichten zu erfüllen, Dauer, Kraft und Leben. Durch tausend Kleinigkeiten erheitert sie ihn, erhält ihn beim Guten, stärkt ihn zu Taten. An ihrer Seite wird jede Erdenmühe nur schwach gefühlt, oder er findet doch dafür in ihrer Treue, in ihrer innigsten Teilnahme an seinen Gefühlen und Begegnissen, in der Vertraulichkeit ihres Gesprächs, in dem wechselseitigen Austausche ihrer geheimsten Empfindungen, in den Freuden, die sie ihm mit erfinderischem Geiste zu bereiten weiß, in dem Sanften und Schönen, welches über ihr ganzes Wesen ausgegossen ist — die süßeste Belohnung. Jetzt hat sein Leben für ihn erhöhten Reiz und jeder Genuß doppelten Wohlgeschmack.

Indem die Frau erhält, bewahrt und zweckmäßig verteilt, was des Mannes Fleiß erwirbt, wird sie Schöpferin des häuslichen Wohlstandes. Und durch diesen erhält sie nicht allein die Ehre des Mannes, sondern erspart ihm auch diejenigen Demütigungen sowie die tausendfachen Krümmungen des Geistes und Körpers, welchen das peinigende Gefühl des Mangels und der Dürftigkeit auch den edelsten Mann unterwirft. Sie sichert ihn dadurch vor den mannigfaltigen Verlegenheiten, worin Armut stürzt, welche endlich das Gefühl der Achtung für sich selbst im Menschen ersticken, alle Kräfte in ihm lähmen, und ihn sogar bis zu der Niederträchtigkeit, sich von dem Mutwillen anderer mißbrauchen zu lassen, herab würdigen können. Wenigstens ist eine solche Lage nicht günstig, den Geist großen mit Schwierigkeiten verknüpften Unternehmungen zu wecken. Der muß schon ein Mann von großen und erhabenen Grundsätzen, von einer ungewöhnlichen Festigkeit des Charakters, von einem durchaus unerschütterlichen Mute sein, der unter solchen Bedrängnissen sich aufrecht erhalten und überall in der Würde und Selbständigkeit eines Mannes, das Wort in seiner schönsten Bedeutung genommen, erscheinen will. Ein anderer läuft Gefahr, unter solchen Umständen zu einem bloßen Werkzeuge herabzusinken, womit

Menschen, die ihren und anderer Wert nicht zu schätzen imstande sind, verwerfliche Absichten erreichen. Vor dieser Schande ist der wohlhabende Mann, wenn er nicht von der Natur verwahrloset und zum Nichtswürdigen gestempelt ist, weit sicherer. Er fühlt nichts von dem, was unter dem Drucke der Armut empfunden wird. Er kann in dem Geist erhebenden Gefühle der Unabhängigkeit, und unangefochten von den widersinnigen Launen und Zudringlichkeiten ungebildeter Menschen, ungehinderter seine Grundsätze befolgen, eine freiere und eben deswegen mehr durchgreifende Tätigkeit seiner gesamten Kräfte äußern. Hieraus erhellt zur Genüge, wie mächtig die Frau durch Erhaltung und Beförderung des häuslichen Wohlstandes auf die Tugend und Veredlung des Mannes wirken, wie sie wenigstens dadurch gar vieles, was unmittelbar an seiner Verschlimmerung arbeitet, wegräumen könne. Ich rechne hierher den finstern Unmut, der sich bei dem Anblicke der häuslichen Zerrüttung auf der umwölkten Stirn des unglücklichen Hausvaters abdrückt, die Verzagtheit, die Schlaffheit bei Übernehmung irgend eines Geschäfts, endlich die Sucht außerhalb des Hauses den lastenden Kummer in zerstreuenden Gesellschaften von der Seele zu wälzen; lauter Zustände des Geistes, wodurch jeder Keim des Guten in ihm zerknickt und er selbst gänzlich abgestumpft wird. Wehe dem bedauerungswürdigen Dulder, wenn er nur durch den wüsten Lärm tobender Menschen oder durch Überfüllung mit starken Getränken zu einem schwachen Laute der Freude hinauf gestimmt werden kann! Wenn ehedem vernünftige Männer so tief von ihrer Menschenwürde herabstiegen, daß sie durchaus allen Sinn für gemeinnützige Beschäftigung verloren, so lag, wenn auch nicht immer, doch oft die Schuld an der Frau, an ihrem unweisen Benehmen und an dem durch Nachlässigkeit untergrabenen Wohlstande des Hauses.

Ferner wird durch das Weib des Mannes Wirkungskreis ausgedehnter, der Umfang seiner Verpflichtungen größer, seine Verbindungen und Verhältnisse werden vielfältiger, was den Staat angeht, dessen Bürger er ist, berührt ihn durch dasselbe auf mehreren Seiten und fühlbarer, so wie es jetzt nähere Beziehungen auf ihn, auf seine Schicksale, seinen Wohlstand

und seine Aussichten hat. Um des Weibes willen, das ihn liebt und dessen Hochachtung er sich verdienen und erhalten will, wird nun das Zutrauen seiner Mitbürger, zu seinen Kenntnissen und Geschicklichkeiten, kurz zu seiner Brauchbarkeit, die Zwecke der Gesellschaft befördern zu helfen, ein noch würdigerer Gegenstand seiner Bestrebungen. Auf diesem Zutrauen beruht seine Ehre, so wie die Ehre derjenigen, die ihm mit Zärtlichkeit zugetan ist. Er wird wenigstens Handlungen vermeiden, welche schon die allgemeine Übereinkunft einstimmig verdammt; denn seine Schande fällt auch auf diejenige, welche er sich zur Vertrauten seines Herzens erkor, und der müßte schon tief gesunken sein, welchen der Gedanke an sein edles Weib nicht auch zu edlen Taten erwärmen könnte. Handlungen, denen nur Rücksichten auf die Erhaltung der Ehre, des Beifalls und des Zutrauens unsrer Mitbürger als Triebfeder zum Grunde liegen, fehlt freilich noch viel an der inneren sittlichen Güte. Sie haben höchstens nur die äußere Gestalt der Tugend. Aber wenn der Mensch fürs erste nur jene Triebfedern auf sich wirken läßt, so ist er doch auf dem Wege, ein bürgerlich ehrbarer, arbeitsamer und für die Gesellschaft nützlicher Mensch zu werden. Er wird doch dadurch zur Sittlichkeit vorbereitet, zu welcher er nach der Natur seines Wesens nur nach und nach und in verschiedenen Abstufungen ausgebildet werden kann. Von Gesetzmäßigkeit geht er zur wahren Tugend über. — Indem die Frau den Mann durch ihren Einfluß auf ihn innerhalb der Schranken der erstern zurückhält, bringt sie ihn der letztern näher. Indem sie seinen Ehrtrieb aufregt, führt sie ihn auf den Weg zur moralischen Kultur. Indem sie ihr Schicksal mit dem seinigen auf das innigste verbindet, indem sie durch Sanftmut in Ton und Sprache ihm vorstellt, daß sie mit ihm stehe und falle, erweckt sie in ihm einen gewissen Ernst, einen gewissen Grad von Besonnenheit und Bedachtsamkeit bei allen seinen Schritten, um nicht das liebende, an ihm hängende Weib mit sich in Verlegenheiten zu stürzen. Dieser Ernst aber, diese Sammlung des Geistes, diese stete Aufmerksamkeit auf sich, auf die Natur und die Folgen seiner Handlungen, wie wohltätig sind sie, wie unentbehrlich für den Menschen, der zur Sittlichkeit bestimmt ist!

Sie sehen hieraus, daß Ihre Bildung eine große Angelegenheit der Menschheit ist. Sie leiten das Herz der Männer. Sie können durch die Reize Ihrer körperlichen Bildung und durch die Schönheiten Ihres Geistes Schöpferinnen, Erhalterinnen und Beförderinnen der männlichen Tugend werden. Sie fühlen ganz den Wert eines Mannes, der überall seine Pflicht erfüllt. Sie wissen es, was er ausrichten kann, wenn er seine Kräfte zusammennimmt und sie auf einen Punkt hinwirken läßt. Er wird wohltuend und segnend, wenn er der Stimme seiner Vernunft gehorcht, zerstörend und verheerend, wenn er im Sturm empörter Leidenschaften handelt. Sie können durch die Milde Ihres Wesens den Rauhen sanfter und friedlicher machen, sowie dem Trägen und Schlaffen Spannkraft geben. Lernen Sie ihre Kräfte kennen und weise gebrauchen. Alle Menschenkultur geht von Ihnen aus. Dieser Gedanke erfülle Sie mit dem innigsten Gefühl ihrer weiblichen Würde!

Derjenige, welcher den ersten Kohlstengel oder den ersten Baum pflanzte und sagte: Du bist mein! tat einen weiten Schritt auf dem Wege der Menschenkultur. Mit ihm erwachte der Trieb nach Eigentum; das Vermögen, auf die Zukunft zu sehen, fing an sich zu entwickeln, der Mensch hörte auf ein bloß schlafendes und essendes Tier zu sein. Das Triebrad menschlicher Tätigkeit ward in Bewegung gesetzt. Jetzt weckten nicht nur Bedürfnisse der Gegenwart den Menschen auf Augenblicke aus seinem Traume. Der Gedanke an den morgenden Tag regte sich in der Seele des Wilden, und mit demselben dehnte sich ein weiteres Feld seiner Betriebsamkeit vor seinen Blicken aus. Sein Gesichtskreis ward erweitert, die Zukunft fing an ihn zu beschäftigen. Allein noch weiter ließ derjenige unseres Geschlechts die Grenzen seiner ursprünglichen Tierheit hinter sich zurück, welcher zuerst ein Weib zu seinem eignen sich wählte und dann mit demselben aus den Finsternissen des Waldes, wo bis dahin Erdhöhlen und Felsenklüfte seine Wohnungen und Eicheln seine Kost gewesen waren, hervorging, mit demselben sich eine Hütte baute und mit demselben am eignen Heerde die Früchte der Erde oder des Baumes, die sie gemeinschaftlich gepflanzt und gezogen hatten, verzehrte.

In dieser Verbindung ward der stärkere Mann der Versorger und Beschützer des schwächeren Weibes. Mit Mut und Entschlossenheit trat er vor dasselbe hin, um jede Gefahr, die demselben drohete, jeden Angriff durch die Kraft seines Armes von ihr abzuwehren. Seine Erwählte belohnte ihn dafür mit der innigsten Dankbarkeit, mit gänzlicher Hingebung und mit der gespanntesten Aufmerksamkeit auf seine Wünsche. Teilnehmende Empfindungen wurden rege. Und so verlor sich nach und nach durch dies Verhältnis, in welches Personen von beiden Geschlechtern traten, die ursprüngliche Roheit. Der Mensch ward menschlicher. Die Gefühle der Humanität, welche das Leben verschönern, wurden angefacht, und diese liebliche Flamme fand die reichlichste Nahrung in der Verbindung zwischen Mann und Weib. Ersterer ward uneigennütziger. Er erwarb nicht mehr für sich allein. Er genoß das Erworbene nicht allein, sondern fing an, die Früchte seines Fleißes mit letzerm zu teilen. Die Gefühle seines Herzens erweiterten sich; was das Weib anging, rührte auch ihn. Es kamen gemeinschaftliche Kinder und mit ihnen gemeinschaftliche Sorgen der Eltern für das Wohl derselben, durch sie ward das Band zwischen Vater und Mutter enger, fester und dauernder. Der Augenblick, in welchem des Vaters Auge mit Zärtlichkeit an des Knaben Lächeln hing, den ihm die Mutter entgegentrug, macht Epoche in der Geschichte der Menschenkultur. Dies war der Zeitpunkt, wo die schönen häuslichen Tugenden, durch welche das Glück so mancher Familien und unmittelbar der Wohlstand einer Gesellschaft begründet wird, aufzublühen anfingen. Der Mann fing an, seinen Fleiß im Erwerben für seine Pflicht zu halten, die Frau hielt es nun für die ihrige, das Erworbene zu erhalten, aufzubewahren, zum Genusse zu bereiten und es unter die Glieder der Familie zu verteilen. Die Geschäfte des Lebens wurden geteilt. Die Natur selbst hatte die Grenzen zwischen dem Felde weiblicher und männlicher Betriebsamkeit gezogen. Am Manne schuf sie alles stärker, größer und fester, am Weibe schwächer, zarter, feiner, nachgebender. Für jenen waren also die schweren und gefahrvollen Unternehmungen bestimmt. Dazu rüstete sie ihn mit Kraft und Mut und Unerschrockenheit aus. Er sollte kämpfen

für sein Weib und seine Kinder, den wilden Stier bändigen, den Pflug oder das Steuerruder lenken, Wildnisse urbar machen, Sandsteppen in lachendes Ackerland verwandeln, Dörfer und Städte erbauen. Dem Weibe wurden die weniger Kraft und Anstrengung erfordernden Kräfte angewiesen. Als Mann und Weib sich so einander näherten und sich um einen Herd vereinigten, da entfalteten sich allmählich vor den Augen dem erstern die Reize des letztern. Indem die Schwächere mit treuer Anhänglichkeit sich an die Seite des Stärkern schmiegte und von ihm für sich und ihre Kinder Schutz erwartete, da bekam sein Geist einen höhern Schwung, die Kräfte desselben entwickelten sich. Er lernte sie immer mehr in ihrem ganzen Umfang kennen und gebrauchen. Mut und Entschlossenheit wurden bald die Tugenden, in denen der Mann um des schutzbedürftigen Weibes willen sich übte — sich üben mußte, wenn er ihrer Liebe und Achtung wert sein wollte. Des Schwachen und Furchtsamen bedurfte sie nicht — sie suchte im Manne das, wozu die Natur keinen Stoff in ihre Brust gelegt hatte: Stärke des Geistes, die vor Gefahren und Schwierigkeiten nicht verzagt. Sie brachte ihm dagegen ein Herz voll Liebe und einen milden sanften Sinn.

Sie war der Trieb, welcher den Mann zum Weibe und dieses zu jenem hinzieht, der Grund zur sittlichen Erziehung des Menschen. Durch ihn entstand das häusliche Leben. Die häusliche Verbindung erweiterte sich und schuf die bürgerliche Gesellschaft. Immer hatte das weibliche Geschlecht einen wichtigen Einfluß auf die Schicksale dieser Verbindungen. Wo dasselbe seine Bestimmung kannte und ihr folgte, da war es wohltätig, im entgegengesetzten Falle waren Verwirrung und Zerrüttung oft die unseligen Folgen weiblicher Leidenschaften.

---

# Gehört allzuviel Güte, Leutseligkeit und große Freigebigkeit im engsten Verstand zur Tugend?

10. Jan. 1779.

Durchlauchtigster Herzog,
Erlauchte Gräfin!

Gehört allzuviel Güte, Leutseligkeit und große Freigebigkeit im engsten Verstand zur Tugend? — Dies ist die Frage, die nun zu beantworten mir gnädigst auferlegt ist; ich freue mich des erhabenen Gegenstands meiner Rede. Ich freue mich doppelt, der Tugend Lobredner zu sein im Tempel der Tugend.

Nicht die schimmernde Tat vor dem Auge der Welt — nicht das stürmende Klatschen des Beifalls der Menge — die innere Quelle der Tat ist's, die zwischen Tugend und Untugend entscheidet. Liebe und Glückseligkeit muß diese Quelle sein. Sie, diese Liebe ist es, die zwischen zwei Gegenneigungen den Ausschlag geben soll. Sie, die alles überwägen muß. Aber ihr ist der scharfsehende Verstand zum Führer gegeben. Der Verstand muß jede Neigung prüfen, ob sie zur Glückseligkeit leite. Der Verstand muß den Ausspruch tun, welche Neigung zu höherer, zu weiterumfassender Glückseligkeit leite. — Der Verstand muß die Wahl der Seele bestimmen! Je heller also, je gewaltiger, je dringender die gegenseitige Neigung, desto höherer Verstand — desto höhere Liebe — desto höhere Tugend!

Ich sehe den erhabensten Geist, den je das Altertum gebar, dem nie dämmerte der Offenbarung Gottes ein blasser Wiederstrahl; — Er hat den Giftbecher in der Hand — Hier Liebe zum Leben — das mächtigste Drangsgefühl, das je eines Menschen Seele bestürmte; — dort zum Pfade höherer Seligkeit ein zitternder Schein, ein eigner, durch das Forschen seines Geistes einsam erschaffner Gedanke — Was wird Sokrates wählen? — Das Weiseste — Jetzt, o Weisheit, leite du seine entsetzliche Freiheit — Tod — Vergehen — Unsterblichkeit — Krone des Himmels — Versieglung blutige — große — mächtige Versieglung seiner neuen Lehre! —

Leite seine letzte entscheidende Freiheit, scharfsehender Verstand — Entschieden — getrunken das Gift — Tod — Unsterblichkeit — Seine Lehre mächtig versiegelt! — Höchster Kampf; — höchster Verstand — erhabenste Liebe — erhabenste Tugend! Erhabner nichts unter hohem bestirntem Himmel vollbracht! —

Was ist also das Wesen der Tugend? Nichts anders als Liebe zur Glückseligkeit, geleitet durch den Verstand — Tugend ist das harmonische Band von Liebe und Weisheit!

Und was anders, wenn ich hinaufstaune an das höchste Urbild der Tugend? — Was war's, das den Weisesten leitete, eine Welt aus dem Chaos zu erheben? — Unendliche Liebe! — Was war's, das den Liebenden leitete, der neugebornen Welt Ordnung und Wohlklang zu geben durch ewige unwandelbare Gesetze? — Unendliche Weisheit! — So ist also Liebe und Weisheit das Wesen Gottes in Beziehung auf seine Geschöpfe — Tugend ist Nachahmerin Gottes — Tugend ist das harmonische Band von Liebe und Weisheit.

Und was sagt von der Tugend der große Lehrer der Menschen? Sie ist Liebe zu Gott und den Menschen. Wer kann Gott lieben ohne Weisheit? Wer Menschen lieben ohne Verstand? — Wiederum Tugend das harmonische Band von Liebe und Weisheit. So spricht der Gesetzgeber aus den Donnern von Sina! So der Gottmensch auf dem Tabor! — So Religion — Sittenlehre — Philosophie — und aller Weisen einstimmiger Mund!

Ich komme nun näher zu meiner Frage: Ist allzuviel Güte, Leutseligkeit und große Freigebigkeit Tugend im engsten Verstand? — Mich soll jetzt die glänzende Außenseite prangender Taten nicht verblenden, dringen will ich und forschen in ihre innerste Quelle, nach dem festgesetzten Begriff von Tugend will ich sie richten — auf dieser Wage will ich sie wägen! — —

Ich schaue in die Geschichte. Ich sehe den großen Julius das römische Volk mit Spielen belustigen — mit Geschenken und Gaben überschwemmen — ich sehe den Niedrigsten hoch herablächeln sein Aug'. Laut erhebt ihn der Mund des Pöbels — preist seinen Namen — stellt sein entweihendes Bild an den Altar der obersten Gottheit. Hat er tugendhaft

gehandelt? — Er, den so hoch erhub der Toren läppischer Mund — Wie leicht wird der Weltherrscher dahinflattern auf der Wage der Gerechtigkeit Gottes! überwogen unendlich weit von einer — einer mitleidigen Träne in Hütten geweint — Herrschsucht war seine Neigung! Ehrgeiz die Quelle seiner Tat!

Ich dringe weiter in eben der Geschichte — Ich sehe dich — o Augustus! der du den ersten Purpur wieder trägst — die großen Geister deines Jahrhunderts lockst du mit kaiserlichen Belohnungen an deinen Thron! — Rom feiert sein goldenes Alter unter deinem Zepter — Rom schimmert unter dir in blühender Jugend! — Herunter die Larve deiner Absichten — Roms Männerseelen willst du entnerven durch sanftes — wollüstiges Gefühl, daß nimmer sie erhüben zur Rettung des Vaterlands den furchtbaren Arm — willst prangen sehen deinen Namen im Liede deiner bestochenen Sänger, willst unsterblich werden mit den Unsterblichen! —

Und dringe ich in die heilige Geschichte! — Was war der Grundtrieb, der den Sohn Davids beseelte, daß er in Jerusalems Toren in die Umarmung der niedrigsten Bürger sank? — War dieses fürstliche Güte? — Oder war es die Krone, die ihm fernher ums Haupt schimmerte — der Durst nach Herrschaft, der ihn zwang und drang, unter die Stufe seiner Hoheit zu sinken, daß er über dieselbe sich emporschwingen möchte!

Soll ich ferner forschen oder mit ewigem Schleier bedecken diese schändliche Szene? — Hier also war Güte die Larve des in der Tiefe der Seele laurenden Lasters. Aber verlarvtes Laster ist greulicher im Auge des großen Kenners im Himmel; als das, so wie Ravaillacs Königsmord oder Catilinas Mordbrennerei in seiner Schande vor dem Auge der Menschen steht. Hier war die Güte mit Weisheit, aber nicht mit Liebe im Bund. Tugend ist das harmonische Band von Liebe und Weisheit.

Aber allzuviel Güte und Leutseligkeit hat dich, o Weisheit, nicht zur Wegweiserin gehabt. Der Weise ist gütig, aber kein Verschwender. Der Weise ist leutselig, aber er behauptet seine Würde. Verschwendung beglückt nicht. Allzuviel Leutseligkeit beglückt nicht. Güte mit Weisheit, Leutseligkeit mit

Verstand — diese allein beglücken den Bruder. — Und seh' ich an das größeste Urbild der Tugend? der Güte? Mit welcher Weisheit und Mäßigung hat nicht die höchste Güte ihre Wohltaten ausgespendet? — Siehe an die große herrliche Haushaltung der Natur! Ich will schweigen. Und von der Leutseligkeit — Siehe an das große Urbild der Herablassung! (Leutseligkeit ist beim Unendlichen Herablassung) hält nicht des Ewigen Majestät auch den erhabensten Menschengeist, den je ein Körper umgab, in heiliger Nacht zurück? Siehe an die heiligen Bücher! Frage dich selbst. Ich will schweigen. Dieses Urbild nachahmen ist Tugend. Allzu große Güte und Leutseligkeit ist nicht Nachahmung Gottes. Nicht Tugend. Sie ist mit Liebe, aber nicht mit Weisheit im Bund. Tugend ist das harmonische Band von Liebe und Weisheit.

Die Frage noch auf der dritten Seite beantwortet. Ein Wort noch vom Kampfe der Seele. Die schönste Tat ohne Kampf begangen hat gar geringen Wert gegen derjenigen, die durch großen Kampf errungen ist. Ich frage also, hat den Allzugütigen seine Tat Kampf gekostet? War es ein Reicher, der des Glückes Güter im Übermaß besitzt, dem sein kraftloses Leibesgebäude noch Leidenschaften versagte, so war ja keine Sorge des Darbens, war ja keine Begierde nach mehrerem vorhanden der Neigung wohlzutun das Gegengewicht zu halten. So hat sie ja nicht kämpfen dürfen. So darf sie auch nicht triumphieren — Ferne von ihr der glorreiche Name Tugend!

Und der Allzuleutselige — hat jener Große dort, der seinen Adel, seine Hoheit von sich legt, und zum gemeinen Mann vertraulich sich gesellt, hat er, frage ich, Seelenadel? oder fleußt seine Denkart mit dieses Gesinnungen zusammen? So ist ja wiederum das Gefühl eigener innerer Erhabenheit nicht da, der Leutseligkeit des Großen das Gegengewicht zu halten. So hat sie nicht gekämpft. So darf sie nicht triumphieren. Fern auch von dieser der glorreiche Name Tugend. Würde dieser Große mit der pöbelhaften Seele heute noch ein Gefühl eigener geistiger Hoheit erlangen, wer mag bestimmen, ob nicht diese seine Leutseligkeit in schwellenden Stolz ausarten würde?

So ist demnach allzuviel Güte und Leutseligkeit und

große Freigebigkeit das harmonische Band von Liebe und Weisheit nicht; — so hat sie keinen Kampf gekostet; — so hat sie die Menschen nicht bestmöglich glücklich gemacht — so hat sie Gott nicht nachgeahmet — Ich verwerfe sie ganz — Sie ist nicht Tugend. Dies ist ein Satz von großem Gewicht, mancher mißkannter Tat eine Krone zu geben, oder zu nehmen. So wird mancher, dem der tobende Lobspruch der Menge: dem der Afterglanz seiner Tat von Belohnungen träumen ließ — Ha! wie so einsam, wie so hingeschauert dastehn am großen Gericht! Wir Menschen richten bloß die Außenseite der Tat: wir messen nach den Folgen allein. Aber wie anders gestaltet sie sich vor jenem Richter, der den Gedanken eh' er geboren war sah, und eh' er vollbracht war belohnte oder verdammte. —

„Wie krümmen vor dem der Tugenden höchste
Sich ins kleine? Wie fleugt ihr Wesen verstäubt in die Luft aus!
Einige werden belohnt — die meisten werden vergeben!"

Sieh, die echte Tugend des Weisen wanket ihm nicht — fliehet ihn nicht — höhnet ihn nicht. — Ihm ist sie ein mächtiger Harnisch, gegentrotzend den Donnern des Himmels, ein gewaltiger Schirm, wenn zu Trümmern gehen die Himmel, wenn die Scheintugend wie vor dem Winde Spreu hinwegflattert — — —

„Große Wonne ist es vor Gott gelebt zu haben!
Gute Taten um sich in vollen Scharen
Zu erblicken. Sie folgen
Alle nach in das ernste Gericht!"

Wo eine herrliche Tat je zur Glückseligkeit der Menschen von Menschen unternommen — je mit mehr Liebe erdacht — je mit mehr Weisheit vollendet — Wo je eine mehr Nachahmung Gottes — Wo also eine höhere tugendhaftere Tat als die Bildung der Jugend? Diese ist mehr denn Schar. Auch diese, Durchlauchtigster Herzog! folgt nach in das ernste Gericht!!

Was ist also die Krone der Tugend! was ihr schönster, herrlichster Schmuck! Du, o Liebe, Erstgeborne des Himmels, schönste, herrlichste im Angesicht Gottes! Beuge dich nieder, blühende, jauchzende Natur; beuge dich nieder, o Mensch, beuge dich, Seraph, am Thron! Durch die Liebe seid ihr hervorgegangen!

durch die Liebe blühet ihr, jauchzet ihr, pranget ihr! durch die Liebe! beuget euch vor der Liebe!

Und du! gleichen Adels mit ihr! gleich ewig im Unendlichen mit ihr! Weisheit! schönste Gespielin der Liebe! die du bist das Hauchen der göttlichen Kraft! Weisheit, dich bet' ich an! dich bet' ich an! Dich bet' ich ewig an! Beuge dich nieder, große unendliche Natur! durch die Weisheit bist du so meisterhaft zusammengefüget. Durch sie lebt dein ewiges Uhrwerk. Durch sie klingen melodisch zusammen deine tausend zitternde Saiten! Beuge dich nieder, o Mensch! erkenne die Würde der Weisheit! durch sie umfassest du das Meisterwerk Gottes! — durch sie durchdringet dein gottgeadelter Geist des Schöpfers groß=herrlichen Plan! — Durch sie ahmst du den fürchterlich=herrlichen nach! Beuge dich nieder! erkenne die Würde der Weisheit! Betet an vor der Weisheit. Betet an vor der Liebe und Weisheit! Tugend ist das harmonische Band von Liebe und Weisheit. Betet an vor der Tugend!

Du, o Tugend, schön strahlst du in des Menschen Seele! Großen Lohn gibst du deinen Lieblingen. Groß ist ihr Schimmer! Groß ihr Ruhm bei Gott und den Menschen. So Marcus Aurelius, der Größte unter den Fürsten der Vergangenheit, das Muster der Herrscher. Er war der weiseste und sparsamste Verwalter seiner Güter. Er hat dir, o Göttin der Wohltätigkeit, einen Tempel errichtet. Dir, weil er am meisten verstund dir zu dienen. Und (wenn ich aus dem toten Schutt des barbarischen Heidentums eine Tat emporheben darf, die von wenigen des lichten Jahrtausends übertroffen wird) „Cathmors Seele war wie der Strahl des Himmels. Hoch an Athas Strande stiegen seine Türme gen Himmel. An jedem Turm sieben Hallen, an jeder Halle ein Gebieter, und lude zum Gastmahle Cathmors. Aber Cathmor verbarg sich tief in den Wald, die Stimme des Lobs nicht zu hören."

Aber was soll ich noch lange Geschichte voriger Zeit durchirren, Muster edler Güte und Leutseligkeit aus den verwehten Trümmern des Altertums hervorzuheben?

Durchlauchtigster Herzog!

Nicht mit der schamrotmachenden Heuchelrede kriechender Schmeichelei (Ihre Söhne haben nicht schmeicheln gelernt) —

Nein — mit der offenen Stirne der Wahrheit kann ich auftreten und sagen:

Sie ist's, die liebenswürdige Freundin Karls — Sie die Menschenfreundin! — Sie, unser aller besondere Freundin! Mutter! Franziska! Nicht den prangenden Hof — die Großen Karls nicht, nicht meine hier versammelten Freunde, die alle glühend vor Dankbarkeit den Wink erwarten, in ein strömendes Lob auszubrechen — Nein! die Armen in den Hütten rufe ich jetzt auf — Tränen in ihren Augen — Franziska! — Tränen der Dankbarkeit und Freude — Im Herzen dieser Unschuldigen wird Franziskens Andenken herrlicher gefeiert, als durch die Pracht dieser Versammlung. Wenn dann der größeste Kenner und Freund der Tugend Tugend belohnet? — Karl — wo hat ihn je der Schein geschminkter Tugend geblendet? — Karl — feiert das Fest von Franziska! — Wer ist größer, der so Tugend ausübt — oder der sie belohnet? — Beides Nachahmung der Gottheit! — Ich schweige — Aber ich sehe — Ich sehe schon die Söhne der kommenden Jahre — ich sehe sie neidisch über uns sein — ich sehe sie an diesem und — noch einem — Feste versammelt, ich sehe sie irren in den Grabmälern ihrer Voreltern, sie suchen — suchen — Wo ist Karl, Württembergs trefflicher Karl? Wo ist Franziska, die Freundin der Menschen?

---

# Philosophie der Physiologie.

1779.

## Plan.

Erstes Kapitel. Das geistige Leben.
Zweites Kapitel. Das nährende Leben.
Drittes Kapitel. Zeugung.
Viertes Kapitel. Zusammenhang dieser drei Systeme.
Fünftes Kapitel. Schlaf und natürlicher Tod.

## I.

## Das geistige Leben.

### § 1.

### Bestimmung des Menschen.

Soviel wird, denke ich, einmal fest genug erwiesen sein, daß das Universum das Werk eines unendlichen Verstandes sei und entworfen nach einem trefflichen Plane.

So wie es jetzt durch den allmächtigen Einfluß der göttlichen Kraft aus dem Entwurfe zur Wirklichkeit hinrann, und alle Kräfte wirken, und ineinander wirken, gleich Saiten eines Instruments tausendstimmig zusammenlautend in einer Melodie: so soll der Geist des Menschen, mit Kräften der Gottheit geadelt, aus den einzelnen Wirkungen Ursach und Absicht, aus dem Zusammenhang der Ursachen und Absichten all den großen Plan des Ganzen entdecken, aus dem Plane den Schöpfer erkennen, ihn lieben, ihn verherrlichen oder kürzer, erhabener klingend in unseren Ohren: der Mensch ist da, daß er nachringe der Größe seines Schöpfers, mit eben dem Blick umfasse die Welt, wie der Schöpfer sie umfaßt — Gottgleichheit ist die Bestimmung des Menschen. Unendlich zwar ist dies sein Ideal: aber der Geist ist ewig. Ewigkeit ist das Maß der Unendlichkeit, das heißt, er wird ewig wachsen, aber es niemals erreichen.

Eine Seele, sagt ein Weiser dieses Jahrhunderts, die bis zu dem Grade erleuchtet ist, daß sie den Plan der göttlichen Vorsehung im ganzen vor Augen hat, ist die glücklichste Seele. Ein ewiges, ein großes, schönes Gesetz hat Vollkommenheit an Vergnügen, Mißvergnügen an Unvollkommenheit ge-

bunden. Was den Menschen jener Bestimmung näher bringt, es sei nun mittelbar oder unmittelbar, das wird ihn ergötzen. Was ihn von ihr entfernt, wird ihn schmerzen, was ihn schmerzt, wird er meiden, was ihn ergötzt, danach wird er ringen. Er wird Vollkommenheit suchen, weil ihn Unvollkommenheit schmerzt; er wird sie suchen, weil sie selbst ihn ergötzt. Die Summe der größten Vollkommenheiten mit den wenigsten Unvollkommenheiten ist Summe der höchsten Vergnügungen mit den wenigsten Schmerzen. Dies ist Glückseligkeit. So ist es dann gleichviel, ob ich sage: der Mensch ist da, um glücklich zu sein: oder — er ist da, um vollkommen zu sein. Nur dann ist er vollkommen, wann er glücklich ist. Nur dann ist er glücklich, wann er vollkommen ist.

Aber ein ebenso schönes, weises Gesetz, Nebenzweig des ersten, hat die Vollkommenheit des Ganzen mit der Glückseligkeit des Einzelnen, Menschen mit Menschen, ja Menschen mit Tieren durch die Bande der allgemeinen Liebe verbunden. Liebe also, der schönste, edelste Trieb in der menschlichen Seele, die große Kette der empfindenden Natur, ist nichts anderes als die Verwechslung meiner selbst mit dem Wesen des Nebenmenschen. Und diese Verwechslung ist Wollust. Liebe also macht seine Lust zu meiner Lust, seinen Schmerz zu meinem Schmerz. Aber auch dieser Schmerz ist Vollkommenheit, und muß also nicht ohne Vergnügen sein. Was wäre also Mitleiden sonst, als ein Affekt, gemischt aus Wollust und Schmerz. Schmerz, weil der Nebenmensch leidet. Wollust, weil ich sein Leiden mit ihm teile, weil ich ihn liebe. Schmerz und Lust, daß ich sein Leiden von ihm wende.

Und warum die allgemeine Liebe; warum alle Vergnügungen der allgemeinen Liebe? — Einzig aus dieser letzten Grundabsicht, die Vollkommenheit des Nebenmenschen zu befördern. Und diese Vollkommenheit ist Überschauung, Forschung, Bewunderung des großen Planes der Natur. Ja endlich alle Vergnügungen der Sinne, von denen an seinem Ort die Rede sein soll, neigen sich durch mancherlei Krümmungen und anscheinende Widersprüche dennoch endlich alle zu demselben zurück. Unwandelbar bleibt diese Wahrheit sich immerdar selbst gleich: der Mensch ist bestimmt zur Über=

schauung, Forschung, Bewunderung des großen Planes der Natur.

§ 2.

Wirkung der Materie auf den Geist.

Dies zum Grund gelegt, schreite ich weiter. Wann der Mensch das Ganze aus dem Einzelnen hervorfinden soll, so muß er jede einzelne Wirkung empfinden. Die Welt muß auf ihn wirken. Diese ist nun teils außer ihm, teils in ihm. Was in den inneren Labyrinthen meines eigenen Wesens vorgeht, ist mehr der Gegenstand einer allgemeinen Psychologie, als einer Physiologie. Wir werden sie bei dem Leser voraussetzen, und nur da, wo die Kette des Ganzen es fordert, einen Eingriff in dieselbige wagen.

Die Wirkungen, so außerhalb meinem Selbst vorgehen, sind Bewegungen der Materie. Alle Bewegung der Materie beruht auf der Undurchdringlichkeit, einer Eigenschaft derselben, die sie vom Geist, soviel wir von ihm wissen, besonders unterscheidet. Allein, wenn der Geist nicht undurchdringlich ist, wie soll die Materie auf ihn wirken, die doch nur auf das Undurchdringliche wirkt? Tot muß ihm ja die lebensvolle Schöne der Schöpfung sein, tot schlummern seine tätigen Kräfte im unendlich fruchtbaren Wirkungskreis; aber tot schlummert er nicht im unendlich fruchtbaren Wirkungskreis. Tot ist ihm ja die lebensvolle Schöne der Schöpfung nicht. Er ist glücklich. Er ist tätig. So muß entweder der Geist undurchdringlich sein können, ohne Materie zu sein. Aber wer vermag den Begriff der Materie von der Undurchdringlichkeit der Materie zu sondern? — Oder muß der Geist selbst Materie sein? Denken wäre also Bewegung. Unsterblichkeit wäre ein Wahn. Der Geist müßte vergehen. Diese Meinung mit Gewalt ersonnen, die Erhabenheit des Geistes zu Boden zu drücken, und die Furcht einer kommenden Ewigkeit einzuschläfern, kann nur Toren und Bösewichter betören; der Weise verhöhnet sie. — Oder ist all unsere Vorstellung einer Welt ein einzig aus unserem eigenen Selbst hervorgesponnenes Gewebe? Wir täuschen uns, wir träumen, so wir glauben, unsere Ideen und Empfindungen von außen zu empfangen. Wir sind unabhängig von der Welt, sie ist

unabhängig von uns. Wir deuten, kraft eines von Ewigkeit festgesetzten Zusammenklanges, wie zwei gleichaufgezogene Uhren auf eine Sekunde. — So ist also die Welt ohne Absicht da. Freiheit und moralische Bildung sind Phantome. Meine Glückseligkeit ist Traum. Diese Meinung ist nichts als ein witziger Einfall eines feinen Kopfes, die er selbst nimmermehr glaubte.

Oder ist es der unmittelbare Einfluß der göttlichen Allmacht, der der Materie die Kraft auf mich zu wirken gibt. Jede meiner Vorstellungen ist also ein Wunder und widerspricht den ersten Naturgesetzen. — Hat man dadurch den Schöpfer mächtiger vorstellen wollen, so hat man sich erstaunlich geirrt. Wunder verraten einen Mangel im Plan der Welt. Schwach wie ein menschlicher Künstler, muß der Schöpfer an allen Orten helfen. Noch wäre er groß, aber ich kann mir ihn größer noch denken; noch vortrefflicher sein Werk. Er ist trefflich, aber nicht vollkommen: Er ist groß, aber nicht der Unendliche.

Oder endlich muß eine Kraft vorhanden sein, die zwischen den Geist und die Materie tritt und beide verbindet. Eine Kraft, die von der Materie verändert werden, und die den Geist verändern kann. Dies wäre also eine Kraft, die einesteils geistig, andernteils materiell, ein Wesen, das einesteils durchdringlich, andernteils undurchdringlich wäre, und läßt sich ein solches denken? — Gewiß nicht!

Dem sei wie ihm wolle, es ist wirklich eine Kraft zwischen der Materie (dieser nämlich, deren Wirkungen vorgestellt werden sollen) und dem Geiste vorhanden. Diese Kraft ist ganz verschieden von der Welt und dem Geist. Ich entferne sie: dahin ist alle Wirkung der Welt auf ihn. Und dennoch ist der Geist noch da. Und dennoch ist der Gegenstand noch da. Ihr Verlust hat einen Riß zwischen Welt und Geist gemacht. Ihr Dasein lichtet, weckt, belebt alles um ihn — Ich nenne sie Mittelkraft.

## § 3.

## Mittelkraft.

Es mag nun diese Kraft ein von Materie und Geist verschiedenes Wesen sein oder nicht, oder sie mag vielmehr

das Einfache von der Materie sein, dies ist jetzt ganz gleichgültig. Mag sie dann auch selbst Stufe und Kette mehrerer, immer sich von der Masse mehr entfernender, immer dem Geiste verwandterer Kräfte sein. Auch dies ist mir gleichgültig. Auch gestehe ich gern, daß eine Mittelkraft undenkbar sein mag; ich sehe auch ein, warum sie es ist. Wenn ich mir bei jeder Vorstellung nicht die Mittelkraft selbst, sondern nur ihre Veränderungen, als Zeichen äußerlicher Veränderungen vorstelle, so ist sie ja von selbst aus dem Kreis meiner Vorstellungen ausgeschlossen. So sind alle meine Ideen eine Stufe unter ihr, und also materiell. Die Materie kann ich mir vorstellen, weil sie mittelbar in mich wirkt. Einen Geist sogar kann ich mir leichter vorstellen, selbst vom Schöpfer Begriffe haben, weil ich sie aus den Wirkungen meiner Seele abziehen kann. Sie aber empfinde ich weder mittelbar noch unmittelbar. Und sollte dies der Grund für ihre Unmöglichkeit sein? — Ich bin nicht imstande, mir eine Veränderung ohne Bewegung vorzustellen, und dennoch bin ich überzeugt, daß das Denken keine Bewegung ist. Wer ist so ungerecht, dies nicht auch von der Mittelkraft gelten zu lassen? Ganz philosophisch unmöglich ist sie also nicht, und wahrscheinlich braucht sie nicht zu sein, wenn sie nur wirklich ist.

Die Erfahrung beweist sie. Wie kann die Theorie sie verwerfen?

## § 4.

### Mittelkraft. Mechanische Kraft. Organ.

Da aber der materiellen Kräfte so sehr verschiedene Gattungen sind, deren jede nach anderen Gesetzen wirkt, so mußte jedwede Gattung besonders eine eigene Richtung gegen die Mittelkraft haben, die ihren eigentümlichen Gesetzen entspricht. Und da ferner die Mittelkraft sich gegen jede Gattung anders verhält, so mußte auch sie gegen jede besonders eine eigene Richtung haben. Es wurden also mechanische Kräfte zwischen die Welt und die Mittelkraft gestellt, die ich die mechanischen Unterkräfte nenne; und da diese, ja selbst meine Mittelkraft, dem ewigen zerstörenden Einfluß äußer-

licher Kräfte, und selbst dem Übermaße des Objekts ausgesetzt ist, so wurden andere mechanische Kräfte ihnen gleichsam zugeordnet, die sie beschützen. Dies sind die Schutzkräfte. Alle diese mechanischen Unter- und Schutzkräfte in Verbindung heißen wir den Bau. Bau und Mittelkraft in Verbindung heißen wir Organ. Es wird also von selbst erhellen, daß die Verschiedenheit der Organe nicht in der Kraft liege, sondern im Bau. Es hat demnach die Veränderung in der Welt zweierlei Wege zu durchlaufen, ehe sie dem Geiste mitgeteilt werden kann; d. h. von der materiellen Natur geht diese Kette von Kräften gegen den Geist innerwärts fort, die ihm zur Vorstellung unumgänglich notwendig ist. Ohne die Mittelkraft kommt keine Vorstellung in die Seele. Ohne den Bau wenigstens keine bestimmte.

Das ganze Werk der Vorstellung nennen wir Sensation, die Veränderung im Bau die Richtung; die Veränderung in der Mittelkraft die materielle Idee; die Veränderung des Geistes auf die Veranlassung der vorigen die Idee im strengsten Verstand.

### § 5.

### Einteilung der vorstellenden Organe.

Es sind aber der vorstellenden Organe oder der Sinne zweierlei Hauptklassen. In der ersten wird das Objekt verändert durch den Bau; in der zweiten kommt es unverändert vor die Mittelkraft. Zu der ersten Klasse rechnen wir die Organe nach der Verschiedenheit der äußerlichen Kräfte. Dem zitternden Licht entspricht das Aug. Der zitternden Luft das Ohr. Den feinsten Flächen der Körper das Organ des Geschmacks. Die zweite Klasse enthält wiederum zwei Organe. Dem feinen Dunstkreis der Körper entspricht das Riechorgan oder die Nase. Den gröberen Flächen der Körper das Fühlorgan, oder die ganze Maschine. Die Summe aller dieser Organe bildet das System der sinnlichen Vorstellung.

## System der sinnlichen Vorstellung.

### § 6.

### Nerv. Nervengeist.

Die Mittelkraft wohnet im Nerven. Denn wann ich diesen verletze, so ist das Band zwischen Welt und Seele

dahin. Ob aber dieser Nerv eine elastische Saite sei und durch Schwingungen wirke oder ob er Kanal eines äußerst feinen geistigen Wesens sei, und dies allein in ihm wirke, oder ob er ein Aggregat von Kügelchen sei, und ich weiß nicht wie? wirke; — das ist eben die Frage. Ich bin in einem Feld, wo schon mancher medizinische und metaphysische Donquichotte sich gewaltig herumgetummelt hat, und noch jetzt herumtummelt. Soll ich nun mit den alten Einwürfen die Geister der Toten in ihren Gräbern beunruhigen, oder die reizbaren Seelen der Schriftlichtoten wider mich aufreizen, oder eine neue Theorie auf die Bahn bringen, und den Deum ex machina spielen wollen? Keines von allen dreien will ich tun, und mich begnügen, nur etwas Weniges festzusetzen, das ich zur Grundlage des Ganzen nicht entbehren kann, und das ich mit Überzeugung glaube. Ich setze also voraus, jeder meiner Leser kenne alle Theorien, die man bisher zur Erklärung der Nervenphänomene ersonnen hat, ich hoffe, er habe sie alle geprüft, alle auf der Wage der Vernunft und Unparteilichkeit abgewogen, zweifle auch nicht, er werde schon zu einer oder der andern sich neigen. Ich selbst bin durch tausend Zweifel einmal zu der festen Überzeugung gekommen, daß die Mittelkraft in einem unendlich feinen, einfachen, beweglichen Wesen wohne, das im Nerven, seinem Kanal strömt, und welches ich nicht elementarisches Feuer, nicht Licht oder Äther, nicht elektrische oder magnetische Materie, sondern den Nervengeist heiße. Und also heiße in Zukunft die Mittelkraft. Ein ewiges Gesetz hat die Veränderungen des Nervengeistes zu Zeichen der veränderten Kräfte gemacht.

Der Nervengeist ist eben der in allen Organen, und nur seine Richtung gegen die Objekte ist in jedem verschieden. Diese Richtung bekommt er durch den Nerven, seinen Kanal, und selbst das Auge, wenigstens das gewaffnete, kann den Unterschied leichtlich entdecken. Anders nämlich beobachtet man die äußersten Enden des Nerven im Auge, anders im Ohr, anders auf der Zunge. Worinnen aber diese Verschiedenheit liege, ob in der größeren oder geringeren Anzahl der Geister, oder in der mehreren oder minderen Bloßstellung derselben, oder in der schnelleren oder schwächeren Bewegung, dies sind

Fragen, zu deren Auflösung die feinste Anatomie noch weit nicht hinreicht. Soviel von der Richtung der Mittelkraft gegen die Objekte. Jetzt noch etwas Weniges von den Richtungen der Objekte gegen die Mittelkraft.

## § 7.

### Die Richtung.

Unter den Organen, welche das Objekt verändern, ist das Auge das weiteste, schönste, edelste. Ich sehe die Körper, wenn ich das Zittern des Lichtes auf ihren Flächen gewahr werde. Und da nun meine Nervengeister nicht auf den Flächen dieser Körper existieren können, so mußten die Unterkräfte des Auges das Licht auf jenen ebenso zittern machen, als es auf den Flächen der Körper gezittert hat. Dies ist es, was man das Objekt malen heißt. Dies geschieht durch die Feuchtigkeiten des Auges. Die Kräfte, die diese Feuchtigkeiten bestimmen und erhalten, werden Hilfskräfte genannt. Es sind die Membranen. Die Schutzkräfte sind die Augenlider, die Augenbrauen, die Härchen, die Tränen, die Augensalbe, der Stern usw. Durch das Auge erfahre ich ursprünglich die Erleuchtung und Schattierung, die Farbe, die Gestalt der Körper. Durch die Vergleichung mit andern Vorstellungen der andern Sinne ihre Größe und Entfernung.

Ich höre einen Schall, wenn ich das Zittern der Luft empfinde. Da aber die Schwingungen der Luft immer mehr ermatten, je weiter sie sich von den zitternden Saiten entfernen, daß wir also kaum das Nächste empfinden würden, so mußten Unterkräfte des Ohres die Schwingungen erhöhen und erhöht an meine Nervengeister bringen. Dazu die Knochen, die Knorpel, die gespannten Häute, die konischen Kanäle des Ohres usw. Die Schutzkräfte des Ohres sind wieder die Knochen, die Ohrhärchen, die Ohrensalbe, der Dunst. Dieser Dunst, in der Erstarrung des Todes verdickt, und wegen der Lähmung der zurückführenden Gefäße nicht mehr eingesogen, wird in Form einer Feuchtigkeit in den Kammern des Ohres erblickt und hatte den Cotunni zu der irrigen Hypothese verführt, daß die Luft nicht unmittelbar auf den Nervengeist wirke, sondern mittelbar durch die Feuchtigkeiten des Ohres.

Wer wird glauben, daß der Schall, das größte Produkt der Elastizität, durch das Wasser, das am wenigsten elastisch ist, der Seele bezeichnet werde? — Durch das Ohr erfahre ich ursprünglich den Schall, mit seinen Höhen und Tiefen, durch die Vergleichung mit andern sinnlichen Vorstellungen die Elastizität, Härte, Entfernung der Körper.

Der Geschmack unterrichtet mich von den feinsten Flächen der Körper; dies läßt sich besonders aus der Ähnlichkeit seines Baues mit dem Bau des Fühlorganes schließen. Die Vorstellungen sind von schmackhaft und unschmackhaft, scharf, süß, sauer, bitter usw. Dieser Sinn aber gehört unter ein ganz anderes Kapitel, daß ich ihn hier nicht zu zergliedern bedarf. Dort wird man auch einsehen, warum er unter die erste Klasse der Sinne gerechnet worden ist.

Der Geruch gibt mir Vorstellungen von den feinsten Atmosphären gewisser Körper. Diese Atmosphären der Körper kommen zwar unverändert vor die Nervengeister des Riechorgans, aber es waren dennoch mechanische Kräfte vonnöten, die sie denselben entgegenführen. Dies sind die Kräfte des Odems. Die Knochen, die Knorpel, die Membranen der Nase und der Schleim sind die Schutzkräfte. Die Vorstellungen, die wir durch den Geruch erhalten, haben noch keine Namen und werden durch die Namen der des Geschmacks bezeichnet. Auch dieser Sinn hat eine nähere Beziehung auf mich, von welcher anderwärts.

Das Gefühl stellt mir die gröberen Flächen der Körper vor. Es ist das Organ des Gefühls das einfachste von allen, dessen Bau keine andere Bestimmung hat, als die Geister gehörig gegen die Objekte zu bestimmen, und vor dem zerstörenden Einfluß äußerer Kräfte zu beschützen. Es gibt mehrere Arten des Gefühls: entweder ist es allgemeines, stumpferes Gefühl. Die ganze Fläche der Haut ist sein Organ. Oder ist es schärferes, besonderes Gefühl. Die Fingerspitzen sind sein Organ. Von dem Gefühl der Empfindung und seinen besonderen Organen ist hier gar nicht die Rede. Dies ist Gefühl des tierischen, jenes ist Gefühl des geistigen Lebens. Die Vorstellungen, die ich durch dieses erhalte, sind von Kälte und Wärme, Feinheit und Rauhigkeit, Härte und Weiche.

## Das materielle Denken.

### § 8.

### Das Denkorgan. Materielle Phantasie. Theorien.

Vermittelst dieser fünf Organe hat die ganze materielle Natur freien offenen Zugang zu der geistigen Kraft. Die äußeren Veränderungen werden durch sie zu inneren. Durch sie wirft die äußere Welt ihr Bild in der Seele zurück. Und dies ist nun der erste Grundpfeiler des geistigen Lebens; Vorstellung. Vorstellung ist nichts anderes, als eine Veränderung der Seele, die der Weltveränderung gleich ist, und wobei die Seele ihr eigenes Ich von der Veränderung unterscheidet. Ich bin also in dem Augenblick ganz dasselbe, was ich mir vorstelle, und nur die Persönlichkeit trennt mein Ich von demselben, und lehrt mich, daß es eine äußere Veränderung ist. Vorstellung aber ist noch nicht Überschauung, Forschung der Kräfte, der Absichten; sie ist nur der Grund, worauf dieses Geschäft ruht, der Stoff, worin der Verstand wirket und schafft. Das zweite, das Hauptgeschäft, wäre also die Tätigkeit des Verstandes in diesem dargebotenen sinnlichen Stoff, nämlich das Denken.

Da aber Vorstellung nichts als ein einziger Aktus einer einfachen Kraft ist, auf Veranlassung einer Veränderung des Nervengeistes bei der Sensation (siehe Garves Abhandlung von den Neigungen in den Akten der Berliner Akademie pag. 110. 111) — da die letztere nichts anderes als die Folge einer Veränderung in den sinnlichen Organen, dieser das Resultat einer Veränderung in der materiellen Welt, diese aber vorübergehend und flüchtig ist, so würde die Vorstellung eines Gegenstandes ebenso schnell verschwinden, als ihre Ursache nimmer ist, und wenn ich mit diesem beschäftigt wäre, würde jener dahin sein. So wäre mir dennoch der Verstand, der nur durch Gegeneinanderhaltung wirket, ebenso unnütz, als er es ohne Mittelkraft, ohne Organ, ohne Welt nur immer würde gewesen sein.

Darum mußten neue Mittelkräfte vorhanden sein, jene sinnlichen Veränderungen des Nervengeistes bei der Sensation

zu fesseln und bleibend zu machen, wenn auch ihre Ursachen, die Veränderungen in den sinnlichen Organen, lange schon aufgehört haben zu wirken. Ich komme also auf ein neues Organ, das weder Sinn noch Seele ist, man nennt es gemeiniglich das allgemeine Sensorium: ich nenne es besser das Denkorgan, oder das Instrument des Verstandes. In diesem Organ muß die große Welt, insofern sie nämlich schon den Weg der Sinnlichen gegangen ist, im kleinen bezeichnet ruhen, und dem Verstande gegenwärtig sein. Ist es nun nicht zu vermuten, daß selbst die Veränderung des Nervengeistes bei der Sensation an der Seele vorübergehe, und erst diese gleichartige Veränderung im Denkorgan auf sie wirke? daß also die Seele, wenn Rahmen sie einschließen, in diesem Organ wohne?

Fragt sich nun, was sind die materielle Ideen des Denkorganes oder der Phantasie, und wie werden sie von den materiellen Ideen der Sensation erzeugt? Es sind darüber mancherlei Theorien erdacht worden, die ich jetzt genauer prüfen werde.

I. *Sind sie Eindrücke in dem Kanal des Nervengeistes, den Nerven, von des Nervengeistes Andrang verursacht?* Dies wäre also eine Veränderung im gröberen Teil des Nerven im Bau. Für was also ein so feines, unmaterielles Wesen, wie der Nervengeist, wenn doch die plumpe materielle Masse auf sie wirken soll? Aber ein Eindruck? Wer wird die erstaunliche Mannigfaltigkeit der Ideen, wer ihre unmeßbare Abstechungen von Lebhaftigkeit zu Mattigkeit aus der Form oder der Tiefe des Eindrucks erklären? Wer begreift es, wie ein Eindruck, ein leidender, toter, ruhender Eindruck, etwas Verneinendes auf die Seele wirket? Ich muß mir ja schlechterdings alle Einwirkung als Bewegung vorstellen, und hier nehme ich gerade das Gegenteil an. Ferner: wie kommt es, daß nicht der Strom der Geister, der unaufhörlich an den Wänden der Nerven hinauf- und hinabeilt, diese Eindrücke nicht bald ausgelöscht hat. Entweder müssen sie so fein, und hingegen der Nervengeist so erstaunlich grob sein, daß er sie nicht auslöschen kann, oder muß umgekehrt der Nervengeist so außerordentlich fein, sie aber so grob gegen

ihn sein, daß er sie darum nicht auslöschen kann. Im ersten Fall ist die Theorie vom Nervengeist umgestoßen; seine Geschwindigkeit, seine Wirksamkeit, seine geistige Natur ist nicht mehr. Selbst Haller wird das nicht zugeben. Im anderen Fall — Aber das Monstrum mag ich nicht aushecken. Noch mehr. Da auch die Nervenkanäle von ihren Bestandteilen verlieren, und neue Teile an der verlorenen Stelle treten, so frage ich also: Sind diese Teile des Verlustes größer, als der Umfang des Eindrucks, oder sind sie unendlich kleiner? Ist das erste, so würde jeder Pulsschlag mehrere Ideen losreißen, Ideen wegschwemmen der Harn, Ideen wegdünsten der Schweiß. Ist das zweite, so muß der Eindruck wieder erstaunlich grob angenommen werden, weil die Teile des Verlustes und des Ersatzes nicht mehr Elemente sind. Wird man sagen, die Narben erhalten sich ja auch, trotz Verlust und Ersatz, bis ins späteste Alter. Sollten nicht auch die Eindrücke? Ohne Anstand; wer sich den Eindruck als Narben vorstellen kann: aber wehe dir dann, schöner Organismus des Denkens, wehe deiner Natur, einfacher Geist! Diese Meinung wird in der Folge noch mehr verlieren, wenn von der Assoziation die Rede sein wird. Sie ist indes ein Geschenk des Himmels für Leute, die sich lieber am Handgreiflichen halten, als die Sache selbst nach gesunden Begriffen wägen: dann diesen Vorzug muß ich dieser Theorie einmal lassen, daß sie sich mit Händen greifen läßt.

Vernünftiger schon denken die, so die materielle Idee der Phantasie II. In Bewegungen des Nervengeistes setzen, harmonisch mit jenen ursprünglichen in den sinnlichen Geistern. So bleibt doch der gesunde Begriff von Nervengeist und Seele unangetastet, und wird gerade da gewonnen, wo die erste verloren. Nämlich die Erfahrung lehrt, daß die Phantasie rascher und lebendiger ist, wenn das Blut mit Fluges eile durch seine Adern eilt, daß unter heftigen Fieberwallungen Ideen oft bis zur Furie lebhaft werden, da im Gegenteil beim trägen Puls der Pflegmatischen die Folge der Ideen äußerst matt und langsam ist. Bestünden nun die materiellen Ideen in Eindrücken, so müssen sie um so matter sein, je schneller die Säfte wallen, weil sie dann

ausgelöscht würden; ist aber die materielle Idee Bewegung, so ist alles bewiesen. Zugleich kann ich mir doch einen tätigen Einfluß dabei denken: bei dem toten Eindruck konnte ich es nicht. Ich kann mir bei der Bewegung des Nervengeistes eine Einwirkung auf ein materielles Wesen denken; bei dem Eindruck in den Kanal konnte ich es ohne Schamröte nicht. Aber auch diese Theorie reicht nicht hin, alle Einwürfe wegzuräumen, alle Erscheinungen des materiellen Denkens zu erschöpfen. Auch sie wird uns im Artikel von der Assoziation im Stiche lassen, wo wir ihrer doch am meisten bedürfen.

Oder sind vielleicht die materiellen Ideen der Phantasie III. Schwingungen saitenartig gespannter Fibern, deren Summe und Zusammenhang das Denkorgan ausmacht? Wer wird glauben, daß die mehrere oder mindere Spannung dieser Fibern mit jener unbeschreiblichen Mannigfaltigkeit der sinnlichen und abstrakten Ideen mit ihren mannigfaltigen Graden in Vergleichung komme. Die erstaunliche Mannigfaltigkeit der elastischen Körper gibt uns doch nur wenige wesentlich verschiedene Töne; die erstaunliche Mannigfaltigkeit von Körpern, die das Licht zittern machen, gibt uns doch nur sieben verschiedene Farben. Und doch sollen diese Denkfibern alle Töne, alle Farben, alle andere unendlich mannigfaltige sinnliche und geistige Vorstellungen bezeichnen können. Auch hat die Zergliederungskunst, und die Analogie, und nichts im ganzen Bau des Menschen nur einen Wink zu dieser Theorie gegeben. Der Zergliederer hat das Denkorgan unter allen Teilen des Körpers am wenigsten elastisch, am weichsten gefunden. Sie ist lediglich nichts als nackte Theorie und wird im Artikel von den Assoziationen vollends ihr Haupt sinken lassen.

Aus der ungefähren Kombination der drei Theorien, so ungefähr, wie sich die Elemente des Epikurus ergriffen haben mochten, ist des Herrn Bonnets Hypothese entstanden. Mit unverzeihlichem Leichtsinn hüpft der französische Gaukler über die schwersten Punkte dahin, legt Dinge zum Grund, die er niemals beweisen kann, zieht Folgen daraus, die kein Mensch, ausgenommen ein Franzose, wagen kann. Seine Theorie mag

seinem Vaterland gefallen, der schwerfällige Deutsche entrüstet sich, wenn er den Goldstaub weggeblasen und unten nichts als Luft sieht.

### § 9.

### Assoziation. Anwendung der Theorien.

Sind aber die materiellen Ideen der Phantasie immer in demjenigen Zustand der Lebhaftigkeit, daß sie der Seele Vorstellungen machen können, oder sind sie es nicht. Das erste kann nicht sein, sonst müßten wir ja schlafend und wachend ununterbrochen denken, so könnten wir nicht mit Ordnung denken. Ist das zweite, so müßten zukommende Ursachen sein, die die gleichsam schlummernde erwecken und vor die Seele bringen.

Und das sind nun neue sinnliche oder durch diese andere belebte Phantasieideen, welche kraft einer Verwandtschaft von Zeit, oder Ort, oder Wirkung einen Bezug auf die schlummernde haben und durch die innere Mechanik des Denkorganes an dieselbe geordnet werden. Es soll z. B. die materielle Idee einer Quelle im Denkorgan schlummern. Jetzt lassen wir durch den Weg der Sinne den Namen Quelle in das Denkorgan gelangen, so wird diese Veränderung in demselben auf Veranlassung des Namens Quelle durch die Mechanik desselben an die schlummernde materielle Idee der Quelle geordnet werden. Diese wird jetzt erweckt, wirkt auf die Seele und gibt ihr die Vorstellung einer Quelle: aber freilich schwächer, als die ursprünglich sinnliche gewesen. Aber die neuauflebende materielle Idee der Quelle wird jetzt die nächst an sie grenzende, meinetwegen eines Menschen, der damals am Baume stand, oder eines Schalles, der damals gehört ward, ebenso erwecken, als sie selbst von der sinnlichen erweckt ward, und die Seele wird eine Vorstellung von jenem Menschen oder jenem Schalle bekommen. Diese auflebende Idee wird ihre Nachbarin erwecken, diese wieder, die Seele wird wiederum Vorstellungen bekommen usf., so unaufhörlich nach allen Seiten fort, bis wiederum eine neue sinnliche Idee anderer Art dieses Kettensystem unterbricht und ein neues beginnt. Und das ist nun die Reihe der Vor=

stellungen, gegründet auf die Assoziation; diese aber ist auf die Verwandtschaft nach Zeit und Ort oder Wirkung gebaut. Jetzt wollen wir obige Theorien darauf anwenden und untersuchen, welche von allen uns am meisten befriedigt.

Zuerst also von den Saitenschwingungen. Ich will einen analogischen Beweis von den Tönen und Farben entlehnen, der ihnen außerordentlich günstig scheint. Wenn ich in ein dunkles Zimmer allerei Farben bringe und durch einen schwachen Ritz auf eine derselben, als z. B. die rote ist, Licht einlasse, so werden alle roten Farben im Zimmer sichtbar werden, die anderen alle unsichtbar bleiben. Wenn ich zwei Klaviere nebeneinander stelle und auf einem derselben eine Saite rühre und einen Ton angebe, so wird auf dem anderen Klavier die nämliche Saite und keine andere, ohne mein Zutun zittern, und eben den Ton, freilich matter, angeben.

Wir könnten also sagen: Die Stelle des ersten Klaviers vertritt die Welt, so wie sie sich in den sinnlichen Organen befindet, die Stelle der Luft der Nervengeist. Die Stelle des zweiten Klaviers das Denkorgan. Soviel Saiten sind in der sinnlichen Welt, als Objekte. Soviel Fibern im Denkorgan, als Saiten in der sinnlichen Welt. Und beide, die Welt und das Denkorgan, und die Seiten in jener und die Fiebern in dieser sich ebenso genau entsprechend, als die beiden Klaviere, als ihre Saiten sich entsprochen haben.

Es sollen also gewisse Saiten in den sinnlichen Organen zittern. Dieses Zittern pflanzt der Nervengeist bis an das Denkorgan fort. Die Seele empfindet es; das ist die sinnliche Idee. Jetzt, welche Fibern werden zittern? Keine andere als die, welche den Weltfibern gleich sind in allem. Welche Idee wird die Seele bekommen? Keine andere, als die nämliche, sowie die Saite des zweiten Klaviers nur den Ton des ersten angegeben hat. Die rote Farbe wird mich nur an die rote erinnern. So wie die rote Farbe im dunkeln Zimmer nur die rote wieder sichtbar macht. Ist das nun Assoziation? Das ist nichts als ein Echo der nämlichen Idee, das zu nichts nütze ist.

Gesetzt aber, es fände wirklich eine Assoziation bei dieser Mechanik statt; was folgt weiter? Man muß annehmen, daß

alle Gegenstände entsprechende Fibern schon vorher im Denkorgan haben, ehe sie sinnlich empfunden werden. Gesetzt also, ich sehe das Meer. Das Meer erinnert mich an ein Schiff. Das Schiff an den amerikanischen Krieg. Die Fiber dieser verschiedenen Ideen müssen also sich irgendwo gleich sein, daß die eine die andere in Bewegung setzt. Gesetzt aber ich hätte noch kein Schiff gesehen, ich hätte noch von keinem amerikanischen Kriege gehört. So müßte ich mich also, wenn die Meerfiber in Bewegung kommt, an ein Schiff, an den amerikanischen Krieg erinnern, ehe ich sie sinnlich empfunden habe. Was Bonnet zur Beantwortung dieses Einwurfs vorbringt, findet hier gar nicht statt.

Von monströsern Folgen dieser Theorie will ich nichts mehr sagen, denn jeder wird nun wohl von ihrem Ungrund überzeugt worden sein. Ich habe nicht nötig gefunden, sie anders als mit ihren eigenen Waffen anzugreifen, und meine Absicht ist erreicht.

Ich nehme also meine Zuflucht zu der zweiten. Diese führt mich in eben den Labyrinth. Ich muß notwendig annehmen, daß jede Idee, auch die einfachste, ihren eigenen Geistern, ihren eigenen Kanälen entspreche. Diese Kanäle haben einen bestimmten Platz, den sie so wenig verändern, als die Blutadern den ihrigen. Zudem so muß ich nach der schärfsten Beobachtung des Herrn von Hallers annehmen, daß kein Kanal mit dem anderen anastomosiere, sondern jeder einzeln von der äußersten Spitze im sinnlichen Organ bis an das Ende der sondernden Ader fortlaufe. Nun aber sind die Assoziationen äußerst willkürlich, unendlich zufällig und mancherlei, und doch haben die Kanäle nur einen bestimmten Platz, und doch anastomieren die Geister nicht.

Eben diese Schwierigkeit und noch mehr finden sich bei der Theorie von den Eindrücken. Hier ist noch das Unbegreifliche, wie ein Eindruck in Bewegung kommt, daß er der Seele eine Vorstellung macht. Ein Eindruck in Bewegung? Ich kann dies nicht weiter auseinandersetzen, wenn ich meinem Leser nicht das Denken absprechen will. Freilich ist es wahr, daß mancher vermeiden wird darüber zu denken, um die Blöße seiner Meiunng nicht sehen zu dürfen,

und den Anker seines Verstandes in diesem sternlosen Meer nicht vollends zu verlieren. — Aber wie Haller so auf der Oberfläche schweben konnte, das begreife ich nicht. Haller ist zu groß, als daß er durch diesen Irrtum verlöre. Quandoque bonus dormitat Hallerus.

Da ich nun die materielle Assoziation nicht aus der Mechanik des Denkorganes erklären kann, weil diese bestimmt und ewig, jene aber unendlich mannigfaltig und veränderlich ist, soll ich die Seele zum ordnenden Prinzipio machen, soll ich annehmen, daß sie bei jeder sinnlichen Idee das ganze Heer der schlummernden im Denkorgane durchlaufe, um die ähnliche zu finden? So müßte sie sich also alle vorstellen, so müßte sie alle mit der sinnlichen vergleichen, sie müßte das ganze Werk des Denkens vollenden, um eine einzige Vorstellung zu bekommen. Nein, die Assoziation muß schlechterdings in den materiellen Ideen ihren Grund haben, wenn wir sie schon nicht nach unseren mechanischen Gesetzen erklären können. Aber es verrät einen kranken Verstand, nur ein Bestreben zu äußern, diesen Mechanismus zu finden. Ihm aber wirklich weiter nachzuhängen, wäre der nächste Weg, ihn vollends zu verlieren. In der Tat, ich habe den Kitzel nicht, und sind es meiner Absicht gemäßer, Theorien umzustoßen, als neuere und bessere zu schaffen, oder schaffen zu wollen. Täte ich das, so wäre nicht erst ein Abdera nötig, um mir mit Nießwurz aufzuwarten.

## § 10.

### Wirkung der Seele auf das Denkorgan.

Die materielle Assoziation ist der Grund, auf welchem das Denken ruht. Der Leitfaden des Schaffenden Verstandes. Durch sie allein kann er Ideen zusammensetzen und sondern, vergleichen, schließen, und den Willen entweder zum Wollen oder zum Verwerfen leiten. Diese Behauptung dürfte vielleicht der Freiheit gefährlich scheinen. Denn wenn die Folge der materiellen Ideen durch den Mechanismus des Denkorganes, der Verstand aber durch die materiellen Ideen, der Wille durch den Verstand bestimmt wird, so folgte, daß zuletzt der Wille mechanisch bestimmt würde. Aber man höre weiter.

Die Seele hat einen tätigen Einfluß auf das Denkorgan. Sie kann die materiellen Ideen stärker machen und nach Willkür darauf haften, und somit macht sie auch die geistigen Ideen stärker. Dies ist das Werk der Aufmerksamkeit. Sie hat also Macht auf die Stärke der Beweggründe, ja sie selbst ist es, die sich Beweggründe macht. Und jetzt wäre es ziemlich entschieden, was Freiheit ist. Nur die Verwechslung des ersten und zweiten Willens hat den Streit darüber verursacht. Der erste Wille, der meine Aufmerksamkeit bestimmt, ist der freie, der letzte, der die Handlung bestimmt, ist ein Sklave des Verstandes; die Freiheit liegt also nicht darin, daß ich das wähle, was mein Verstand für das Beste erkannt hat (denn dies ist ein ewiges Gesetz), sondern daß ich das wähle, was meinen Verstand zum Besten bestimmen kann. Alle Moralität des Menschen hat ihren Grund in der Aufmerksamkeit, d. h. im tätigen Einfluß der Seele auf die materiellen Ideen im Denkorgane.

Wird nun eine materielle Idee kraft dieses tätigen Einflusses öfters in starke Lebhaftigkeit gesetzt, so wird sie endlich eine gewisse Stärke auch nachher noch beibehalten, und gleichsam deuteropathisch vor allen hervorstechen. Sie wird die Seele treffender rühren. Sie wird in allen Assoziationen dem Verstande heftiger sich aufdringen, ihn mächtiger bestimmen, sie wird die Tyrannin des zweiten Willens werden, da der erste Wille gar nicht ausgeübt war. So kann es Leute geben, die zuletzt mechanisch Gutes oder Böses tun. Anfangs hatten sie es frei, moralisch getan, da nämlich ihre Aufmerksamkeit noch unbestimmt war. Jetzt aber ist die Idee auch ohne Aufmerksamkeit die lebhafteste, sie fesselt die Seele an sich, sie herrscht über den Verstand und Willen. Hierin liegt der Grund aller Leidenschaften und herrschenden Ideen, und zugleich der Fingerzeig, beide zu entnerven.

Wenn die Seele ihre Aufmerksamkeit auf mehrere Ideen heftet und solche in andere Assoziationen bringt, so sagt man, sie erdichtet. Wenn sie ihre Aufmerksamkeit auf einzelnen Bestimmungen mehrerer Ideen ruhen läßt und solche aus ihren Assoziationen herausdenkt, so sagt man, sie sondert ab. Jene durch Erdichtung in neue Assoziationen hineingedachte,

diese durch Absonderung aus ihren Assoziationen heraus-gedachte Ideen fesselt sie besonders im Denkorgan wieder, ja selbst das Bewußtsein ihrer selbst bei diesen Wirkungen scheint sie in materiellen Formen zu fesseln, weil sie dies Bewußtsein zugleich wieder mit den alten Ideen zurückbringt. In diesem Fall sagen wir: Sie erinnert sich wieder. Wenn die Seele kraft ihrer Aufmerksamkeit eine materielle Idee stärker erschüttert, so wird diese die nächst angrenzende auch stärker erschüttern. Die Assoziation wird also rascher, lebhafter werden. Dies tun wir, wenn wir uns auf etwas besinnen, oder unsere Phantasie spielen lassen. Die Aufmerksamkeit also ist es, durch die wir phantasieren, durch die wir sondern und dichten, durch die wir wollen. Es ist der tätige Einfluß der Seele auf das Denkorgan, der dies alles vollbringt.

Und also ist das Denkorgan das wahre Tribunal des Verstandes, ebenso diesem unterworfen, als dieser ihm unterworfen ist. Ganz ist er dann abhängig, bis auf die Aufmerksamkeit. Darum kann die Verwirrung der Geister in der Krankheit, wenn sie bis in dieses Organ hinein fortgepflanzt wird (und wie leicht wird sie das) den Weisesten zum lächerlichsten Toren, den Denker zum Einfaltspinsel, den Sanftmütigsten zu einer Furie umkehren. Ganz ist es abhängig von dem Verstande, bis auf den Einfluß der Sensation. Darum kann ein richtiger Verstand das richtigste Gedächtnis hervorbringen. Darum kann ein immer tätiger Verstand es durch Überspannung zerstören. Beides beweisen die Beispiele großer Denker, der Garves, der Mendelssohns, der Swiffts, die das Instrument ihres Verstandes verstimmt haben, daß es keinen rechten Laut mehr von sich gibt. Und weil es dann so genau mit der Denkkraft zusammenhängt, so habe ich es Denkorgan genannt, und nicht, als ob ich das Denken als eine Folge des Mechanismus betrachtete.

## § 11.

### Empfindungen des geistigen Lebens.

Meine Seele ist nicht allein ein denkendes; sie ist auch ein empfindendes Wesen. Dies allein macht sie glücklich. Jenes allein macht sie des letzteren fähig. Wir werden sehen,

wie genau der Menschenschöpfer Denken an Empfinden gebunden hat. Empfindung ist derjenige Zustand meiner Seele, wo sie sich einer Verbesserung oder Verschlimmerung bewußt ist. Darin also von der Vorstellung unterschieden, daß sie hier nur den Zustand ihres äußeren Wesens, dort aber ihren eigenen empfindet.

Ich sehe den Sonnenhimmel, den Sternenhimmel, ich sehe einen verwirrten Haufen Steine, ich höre eine Quelle murmeln, ein Saitenspiel erschallen. Ich höre Gekrächz eines Raben. In allen diesen Verwandlnngen meines Zustandes ist etwas Allgemeines, die Vorstellung eines äußeren Gegenstandes. Aber wie sehr verschieden ist nicht auf der anderen Seite mein Zustand bei jeder dieser Vorstellungen. Den Sonnenhimmel sehe ich gern. Den Sternenhimmel sehe ich noch gerner. Von dem Steinhaufen kehre ich mein Auge weg. So höre ich auch der Quelle Gemurmel gern, noch gerner das tönende Saitenspiel. So wünsche ich mein Ohr vor dem Gekrächze des Raben zu verstopfen. Was mich ergötzt, nenn' ich melodisch und schön, häßlich und unmelodisch, was mich verdrießt.

Aber kraft des ersten Gesetzes, das an der Spitze dieser Darstellung des Menschen steht, darf mich nichts ergötzen, als was mich vollkommener macht; nichts verdrießen, als was mich unvollkommener macht. Machte mich nun das Melodische, das Schöne vollkommener als das Unmelodische, das Häßliche? Oder mit anderen Worten, ist es mein eigener Zustand, der verbessert oder verschlimmert wird.

---

## Die Tugend in ihren Folgen betrachtet.

### 1780.

Rede zur Feier des Geburtsfestes der Frau Reichsgräfin von Hohenheim auf gnädigsten Befehl Seiner Herzoglichen Durchlaucht verfertigt vom Eleve Schiller.

Durchlauchtigster Herzog!
Erlauchte Gräfin!

Wenn je etwas ist, das ein jugendliches Herz mit Liebe zur Tugend erwärmen kann, so ist es gewiß die Aussicht in

ihre erhabenen Folgen. Jedes fühlende Gemüt wird mit brennendem Eifer der Göttlichen sich weihen, wenn es einmal mit voller Überzeugung weiß, daß nur Vollkommenheit, nur Glückseligkeit ihre Folgen sind. Denn wonach ringt die Seele des Jünglings — als nach diesem einigen Ziele? wenn sie den großen Gedanken denkt, daß nur Tugend den Menschen zum Abglanz der unendlichen Gottheit macht — denn wonach schmachtet die Seele des Jünglings, als nach diesem nie zu umfassenden Urbild? — Es ist also die Frage: *Wie ist die Tugend in ihren Folgen betrachtet?* desjenigen vollkommen würdig, der, ein Vater in Mitte einer jauchzenden Jugend, den göttlichen Wunsch äußerte: „O daß ich alle glücklich machen könnte!" — vollkommen würdig, an diesem Freundschaftsfeste feierlich beantwortet zu werden.

Erlauchte Gräfin!

Wenn wir uns den Menschen als einen Bürger des großen Weltsystems denken, so können wir den Wert seiner Handlungen nach nichts besser bestimmen, als nach dem Einfluß, den sie auf die Vollkommenheit dieses Systems haben. Wenn wir noch weiter gehen, wenn wir finden, daß alle Räder, alle treibenden Kräfte des großen Systems nur darum so innig ineinandergreifen, nur darum so harmonisch zusammenstimmen, damit der geistige Teil der Schöpfung dadurch vollkommener werde, der empfindende angenehmer, stärker empfinde, der denkende höher, umfassender denke: so können wir jede moralische Handlung nur nach dem Maße schätzen oder verdammen, nach welchem sie mehr oder weniger zur Vollkommenheit der geistigen Wesen mitgewirkt hat. Ja, wenn wir dann noch höher hinaufsteigen, wenn wir finden, daß alle Vollkommenheit der geistigen Wesen die Nachahmung, das Wohlgefallen, die Verherrlichung der Gottheit zum äußersten Ziele hat: so muß diese Gleichheit, diese Übereinstimmung mit den Eigenschaften der Gottheit, dieses ihr Wohlgefallen, diese ihre Verherrlichung der Maßstab aller moralischen Handlungen sein. Jedwede Handlung eines Geistes also, jedweder Gedanke, ja ich darf sagen jedwede Empfindung macht sich des herrlichen, ehrenvollen Namens von Tugend würdig,

wenn sie die Vollkommenheit der Geister zum Zwecke hat, wenn sie mit dem Wesen des Unendlichen übereinstimmt, mit seinen Absichten harmonisch geht, wenn sie seine Größe verherrlicht. Jedwede im Gegenteil macht sich des schändenden Namens von Laster schuldig, wenn sie die Geister unvollkommener macht, wenn sie mit den Eigenschaften des höchsten Wesens mißlautet, wenn sie seine Absichten verfehlet. — Vollkommenheit der Geisterwelt wäre also die erste Folge der Tugend.

Noch herrscht ferner ein ewiges Gesetz in der empfindenden und denkenden Natur, daß nämlich Vollkommenheit des Ganzen mit der Glückseligkeit des einzelnen Wesens im innigsten Bunde steh[t]. Kraft dieses Gesetzes wird uns das allezeit ergötzen, was das Ganze unvollkommener macht. So zieht also jene allgemeine Folge der Tugend, Glückseligkeit des Ganzen, eine zweite und innere nach sich, Glückseligkeit des einzelnen Wesens, das tugendhaft handelt.

Dies alles kurz zusammengefaßt können wir sagen: Derjenige Zustand eines denkenden Geistes, durch welchen er am fähigsten wird, Geister vollkommener zu machen und durch Vervollkommnung derselben selbst glückselig zu sein, dieser Zustand wäre die Tugend. — Und worin wird nun dieser Zustand bestehen? — Diese Frage unwidersprechlich bestimmt zu beantworten, müßte mein Auge in die verworrensten Tiefen der menschlichen Seele gedrungen sein, müßte mein Verstand alle Gedanken der Menschen umfaßt und vereiniget haben. Beinahe ein jeglicher Philosoph — ja was sag' ich? jeder denkende Geist schafft sich aus seinem eigenen Gedankensystem ein eigenes Gebäude von Tugend und Laster, und obschon alle nur einem Zwecke entgegenarbeiten, so sind sie doch in Bestimmung desjenigen Zustandes, durch welchen sie ihn erreichen sollen, unendlich geteilt.

Werd' ich wohl jedes noch wankende System von Tugend vollends zu Boden stürzen, werd' ich ihr wohl ihren festen, ewigen Charakter anerschaffen, wenn ich sie mit den gröbsten Weisen dieses Jahrhunderts weises Wohlwollen heiße? —

Ein weiser, wohlwollender Geist also macht die Geisterwelt vollkommener, glücklicher. — Dies sind die äußeren

Folgen der Tugend. Er macht sich selbst vollkommener, glücklicher. — Dies sind die inneren Folgen der Tugend.

Und diese zwei Standpunkte sind es, aus denen ich nun die mir gnädigst aufgegebene Frage zu entwickeln suchen werde.

## I.

## Folgen der Tugend auf das Ganze.

Nicht geringer als die allwirkende Kraft der Anziehung in der Körperwelt, die Welten um Welten wendet und Sonnen in ewigen Ketten hält, nicht geringer, sag' ich, ist in der Geisterwelt das Band der allgemeinen Liebe. Liebe ist es, die Seelen an Seelen fesselt; Liebe ist es, die den unendlichen Schöpfer zum endlichen Geschöpfe herunterneigt, das endliche Geschöpf hinaufhebt zum unendlichen Schöpfer; Liebe ist es, die aus der grenzenlosen Geisterwelt eine einzige Familie und so viele Geister Myriaden zu soviel Söhnen eines alliebenden Vaters macht. Liebe ist der zweite Lebensodem in der Schöpfung; Liebe das große Band des Zusammenhangs aller denkenden Naturen. Würde die Liebe im Umkreis der Schöpfung ersterben — wie bald — wie bald würde das Band der Wesen zerrissen sein, wie bald das unermeßliche Geisterreich in anarchischem Aufruhr dahintoben, ebenso, als die ganze Grundlage der Körperwelt zusammenstürzen, als alle Räder der Natur einen ewigen Stillstand halten würden, wenn das mächtige Gesetz der Anziehung aufgehoben worden wäre.

Dieses allgemeinen Geisterzusammenhangs erste Folgen sind gegenseitige Ausbildung der Seelenfähigkeiten, Ergänzung, Erweiterung, Verfeinerung der Begriffe, Richtung des Willens nach dem Vollkommenen. So kann die Wissenschaft des einen in die Seele des andern fließen; so kann der rohe Gedanke des einen durch die schärfere Denkkraft des andern verfeinert werden. So kann ein doppelter Verstand das zur Reife bringen, was einem einfachen undurchdringlich war. So kann das jugendliche Feuer eines brausenden Geistes durch den bedachtsameren Ernst des reiferen Mannes milder und mäßiger werden. So kann der ersterbende Trieb zur Tugend in

diesem durch die wärmere Tugendliebe in jenem in neue Flammen auflodern. So kann sich Seele in Seele spiegeln; so der Schöpfer selbst sein großes Bild in menschliche Seelen zurückwerfen. So kann Wonne des Freundes in die Seele des Freundes hinüberjauchzen. — Vollkommenheit der höheren Geisteskraft wäre also die erste Folge dieses Zusammenhangs. — Dieser Zusammenhang ist die Folge der Liebe.

Groß also sind die Folgen der Liebe. Die ganze Sphäre der Geister ist ihr unendlicher Kreis. Aber wenn es nicht auch die ganze Sphäre der Geister ist, so kann sie doch tätig sein in einer kleinen und durch diese kleine rückwärts tätig in die große, in die unendliche. Die Liebe, die den Vater an den Sohn, den Sohn an den Vater fesselt, die einen Weisen zum Lehrer eines vielleicht verlassenen Jünglings macht, kann mächtig wirken auf die Harmonie des Ganzen.

Wenn sie in dem Jüngling einen Antonin, einen Trajan auf den Thron setzt oder an den Ufern des Eurotas einen Lykurg erschafft, wenn sie aus dem Sohn einen Montesquieu, einen Gellert, einen Haller, einen Addison bildet, so kann sie das ganze Menschengeschlecht — ja was sag' ich? — eine ganze Kette von Menschengeschlechtern mit dem Lichte der Wahrheit erleuchten und näherrücken ihrem erhabenen Ziel (denn vielleicht führt Gellerts Moral und Addisons Beispiel noch in künftigen Jahrhunderten irrende Seelen zur Wahrheit zurück). — Aber ebenso leicht kann das Laster eines einzigen in tausend unverwahrte Seelen sein süßes Gift einhauchen. So kann es eine Kette von Menschenaltern ferne von ihrer hohen Bestimmung in das alte barbarische Dunkel tierischer Wildheit zurückstoßen. So hat sich der unvollkommene Geist eines Lamettrie, eines Voltaire auf den Ruinen tausend verunglückter Geister eine Schandsäule aufgerichtet, ihres Frevels unsterbliches Denkmal! —

Aber noch einmal wollen wir jene fruchtbare Wahrheit zurückrufen, noch einmal vor unsere Seele stellen: — „daß nämlich ein vollkommener Geist eine ganze Geisterwelt vollkommener machen könne" — Meine Freunde! welche Sonne rückt vor meine staunende Seele! Sehe ich nicht ein Gewimmel von Menschengeschlechtern sich zu dem Grabmal eines Fürsten

— (ach, eines Fürsten, den ich Vater nennen darf,) hinzudrängen, seh' ich sie nicht weinen, jauchzen, beten über dem Grabmal des Herrlichen? Was? eine Welt auf dem Grabmal eines einzigen? Tausend — Millionen segnend einen einzigen? Er allein war's, meine Freunde, der eine bildungslose Jugend aus allen Gegenden der Welt in seine väterlichen Arme rief, der Strahlen der Weisheit in tausend jugendliche Seelen goß, der jeder Sphäre von Erkenntnis tüchtige Männer erschuf, der, wenn von diesen Tausenden nur zehn das große Siegel ihres Erziehers nicht verleugnen, der Menschheit dereinst neue Solone, neue Platone aufstellen wird. Und wenn ein einziger vollkommener Geist einen so großen Schauplatz der Wirkung hat, wie weit hat nicht der große Menschenbildner durch seine gebildete Jugend in die Harmonie des Ganzen hineingewirkt! Er allein, weil er immer tugendhafter zu werden sucht, er allein, weil er ein Nachahmer der Gottheit auf Erden ist. — Allmächtige Tugend, die du dich in den Busen des Fürsten niederließest und von hier aus die Herzen der Menschen angelst, durch dieses einzige Fürstenherz hast du dir eine Welt unterworfen!!! —

Und wenn nun dieser große Freund der Tugend zu seinem erhabenen Werk sich eine Gehilfin erwählte — wenn die sanfte Teilnehmung dieser vortrefflichen Freundin seine Freuden würzt und erhöht, seine Leiden — (denn auch die Großen, auch die Vortrefflichsten unter den Großen haben ihre Leiden, weil sie Menschen sind) seine Leiden, sag' ich, sympathievoll mit ihm duldet, seinen Schmerzen den Stachel nimmt, wenn sie, die aufmerksame Hörerin seiner Lehren, ihre Tugend mit der Tugend ihres erhabenen Freundes zur Glückseligkeit der Menschen vereinigt, wenn sie — Steigt hier nicht jede Brust? Glüht nicht das Feuer der Freude aus jedem Antlitz empor? Schweben nicht zwei heilige Namen auf allen bebenden Lippen?

Tränen des Danks auf Ihre Asche, mein Vater; Tränen des Danks auf Ihre Asche, beste Freundin des Vaters!

## II.

## Folgen der Tugend auf den Tugendhaften selbst.

Dies sind die Folgen der Tugend auf die Vollkommenheit des Ganzen. Aber sie allein sind es noch nicht, die den Begriff von Tugend erschöpfen. Zwar rauschen sie dem Ohr mächtig entgegen, zwar strahlt ihr blendender Schimmer in jegliches Aug', aber eben darum werden sie nicht selten vom stumpfen Auge des Pöbels mit dem Flittergolde unwürdiger Taten verwechselt. Auch aus ungeweihtem Boden, aus unheiligen Herzen kann Glückseligkeit des Ganzen emporkeimen; denn die weiseste Vorsehung ist ebenso mächtig, das Laster eines einzigen in die Glückseligkeit der Welt enden zu lassen, als sie diese durch Tugend glücklich machen kann.

Es folgt also aus dem Wesen der Tugend selbst, daß sie im Herzen des Tugendhaften innere Folgen zurücklasse, innere Folgen, die, wenn sie auch dem Auge der Menschen entfliehen, dennoch vor jenem durchdringenden Auge einer höheren Weisheit in heller Erhabenheit stehen; innere Folgen, die jenen Eroberer fliehen würden, wenn er ebenso leicht mit fliegenden Siegen von Welten zu Welten gegangen wäre, als er über den Indus gegangen ist; die den Weisen glückselig machten, wenn er auch in bodenlosen Kerkern schmachtete. Wäre die Tugend nicht von diesen inneren Folgen — Vorgefühlen des Himmels — begleitet, wie wenige würden ihr heiliges Bild anbeten? — Wäre das Laster nicht von jenen stummen Schauern der Hölle begleitet, wie leicht würde der zauberische Taumeltrank seiner Vergnügen alle Herzen dahinreißen? Und was sind nun diese inneren Folgen der Tugend? Jede tugendsame Seele wird hierin meiner Antwort zuvorkommen, jede im stillen bei sich empfinden, daß sie nichts anders als Ruhe der Seele in allen Stürmen des Schicksals, Stärke des Geistes in allen Auftritten des Jammers, Selbstgewißheit in allen Zweifeln der Finsternis, daß sie, wenn ich es kurz sagen soll, ein gleicher und unerschütterter Charakter gegen alle Vorfälle des menschlichen Lebens sei, der jeden Schmerz stumpf, jedes Vergnügen doppelt empfindlich macht, der einen Regulus den Schrecknissen eines barbarischen Todes heiter entgegenführt,

wenn die Cäsare unter blutig errungenen Diademen zittern, der einen Seneca jeden Tropfen seines dahinrinnenden Lebens ruhig zählen läßt, wenn Gewissensmartern den Tyrannen bis unter die Hülle des Purpurs verfolgen, der selbst auf dem einstürzenden Holzstoß den Weisen Indiens nicht verläßt, wenn europäischer Mut bei schwachen Fieberschauern dahinsinkt; der blühende Paradiese ihm zeigt, wenn seine Augen im Tode nun dahinstarren und Erd' und Himmel vor ihm schwinden in Nacht und Seele und Leib im feierlichen Bruche sich losreißen, — ja, der ihn dereinst in den Schrecken jenes furchtbaren Tages nicht verlassen wird, wenn unter Domitianen irdische Throne schwanken, wenn jede Empfindung — denn keine wird sich dem Aug' des Rächers entstehlen — als eine drohende Zeugin wider den Gottlosen sich erheben — wenn ach vielleicht ein einziger nicht erstickter Gedanke zwischen Tod und Himmel entscheiden wird. In diesem Augenblicke des Entsetzens wird dem Tugendsamen der Donnerton des Gerichts Jubellied sein, die Stimme des Weltrichters Stimme des rufenden Vaters; jetzt wird sein Auge glänzen im ewigen Strahle, wenn auf des Frevlers Auge ewiges Dunkel sinkt. —

So groß — so selig, so unaussprechlich selig, meine Freunde, sind die innern Folgen der Tugend. Dieses Gefühl, eine Welt um sich beglückt — Dieses Gefühl, einige Strahlenzüge der Gottheit getroffen zu haben — dieses Gefühl, über alle Lobsprüche erhaben zu sein — — dieses Gefühl — —

Erlauchte Gräfin!

Irdische Belohnungen vergehen — sterbliche Kronen flattern dahin — die erhabensten Jubellieder verhallen über dem Sarge — Aber diese Ruhe der Seele, Franziska, diese himmlische Heiterkeit, jetzt ausgegossen über Ihr Angesicht, laut, laut verkündet sie mir unendliche innere Belohnung der Tugend. — Eine einzige fallende Träne der Wonne, Franziska, eine einzige gleich einer Welt — Franziska verdient sie zu weinen!

---

# Versuch über den Zusammenhang der tierischen Natur des Menschen mit seiner geistigen.

1780.

Natus homo est — sive hunc divino semine fecit
Ille opifex rerum, mundi melioris origo;
Sive recens tellus, retinebat semina coeli;
Pronaque cum spectent animalia caetera terram,
Os homini sublime dedit, cælumque videre
Jussit, et erectos ad sidera tollere vultus.

Ovid. II. Metamorph.

Durchlauchtigster Herzog!
Gnädigster Herzog und Herr!

Ich sehe heute mit ausnehmendem Vergnügen den Wunsch erfüllet, Euer Herzoglichen Durchlaucht für die höchste Gnade und mehr als väterliche Führung, die ich schon acht Jahre in dieser ruhmvollen Stiftung zu genießen das Glück habe, öffentlich auf das kindlichste danken zu dürfen. Die weisesten und vortrefflichsten Anstalten, welche Höchstdieselbe zur Aufklärung unseres Verstandes und zur Verfeinerung unserer Empfindungen getroffen haben; die würdigen und einsichtsvollen Lehrer, welche Höchstdieselbe mit dem durchdringenden Auge eines Menschenkenners aus der gemeinen Klasse der Gelehrten herausgeforscht und zu den glücklichen Werkzeugen des großen unsterblichen Bildungsplans angeordnet haben; der unvergeßliche mündliche Unterricht eines Fürsten, der seine Größe darein setzt, ein Lehrer unter seinen Schülern — ein Vater unter seinen Söhnen zu wandeln; — der Zusammenfluß aller dieser glücklichen Fügungen, in denen ich die Wege einer höheren Vorsicht bewundere, haben den Grund zu dem Glück meines ganzen Lebens gelegt, und nur dann wird es mir fehlen, wenn meine eigenen Bestrebungen sich mit den Absichten des besten Fürsten durchkreuzen.

Höchstdieselbe haben mit eben dem tiefen Blick, mit dem Sie die Seele aller Ihrer Zöglinge durchschauen, auch mich geprüft, und einiges in mir zu bemerken geglaubt, das mich vielleicht fähig machte, meinem Vaterlande dereinst als Arzt

zu dienen. Ich freue mich dieser Bestimmung, und werde um so mehr alle Nerven meines Geistes anstrengen, sie zu erreichen, da Euer Herzogliche Durchlaucht mir die günstigsten Aussichten dazu eröffnet haben.

Ein Arzt, dessen Horizont sich einzig und allein um die historische Kenntnis der Maschine dreht, der die gröberen Räder des seelenvollsten Uhrwerks nur terminologisch und örtlich weist, kann vielleicht vor dem Krankenbette Wunder tun und vom Pöbel vergöttert werden; — aber Euer Herzogliche Durchlaucht haben die Hippokratische Kunst aus der engen Sphäre einer mechanischen Brotwissenschaft in den höheren Rang einer philosophischen Lehre erhoben. Philosophie und Arzneiwissenschaft stehen unter sich in der vollkommensten Harmonie: Diese leihet jener von ihrem Reichtum und Licht; jene teilt dieser ihr Interesse, ihre Würde, ihre Reize mit. Ich habe mich dieses Jahr mit beiden bekannter zu machen gesucht; diese wenigen Blätter seien die Rechtfertigung meines Unternehmens; sie seien dem Stifter meines Glücks geheiligt. Aber die Nachsicht des Vaters beschütze diesen schwachen Versuch vor den gerechten Forderungen des Fürsten.

Tiefdurchdrungen von dem innigsten Dankgefühl für die gnädigste Sorgfalt, womit Höchstdieselbe mich stets vollkommener zu machen streben — hocherhoben von Eifer, diese Gnade verdienen zu lernen ersterbe ich

Euer Herzoglichen Durchlaucht

Stuttgart, den 30. Nov. 1780.

untertänigst-gehorsamster

Joh. Christoph Fried. Schiller, Eleve.

---

# Inhalt.

Tierische Empfindungen. § 5.
Einwürfe gegen den Zusammenhang aus der Moral. § 6.

B) Philosophischer Zusammenhang.
a) Tierische Triebe wecken und entwickeln die geistigen.
Methode. § 7.
Die Seele außer Verbindung mit dem Körper. § 8.
In Verbindung. § 9.
Dieses erläutert
1. Aus der Geschichte des Individuums. § 10.
2. Aus der Geschichte des ganzen Geschlechts. § 11.
b) Tierische Empfindungen begleiten die geistigen.
Gesetz. § 12.
Geistiges Vergnügen befördert das Wohl der Maschine. § 13.
Geistiger Schmerz untergräbt das Wohl der Maschine. § 14.
Beispiele. § 15.
Ausnahmen. § 16.
Trägheit der Seele macht auch die Bewegungen der Maschine träger. § 17.
Zweites Gesetz. § 18.
Die Stimmungen der Seele folgen den Stimmungen des Körpers. § 19.
Einschränkung des vorigen. § 20.
Weitere Aussichten in den Zusammenhang. § 21.
c) Tierische Phänomene verraten die Bewegungen des Geistes.
Physiognomik der Empfindungen. § 22.
d) Nachlaß der tierischen Natur ist eine Quelle von Vollkommenheit.
Scheint sie zwar zu hindern. § 23.
Notwendigkeit dieses Nachlasses. § 24. 25.
Vortrefflichkeit desselben § 26.
Trennung des Zusammenhangs. § 27.

---

## Über den Zusammenhang der tierischen Natur des Menschen mit seiner geistigen.

[A = Originaldruck von 1780. — Q = Schillers sämtliche Werke in einem Band. (1840. Quart. — M = Schillers sämtliche Werke in zwölf Bänden. 1860. Oktav. (Herausgegeben von Joachim Meyer.) Q und M haben die alte Schreibung getilgt.]

### § 1.

### Einleitung.

Schon mehrere Philosophen haben behauptet, daß der Körper gleichsam der Kerker des Geistes sei, daß er solchen

allzusehr an das Irdische hefte, und seinen sogenannten Flug zur Vollkommenheit hemme. Wiederum ist von manchem Philosophen mehr oder weniger bestimmt die Meinung gehegt worden, daß Wissenschaft und Tugend nicht sowohl Zweck, als Mittel zur Glückseligkeit seien, das sich alle Vollkommenheit des Menschen in der Verbesserung seines Körpers versammle.

Mich deucht, es ist dies von beiden Teilen gleich einseitig gesagt. Letzteres System wird beinahe völlig aus unseren Moralen und Philosophien verwiesen sein, und ist, scheint es mir, nicht selten mit allzu fanatischem Eifer verworfen worden, — es ist gewiß der Wahrheit nichts so gefährlich, als wenn einseitige Meinungen einseitige Widerleger finden; — — das erstere ist wohl im ganzen am mehrsten geduldet worden, indem es am fähigsten ist, das Herz zur Tugend zu erwärmen; und seinen Wert an wahrhaftig großen Seelen schon gerechtfertigt hat. Wer bewundert nicht den Starksinn eines Kato, die hohe Tugend eines Brutus und Aurels, den Gleichmut eines Epiktets und Seneca? Aber dessen ungeachtet ist es doch nichts mehr als eine schöne Verirrung des Verstandes, ein wirkliches Extremum, das den einen Teil des Menschen allzu enthusiastisch herabwürdigt, und uns in den Rang idealischer Wesen erheben will, ohne uns zugleich unserer Menschlichkeit zu entladen; ein System, das allem, was wir von der Evolution des einzelnen Menschen und des gesammten Geschlechts historisch wissen und philosophisch erklären können, schnurgerade zuwiderläuft, und sich durchaus nicht mit der Eingeschränktheit der menschlichen Seele verträgt. Es ist demnach hier, wie überall, am ratsamsten, das Gleichgewicht zwischen beiden Lehrmeinungen zu halten, um die Mittellinie der Wahrheit desto gewisser zu treffen. Da aber gewöhnlicherweise mehr darin gefehlt worden ist, daß man zuviel auf die eigene Rechnung der Geisteskraft, insofern sie außer Abhängigkeit von dem Körper gedacht wird, mit Hintansetzung dieses letztern geschrieben hat, so wird sich gegenwärtiger Versuch mehr damit beschäftigen, den merkwürdigen Beitrag des Körpers zu den Aktionen der Seele, den großen und reellen Einfluß des tierischen Empfindungssystemes auf das geistige in ein helleres Licht zu setzen. Aber darum ist das noch gar nicht

die Philosophie des Epikurus, so wenig es Stoizismus ist, die Tugend für das höchste Gut zu halten.

*

Ehe wir die höheren moralischen Zwecke, die mit Beihilfe der tierischen Natur erreicht werden, zu erforschen suchen, müssen wir zuerst ihre physische Notwendigkeit festsetzen und in einigen Grundbegriffen einig werden. Darum der erste Gesichtspunkt, aus welchem wir den Zusammenhang der beiden Naturen betrachten.

## Physischer Zusammenhang.

### Tierische Natur befestigt die Tätigkeit des Geistes.

### § 2.

### Organismus der Seelenwirkungen — der Ernährung — der Zeugung.

Alle Anstalten, die wir in der sittlichen und körperlichen Welt zur Vollkommenheit des Menschen wahrnehmen, scheinen sich zuletzt in den Elementarsatz zu vereinigen: Vollkommenheit des Menschen liegt in der Übung seiner Kräfte durch Betrachtung des Weltplans; und da zwischen dem Maße der Kraft, und dem Zweck, auf den sie wirket, die genaueste Harmonie sein muß, so wird Vollkommenheit in der höchstmöglichsten Tätigkeit seiner Kräfte, und ihrer wechselseitigen Unterordnung bestehen. Aber die Tätigkeit der menschlichen Seele ist — aus einer Notwendigkeit, die ich noch nicht erkenne, und auf eine Art, die ich noch nicht begreife — an die Tätigkeit der Materie gebunden. Die Veränderungen in der Körperwelt müssen durch eine eigene Klasse mittlerer organischer Kräfte, die Sinne, modifiziert und sozusagen verfeinert werden, ehe sie vermögend sind, in mir eine Vorstellung zu erwecken; so müssen wiederum andere organische Kräfte, die Maschinen der willkürlichen Bewegung, zwischen Seele und Welt treten, um die Veränderung der ersteren auf die letztere fortzupflanzen; so müssen endlich selbst die Operationen des Denkens und Empfindens gewissen Bewegungen des inneren Sensoriums korrespondieren. Alles dieses macht den Organismus der Seelenwirkungen aus.

Aber die Materie ist ein Raub des ewigen Wechsels, und reibt sich selbst auf, sowie sie wirket, unter der Bewegung wird das Element aus seinen Fugen getrieben, verjagt und verloren. Weil nun im Gegenteil das einfache Wesen die Seele, Dauer und Bestandheit in sich selber hat, und in ihrem Wesen weder gewinnet noch verlieret, so kann die Materie nicht gleichen Schritt mit der Geistestätigkeit halten, und bald würde also der Organismus des geistigen Lebens, mit ihm alle Wirksamkeit der Seele dahin sein. Dies nun zu verhüten, mußte ein neues System organischer Kräfte zu dem ersten gleichsam angereiht werden, das seine Konsumtionen ersetzt und seinen sinkenden Flor durch eine stetig aneinander hangende Kette neuer Schöpfungen erhält. Dies ist der Organismus der Ernährung.

Noch mehr. Nach einem kurzen Zeitraum von Wirkung, nach dem aufgehobenen Gleichgewicht zwischen Verlust und Erneuerung tritt der Mensch von der Bühne des Lebens, und das Gesetz der Sterblichkeit entvölkert die Erde. Auch hat die Anzahl empfindender Wesen, die die ewige Liebe und Weisheit in ein glückliches Dasein wollte gerufen haben, nicht Raum genug in den engen Grenzen dieser Welt zumal zu existieren, und das Leben dieser Generation schließt das Leben einer anderen aus. Darum ward es notwendig, daß neue Menschen an die Stelle der weggeschiedenen alten treten, und das Leben durch ununterbrochene Sukzessionen erhalten würde. Aber geschaffen wird nichts mehr, und was nun neues wird, wird es nur durch Entwicklung. Die Entwicklung des Menschen mußte durch Menschen geschehen, wenn sie mit der Konsumtion im Verhältnis stehen, wenn der Mensch zum Menschen gebildet werden sollte. Aus diesem Grunde wurde ein neues System organischer Kräfte den zwei vorhergehenden zugeordnet, das die Belebung und Entwicklung des Menschenkeims zur Absicht hatte. Dies ist der Organismus der Zeugung. Diese drei Organismi in den genauesten Lokal- und Realzusammenhang gebracht, bilden den menschlichen Körper.

## § 3.

### Der Körper.

Die organischen Kräfte des menschlichen Körpers teilen sich von selbst in zwei Hauptklassen, die erste enthält diejenige, die wir nach keinen bekannten Gesetzen und Phänomenen der physischen Welt begreifen können, und dahin gehören die Empfindlichkeit der Nerven und die Reizbarkeit des Muskels. Da es bisher unmöglich war, in die Ökonomie des Unsichtbaren einzudringen, so hat man die unbekannte Mechanik durch die bekannte zu erklären gesucht, und den Nerven als einen Kanal betrachtet, der ein äußerst feines, flüchtiges und wirksames Fluidum führt, das an Geschwindigkeit und Feinheit Äther und elektrische Materie übertreffen soll, und hat dieses als das Prinzipium der Empfindlichkeit und Beweglichkeit angesehen, und ihm daher den Namen der Lebensgeister gegeben. So hat man ferner die Reizbarkeit der Muskelfaser in einen gewissen Nisum gesetzt, sich auf Veranlassung eines fremden Reizes zu verkürzen, und beide Endpunkte näher zu bringen. Diese zweierlei Prinzipien machen den spezifischen Charakter des tierischen Organismus.

Die zweite Klasse begreift diejenige, die wir den allgemeinen bekannten Gesetzen der Physik unterordnen können. Hierher rechne ich die Mechanik der Bewegung, und die Chemie des menschlichen Körpers, woraus das vegetabilische Leben erwächst. Vegetation also und tierische Mechanik auf das genaueste vermischt bilden eigentlich das physische Leben des menschlichen Körpers.

## § 4.

### Tierisches Leben.

Noch ist das nicht alles. Da der Verlust mehr oder weniger in der Willkür des Geistes liegt, so mußte es auch notwendig der Ersatz sein. Ferner, da der Körper allen Folgen der Zusammensetzung unterworfen, und im Kreis der um ihn wirkenden Dinge unzähligen feindlichen Wirkungen bloßgestellt ist, so mußte es in der Gewalt der Seele stehen, ihn wider den schädlichen Einfluß dieser letzeren zu beschützen,

und ihn mit der physischen Welt in diejenigen Verhältnisse zu bringen, die seiner Fortdauer am zuträglichsten sind; sie mußte daher von dem gegenwärtigen schlimmen oder guten Zustand ihrer Organe unterrichtet werden, sie mußte aus seinem schlimmen Zustand Mißvergnügen, aus seinem Wohlstand Vergnügen schöpfen, um ihn entweder zu verlängern oder zu entfernen: zu suchen oder zu fliehen. Hier also wird schon der Organismus an das Empfindungsvermögen gleichsam angeknüpft, und die Seele in das Interesse ihres Körpers gezogen. Jetzt ist es etwas mehr als Vegetation, etwas mehr als toter Model und Nerven- und Muskelmechanik, jetzt ist es tierisches Leben*).

Der Flor des tierischen Lebens ist, wie wir wissen, für den Flor der Seelenwirkungen äußerst wichtig, und darf ohne die Totalaufhebung dieser letzteren niemals aufgehoben werden. Er muß also einen festen Grund haben, der ihm nicht so leicht schwanke, das heißt, die Seele muß durch eine unwiderstehliche Macht zu den Handlungen des physischen Lebens bestimmt werden. Konnten also wohl die Empfindungen des tierischen Wohl oder Übelstands geistige Empfindungen sein, und durch das Denken erzeugt werden? Wie oft würde sie das überwaltende Licht der Leidenschaften verdunkeln, wie oft Trägheit oder Dummheit begraben, wie oft Geschäftigkeit und Zerstreuung übersehen? Ferner, würde nicht von dem Tiermenschen die vollkommenste Kenntnis seiner Ökonomie gefordert, müßte das Kind nicht in demjenigen Meister sein, in dem unsere Harvey,

*) Aber auch etwas mehr als tierisches Leben des Tieres. Das Tier lebt das tierische Leben, um angenehm zu empfinden. Es empfindet angenehm, um das tierische Leben zu erhalten. Also es lebt jetzt, um morgen wieder zu leben. Es ist jetzt glücklich, um morgen glücklich zu sein. Aber ein einfaches, ein unsicheres Glück, das die Perioden des Organismus nachmacht, das dem Zufall, dem blinden Ungefähr preisgegeben ist, weil es nur allein in der Empfindung beruht. Der Mensch lebt auch das tierische Leben und empfindet seine Vergnügungen und leidet seine Schmerzen. Aber warum? Er empfindet und leidet, daß er sein tierisches Leben erhalte. Er erhält sein tierisches Leben, um ein geistiges länger leben zu können. Hier ist also Mittel verschieden vom Zweck, dort schienen Zweck und Mittel zu koinzidieren. Dies ist eine von den Grenzscheiden zwischen Mensch und Tier.

Boerhave und Haller nach einer fünfzigjährigen Untersuchung noch Anfänger geblieben sind? — Die Seele konnte also schlechterdings keine Idee von dem Zustand haben, den sie verändern soll. Wie wird sie ihn erfahren, wie wird sie in Tätigkeit kommen?

## § 5.

### Tierische Empfindungen.

Noch kennen wir keine anderen Empfindungen als solche, die aus einer vorgängigen Operation des Verstandes entspringen, aber jetzt sollen Empfindungen entstehen, bei denen der Verstand ganz exulieren muß. Diese Empfindungen sollen die gegenwärtige Beschaffenheit meiner Werkzeuge, wo nicht ausdrücken, doch gleichsam spezifisch bezeichnen, oder besser, begleiten. Diese Empfindungen sollen den Willen rasch und lebhaft zu Abscheu oder Begierde bestimmen, diese Empfindungen sollen aber doch nur auf der Oberfläche der Seele schweben, und niemals in das Gebiet der Vernunft reichen. Was also bei der geistigen Empfindung das Denken getan hat, das tut hier diejenige Modifikation in den tierischen Teilen, die entweder ihre Auflösung droht, oder ihre Fortdauer sichert; das heißt, mit demjenigen Zustand der Maschine, der ihren Flor befestigt, ist eine angenehme, und im Gegenteil mit demjenigen, der ihren Wohlstand untergräbt und ihren Ruin beschleunigt, eine schmerzhafte Rührung der Seele durch ein ewiges Gesetz der Weisheit verbunden, und so, daß die Empfindung selbst nicht die geringste Ähnlichkeit mit der Beschaffenheit der Organe hat, die sie bezeichnet. So entstehen tierische Empfindungen. Tierische Empfindungen haben demnach einen zweifachen Grund. 1. in dem gegenwärtigen Zustand der Maschine, 2. im Empfindungsvermögen.

Nun läßt sich begreifen, warum die tierischen Empfindungen mit unwiderstehlicher und gleichsam tyrannischer Macht die Seele zu Leidenschaften und Handlungen fortreißen, und über die geistigsten selbst nicht selten die Oberhand bekommen. Diese nämlich hat sie vermittelst des Denkens hervorgebracht, diese also kann sie wiederum durch das Denken auflösen und gar vernichten. Dies ist die Gewalt der Abstraktion und

überhaupt der Philosophie über die Leidenschaften, über die Meinungen, kurz über alle Situationen des Lebens, jene aber sind ihr durch eine blinde Notwendigkeit, durch das Gesetz des Mechanismus aufgedrungen worden, der Verstand, der sie nicht schuf, kann sie auch nicht auflösen, ob er dieselben schon durch eine entgegengesetzte Richtung der Aufmerksamkeit um vieles schwächen und verdunkeln kann. Der hartnäckigste Stoiker, der an Steinschmerzen darniederliegt, wird sich niemals rühmen können, keinen Schmerz empfunden zu haben, aber er wird, in Betrachtungen über seine Endursachen verloren, die Empfindungskraft teilen, und das überwiegende Vergnügen der großen Vollkommenheit, die auch den Schmerz der allgemeinen Glückseligkeit unterordnet, wird über die Unlust siegen. Nicht Mangel der Empfindung war es, nicht Vernichtung derselben, daß Mucius die Hand in lohen Flammen bratend, den Feind mit dem römischen Blick der stolzen Ruhe anstarren konnte, sondern der Gedanke des großen ihn bewundernden Roms, der in seiner Seele herrschte, hielt sie gleichsam innerhalb ihrer selbst gefangen, daß der heftige Reiz des tierischen Übels zuwenig war, sie aus dem Gleichgewicht zu heben. Aber darum war der Schmerz des Römers nicht geringer als der des weichsten Wollüstlings. Freilich wohl wird derjenige, der gewohnt ist in einem Zustand dunkler Ideen zu existieren, weniger fähig sein, sich in dem kritischen Augenblick des sinnlichen Schmerzens zu ermannen, als der, der beständig in hellen, deutlichen Ideen lebt; aber dennoch schützt weder die höchste Tugend, noch die tiefste Philosophie, noch selbst die göttliche Religion vor dem Gesetz der Notwendigkeit, ob sie schon ihre Anbeter auf dem einstürzenden Holzstoß beseligen kann.

Eben diese Macht der tierischen Fühlungen auf die Empfindungskraft der Seele hat die weiseste Absicht zum Grunde. Der Geist, wenn er einmal in den Geheimnissen einer höheren Wollust eingeweiht worden ist, würde mit Verachtung auf die Bewegungen seines Gefährten herabsehen, und den niedrigen Bedürfnissen des physischen Lebens nicht leicht mehr opfern wollen, wenn ihn nicht das tierische Gefühl dazu zwänge. Den Mathematiker, der in den Regionen des

Unendlichen schweifte, und in der Abstraktionswelt die wirkliche verträumte, jagt der Hunger aus seinem intellektuellen Schlummer empor, den Physiker, der die Mechanik des Sonnensystems zergliedert und den irrenden Planeten durchs Unermeßliche begleitet, reißt ein Nadelstich zu seiner mütterlichen Erde zurück, den Philosophen, der die Natur der Gottheit entfaltet, und wähnet, die Schranken der Sterblichkeit durchbrochen zu haben, kehrt ein kalter Nordwind, der durch seine baufällige Hütte streicht, zu sich selbst zurück, und lehrt ihn, daß er das unselige Mittelding von Vieh und Engel ist.

Wider die überhandnehmenden tierischen Fühlungen vermag endlich die höchste Anstrengung des Geistes nichts mehr, die Vernunft wird, sowie sie wachsen, mehr und mehr übertäubt, und die Seele gewaltsam an den Organismus gefesselt. Hunger und Durst zu löschen, wird der Mensch Taten tun, worüber die Menschlichkeit schauert, er wird wider Willen Verräter und Mörder, er wird Kannibal —

„Tiger! In deiner Mutter Busen wolltest du deine Zähne setzen?"

So heftig wirkt die tierische Fühlung auf den Geist. So wachsam hat der Schöpfer für die Erhaltung der Maschine gesorgt, die Pfeiler, auf denen sie ruht, sind die festesten, und die Erfahrung hat gelehrt, daß mehr das Übermaß, als der Mangel der tierischen Empfindung verdorben hat.

Tierische Empfindungen befestigen also den Wohlstand der tierischen Natur, sowie die moralischen und intellektuellen den Wohlstand der geistigen, oder die Vollkommenheit. Das System tierischer Empfindungen und Bewegungen erschöpft den Begriff der tierischen Natur. Diese ist der Grund, auf dem die Beschaffenheit der Seelenwerkzeuge beruht, und die Beschaffenheit dieser letzteren bestimmt die Leichtigkeit und Fortdauer der Seelentätigkeit selbst. Hier also ist schon das erste Glied des Zusammenhangs der beiden Naturen.

## § 6.

### Einwürfe wider den Zusammenhang der beiden Naturen aus der Moral.

Aber man wird dieses einräumen und weiter sagen: Hier endet sich auch die Bestimmung des Körpers. Über diese

hinaus ist er ein träger Gefährte der Seele, mit dem sie ewig zu kämpfen hat, dessen Bedürfnisse ihr alle Muße zum Denken rauben, dessen Anfechtungen den Faden der vertieftesten Spekulation zerreißen und den Geist von seinen deutlichsten und hellsten Begriffen in sinnliche Verworrenheit stürzen; dessen Lüste den größten Teil unserer Mitgeschöpfe von ihrem hohen Urbild entfernen und in die Klasse der Tiere erniedern, kurz, der sie in eine Sklaverei verstrickt, woraus der Tod sie endlich befreien muß. Ist es nicht widersinnig und ungerecht, dürfte man fortfahren zu klagen, das einfache, notwendige, für sich Bestand habende Wesen mit einem anderen Wesen zu verwickeln, das in ewigem Wirbel umhergerollt, jedem Ungefähr preisgegeben, jeder Notwendigkeit zum Opfer wird? — Vielleicht sehen wir bei kälterem Nachdenken aus dieser anscheinenden Verwirrung und Planlosigkeit eine große Schönheit hervorgehen.

## Philosophischer Zusammenhang.

### Tierische Triebe wecken und entwickeln die geistigen.

### § 7.

### Methode.

Die sicherste Methode, einiges Licht auf diese Materie zu werfen, mag vielleicht folgende sein: Man denkt sich vom Menschen alles weg, was Organisation heißt, das ist, man trennt den Körper vom Geist, ohne ihm jedoch die Möglichkeit, zu Vorstellungen zu gelangen und Handlungen in der Körperwelt hervorzubringen, abzuschneiden, und untersucht dann, wie er in Wirkung gekommen, wie er seine Kräfte entwickelt, was für Schritte er wohl zu seiner Vollkommenheit würde getan haben; das Resultat dieser Untersuchung muß durch Fakta bestätigt werden. Man übersieht also die wirkliche Bildung des einzelnen Menschen, und wirft einen Blick über die Entwicklung des gesamten Geschlechts. Zuerst also den abstrakten Fall: Es ist Vorstellungskraft und Wille da, es ist Kreis der Wirkung da, und freier Übergang von Seele zu Welt, von Welt zu Seele. Fragt sich nun, wie wird er wirken?

## § 8.

## Die Seele außer Verbindung mit dem Körper.

Wir können keinen Begriff setzen, ohne einen vorhergehenden Willen ihn zu machen; keinen Willen, ohne die Erfahrung unseres durch diese Handlung verbesserten Zustandes, ohne Empfindung. Keine Empfindung ohne vorhergehende Idee (denn wir schlossen ja zugleich mit dem Körper auch die körperlichen Empfindungen aus), also keine Idee ohne Idee.

Nun betrachte man das Kind, das hieße nach der Voraussetzung einen Geist, der die Fähigkeit Ideen zu formieren in sich begreift, aber diese Fähigkeit jetzt zum erstenmal in Übung bringen soll. Was wird ihn zum Denken bestimmen, wenn es nicht die daraus entspringende angenehme Empfindung ist, was kann ihm die Erfahrung dieser angenehmen Empfindung verschafft haben? Wir sahen ja eben, daß dies wieder nichts als Denken sein konnte, und er soll nun zum erstenmal denken. Ferner, was kann ihn zur Betrachtung der Welt einladen? Nichts anderes als die Erfahrung ihrer Vollkommenheit, insofern sie seinen Trieb zur Aktivität befriedigt, und diese Befriedigung ihm Vergnügen gewährt; was kann ihn zur Übung seiner Kräfte determinieren? Nichts als die Erfahrung ihres Daseins, aber alle diese Erfahrungen soll er ja zum erstenmal machen. — Er müßte also von Ewigkeit her tätig gewesen sein, und dieses ist wider den angenommenen Fall, oder er wird ewig niemals in Tätigkeit kommen, gleichwie die Maschine ohne den Stoß von außen träge und ruhig bleibt.

## § 9.

## In Verbindung.

Jetzt setze man zu dem Geiste das Tier. Man verflechte diese beiden Naturen so innig, als sie wirklich verflochten sind, und lasse ein unbekanntes Etwas aus der Ökonomie des tierischen Leibes geboren, die Empfindungskraft anfallen, — man versetze die Seele in den Zustand des physischen Schmerzens. Das war der erste Stoß, der erste Lichtstrahl in die Schlummer-

nacht der Kräfte, tönender Goldklang auf die Laute der Natur. Jetzt ist Empfindung da, und Empfindung war es ja auch nur allein, was wir vorhin vermißten. Diese Art von Empfindung scheint mit Absicht recht dazu gemacht zu sein, alle jene Schwierigkeiten zu heben. Dort konnten wir keine herausbringen, weil wir keine Idee voraussetzen durften; hier vertritt die Modifikation in dem körperlichen Werkzeug die Stelle der Ideen, und so hilft tierische Empfindung das innere Uhrwerk des Geistes, wenn ich so sagen darf, in den Gang bringen. Der Übergang von Schmerz zu Abscheu ist Grundgesetz der Seele. Der Wille ist tätig, und die Tätigkeit einer einzigen Kraft ist hinlänglich, alle übrigen in Wirkung zu setzen. Die nachfolgenden Operationen entwickeln sich von selbst, und gehören auch nicht in dieses Kapitel.

## § 10.

### Aus der Geschichte des Individuums.

Nun verfolge man das Seelenwachstum des einzelnen Menschen in Beziehung auf den zu erweisenden Satz, und gebe acht, wie sich alle seine Geistesfähigkeiten aus sinnlichen Trieben entwickeln.

a) Das Kind. Noch ganz Tier, oder besser: mehr oder auch weniger als Tier; menschliches Tier. (Denn dasjenige Wesen, das einmal Mensch heißen sollte, darf niemals nur Tier gewesen sein.) Elender als ein Tier, weil es auch nicht einmal Instinkt hat. Die Tiermutter darf ihr Junges eh' verlassen, als die Mutter ihr Kind. Der Schmerz mag ihm wohl Geschrei auspressen, aber er wird es niemals auf die Quelle desselben aufmerksam machen. Die Milch mag ihm wohl Vergnügen gewähren, aber sie wird niemals von ihm gesucht werden. Es ist ganz leidend —

„Sein Denken steigt nur noch bis zum Empfinden,
Sein ganzes Kenntnis ist Schmerz, Hunger und die Binden.“

b) Der Knabe. Hier ist schon Reflexion, aber immer nur in bezug auf Stillung tierischer Triebe. „Er lernt“, wie Garve sagt, „die Dinge anderer Menschen und seine Handlungen gegen sie erstlich dadurch schätzen, weil sie

ihm (sinnliches) Vergnügen gewähren." Liebe zur Arbeit, Liebe zu den Eltern, zu Freunden, ja selbst Liebe zur Gottheit geht durch den Weg der Sinnlichkeit in seine Seele. „Die allein ist die Sonne," wie Garve an einem anderen Orte anmerkt, „die durch sich selbst leuchtet und wärmt, alle übrigen Gegenstände sind dunkel und kalt, aber sie können auch erleuchtet und erwärmt werden, wenn sie mit ihr in eine solche Verbindung treten, daß sie die Strahlen derselben bekommen können." Die Güter des Geistes erhalten beim Knaben nur durch Übertragung einigen Wert, sie sind geistiges Mittel zu tierischem Zweck.

c) Jüngling und Mann. Oftmalige Wiederholung dieser Schlüsse macht sie nach und nach zur Fertigkeit, und Übertragung will in dem Mittel selbst Schönheit gefunden haben. Er wird gerner darauf verweilen, ohne zu wissen warum? Er wird unvermerkt hingezogen werden darüber zu denken. Jetzt können schon die Strahlen der geistigen Schönheit selbst seine offene Seele rühren; das Gefühl seiner Kraftäußerung ergötzt ihn, und flößt ihm Neigung zu dem Gegenstand ein, der bisher nur Mittel war, der erste Zweck ist vergessen. Aufklärung und Ideenbereicherung decken ihm zuletzt die ganze Würde geistiger Vergnügungen auf. — Das Mittel ist höchster Zweck worden.

Dies lehrt mehr oder weniger die Individualgeschichte jedes Menschen, der nur einige Bildung hat, und einen besseren Weg konnte wohl die Weisheit nicht wählen, den Menschen zu führen, wird nicht auch jetzt noch der Pöbel gegängelt wie unser Knabe? Und hat uns nicht der Prophet aus Medina ein auffallend deutliches Beispiel zurückgelassen, wie man den rohen Sinn der Sarazenen im Zügel halten sollte?

Hierüber kann nichts vortrefflicheres gesagt werden, als was Garve in seinen Anmerkungen zu dem Kapitel über die natürlichen Triebe in Fergusons Moralphilosophie auf folgende Art entwickelt hat:

„Der Trieb der Erhaltung und der Reiz der sinnlichen Lust, setzt zuerst den Menschen wie das Tier in Tätigkeit; er lernt die

Dinge anderer Menschen und seine Handlungen gegen sie erstlich dadurch schätzen, weil sie ihm Vergnügen verschaffen. So wie sich die Anzahl der Dinge erweitert, deren Wirkungen er erfährt, so breiten sich seine Begierden aus; so wie sich der Weg verlängert, auf welchem er zu diesen Wirkungen gelangt, so werden seine Begierden künstlicher. Hier ist die erste Grenzscheidung zwischen Mensch und Tier, und hier findet sich selbst ein Unterschied zwischen einer Tierart und der anderen. Bei wenig Tieren folgt die Handlung des Fressens unmittelbar auf die Begierde des Hungers; die Hitze der Jagd oder der Fleiß des Sammelns geht vorher. Aber bei keinem Tiere erfolgt die Befriedigung der Begierde so spät auf die Anstalten, die es zu diesem Ende macht, als bei dem Menschen; bei keinem wird die Bestrebung des Tieres durch eine so lange Kette von Mitteln und Absichten fortgeführt, ehe sie bis an dieses letzte Glied gelangt. Wie weit sind die Arbeiten des Handwerksmannes oder des Ackerbauers, wenn sie gleich alle auf nichts weiter abzielen, als ihm Brot oder ein Kleid zu verschaffen, doch von diesem Ziele entfernt? Aber das ist noch nicht alles. Wenn die Mittel der Erhaltung für den Menschen, durch Errichtung der Gesellschaft, reichlicher werden: wenn er Überfluß für sich findet, zu dessen Herbeischaffung er nicht seine ganze Zeit und Kräfte braucht; wenn er zugleich durch die Mitteilung der Ideen aufgeklärt wird: dann fängt er an, einen Endzweck seiner Handlung in sich selbst zu finden; dann bemerkt er, daß, wenn er auch völlig satt, bekleidet, unter einem guten Dach, mit allem Hausgeräte versehen ist: doch noch für ihn etwas zu tun übrig bleibe. — Er geht noch einen Schritt weiter; er wird gewahr, daß in diesen Handlungen selbst, wodurch der Mensch sich Nahrung und Bequemlichkeit verschafft hat, insofern sie aus gewissen Kräften eines Geistes entstehen, insofern sie diese Kräfte üben, ein höheres Gut liege, als in den äußeren Endzwecken selbst, die durch sie erreicht werden. Von diesem Augenblick an arbeitet er zwar in Gesellschaft mit dem übrigen menschlichen Geschlecht, und mit dem Reich aller lebendigen Wesen, dazu, sich zu erhalten, und sich und seinen Freunden die Hilfsmittel des physischen Lebens zu verschaffen; — denn was wollte er anders tun? welche andere Sphäre von Tätigkeit könnte er sich schaffen, wenn er aus dieser herausginge? Aber er weiß nun, daß die Natur nicht sowohl diese vielen Triebe im Menschen erweckt hat, um ihm jene Bequemlichkeiten zu gewähren: als ihm vielmehr den Reiz jener Vergnügen und Vorteile aufstelle, um diese Triebe in Bewegung zu setzen; um einem denkenden Wesen Materie zu Vorstellungen, einem empfindlichen Geiste Stoff zu Empfindungen, einem wohlwollenden Geiste Mittel der Guttätigkeit, einem tätigen Gelegenheit zu Beschäftigungen

zu geben. — Dann nimmt jede Sache, leblose und lebendige, eine andere Gestalt für ihn an. Die Gegenstände und Veränderungen wurden zuerst von ihm nur angesehen, insofern sie ihm nur Vergnügen oder Verdruß machen; jetzt, insofern sie Handlungen und Äußerungen seiner Vollkommenheit veranlassen. In jener Betrachtung sind die Vorfälle bald gut, bald böse; in dieser sind sie alle auf gleiche Weise gut. Denn es ist keiner, wo nicht die Ausübung einer Tugend oder die Beschäftigung einer besonderen Fähigkeit möglich wäre. — Zuerst liebte er die Menschen, weil er glaubte, daß sie ihm nutzen können; jetzt liebt er sie noch mehr weil er das Wohlwollen für den Zustand eines vollkommenen Geistes hält."

## § 11.

### Aus der Geschichte des Menschengeschlechts.

Nun noch ein gewagterer Blick über die Universalgeschichte des ganzen menschlichen Geschlechts — von seiner Wiege an bis zu seinem männlichen Alter — und die Wahrheit des bisher gesagten wird in ihrem vollsten Lichte stehen.

Hunger und Blöße haben den Menschen zuerst zum Jäger, Fischer, Viehhirten, Ackermann und Baumeister gemacht. Wollust stiftete Familien, und Wehrlosigkeit der einzelnen zog Horden zusammen. Hier schon die ersten Wurzeln der geselligen Pflichten. Bald mußte der anwachsenden Menschenmenge der Acker zu arm werden, der Hunger zerstreute sie in ferne Klimate und Lande, die dem forschenden Bedürfnis ihre Produkte enthüllten, und sie neue Raffinements sie zu bearbeiten, und ihrem schädlichen Einfluß zu begegnen lehrten. Diese einzelnen Erfahrungen gingen durch Tradition vom Großvater zum Urenkel über, und wurden erweitert. Man lernte die Kräfte der Natur wider sie selbst benutzen, man brachte sie in neue Verhältnisse und erfand — hier schon die ersten Wurzeln der einfachen und heilsamen Künste. Zwar immer nur Kunst und Erfindung für das Wohl des Tieres, aber doch Übung der Kraft, doch Gewinn an Kenntnis, und — an eben dem Feuer, woran der rohe Naturmensch seine Fische bratete, spähte nachher Börhaave in die Mischungen der Körper; aus eben dem Messer, mit dem der Wilde sein Wildbret zerlegte, erfand Lionet dasjenige, womit

er die Nerven der Insekten aufdeckte; mit eben dem Zirkel, mit dem man anfangs nur Hufen maß, mißt Newton Himmel und Erde. So zwang der Körper den Geist, auf die Erscheinungen um ihn her zu achten, so machte er ihm die Welt interessant und wichtig, weil er sie ihm unentbehrlich machte. Der Drang einer inneren tätigen Natur, verbunden mit der Dürftigkeit der mütterlichen Gegend lehrte unsere Stammväter kühner denken, und erfand ihnen ein Haus, worin sie im Geleit der Gestirne auf Flüssen und Ozeanen sicher dahinglitten und neuen Zonen entgegenschifften —

Fluctibus ignotis insultavere carinae.

Hier wiederum neue Produkte, neue Gefahren, neue Bedürfnisse, neue Anstrengungen des Geistes. Die Kollision der tierischen Triebe stößt Horden wider Horden, schmiedet das rohe Erz zum Schwert, zeugt Abenteurer, Helden und Despoten. Städte werden befestigt, Staaten errichtet, mit den Staaten entstehen bürgerliche Pflichten und Rechte, Künste, Ziffern, Gesetzbücher, schlaue Priester — und Götter.

Und nun die Bedürfnisse ausgeartet in Luxus — welch' unermeßliches Feld eröffnet sich unserem Auge! Jetzt werden die Adern der Erde durchwühlt, jetzt wird der Grund des Meeres betreten, Handel und Wandel blühen —

Latet sub classibus aequor.

Der Ost wird in West, der West in Ost bewundert, die Geburten des Auslands gewöhnen sich unter künstlichen Himmeln, und die Gartenkunst bringt Produkte von drei Weltteilen in einem Garten zusammen. Künstler lernen der Natur ihre Werke ab, Töne schmelzen die Wilde, Schönheit und Harmonie veredeln Sitten und Geschmack, und die Kunst geleitet zu Wissenschaft und Tugend hinüber. „Der Mensch," sagt Schlözer, „dieser mächtige Untergott räumt Felsen aus der Bahn, gräbt Seen ab, und pflügt, wo man sonst schiffte. Durch Kanäle trennt er Weltteile und Provinzen voneinander, leitet Ströme zusammen und führt sie in Sandwüsten hin, die er dadurch in lachende Fluren verwandelt. Er plündert dreien Weltteilen ihre Produkte ab, und versetzt sie in den vierten. Selbst Klima, Luft und Witterung gehorchen seiner Macht. Indem

er Wälder ausreutet und Sümpfe austrocknet, so wird ein heiterer Himmel über ihm, Nässe und Nebel verlieren sich, die Winter werden sanfter und kürzer, die Flüsse frieren nicht mehr zu." — Und der Geist verfeinert sich mit dem feineren Klima.

Der Staat beschäftigt den Bürger für die Bedürfnisse und Bequemlichkeiten des Lebens. Arbeitsamkeit gibt dem Staat Sicherheit und Ruhe von außen und innen, die dem Denker und Künstler jene fruchtbare Muße gewährt, wodurch das Zeitalter des Augusts zum goldenen Alter geworden. Jetzt nehmen die Künste einen kühneren ungehinderten Schwung, jetzt gewinnen die Wissenschaften ein reines geläutertes Licht, Naturgeschichte und Physik stürzen den Aberglauben, die Geschichte reicht den Spiegel der Vorwelt, und die Philosophie lacht über die Torheit der Menschen. Wie aber nun der Luxus in Weichlichkeit und Schwelgerei ausgeartet, in den Gebeinen der Menschen zu toben anfängt und Seuchen ausbrütet, und die Atmosphäre verpestet, da eilt der bedrängte Mensch von einem Reich der Natur zum andern, die lindernden Mittel auszuspähen, da findet er die göttliche Rinde der China, da gräbt er aus den Eingeweiden der Berge den mächtig wirkenden Merkur, und preßt den kostbaren Saft aus dem orientalischen Mohn. Die verhohlensten Winkel der Natur werden durchsucht, die Scheidekunst zertrümmert die Produkte in ihre letzten Elemente und schafft sich eigene Welten, Goldmacher bereichern die Naturgeschichte, der mikroskopische Blick eines Schwammerdams ertappt die Natur bei ihren geheimsten Prozessen. Der Mensch geht noch weiter. Not und Neugierde überspringen die Schranken des Aberglaubens, er ergreift mutig das Messer — und hat das größte Meisterstück der Natur, den Menschen entdeckt. So mußte das Schlimmste das Größte erreichen helfen, so mußte uns Krankheit und Tod drängen zum *γνωθι σεαυτον*. Die Pest bildete unsere Hippokrate und Sydenhame, wie der Krieg Generale gebar, und der einreißenden Lustseuche haben wir eine totale Reformation des medizinischen Geschmacks zu verdanken.

Wir wollten den rechtmäßigen Genuß der Sinnlichkeit auf die Vollkommenheit der Seele zurückführen, und wie

wunderbar drehte sich der Stoff unter unseren Händen! Wir fanden, daß auch ihr Übermaß, ihr Mißbrauch im ganzen die Realitäten der Menschheit befördert hat. Die Verirrungen vom ersten Zwecke der Natur, Kaufleute, Eroberer und Luxus haben unstreitig die Schritte dahin unendlich beschleunigt, die eine einfachere Lebensart regelmäßiger wohl, aber auch langsam genug würde gemacht haben. Man halte die alte Welt gegen die neue! Dort waren die Begierden einfach und ihre Befriedigung leicht. Aber wie abscheulich wurde auch über die Natur und ihre Gesetze geurteilt! Jetzt ist sie durch tausend Krümmungen erschwert, aber welch volles Licht hat sich über alle Begriffe verbreitet.

Noch einmal also: der Mensch mußte Tier sein, ehe er wußte, daß er ein Geist war, er mußte am Staube kriechen, ehe er den Newtonschen Flug durchs Universum wagte. *Der Körper also der erste Sporn zur Tätigkeit; Sinnlichkeit die erste Leiter zur Vollkommenheit.*

## Tierische Empfindungen begleiten die geistigen.

### § 12.

### Gesetz.

Der Verstand des Menschen ist äußerst beschränkt, und darum müssen es auch notwendig alle Empfindungen sein, die aus seiner Tätigkeit resultieren. Diesen also einen größeren Schwung zu geben und den Willen mit doppelter Kraft zum Vollkommenen hinzuziehen und vom Übel zurückzureißen, wurden beide Naturen, geistige und tierische, also eng ineinander verschlungen, daß ihre Modifikationen sich wechselweise mitteilen und verstärken. Daraus erwächst nun ein Fundamentalgesetz der gemischten Naturen, das, in seine letzten Grundteile aufgelöst, ungefähr also lautet: *Die Tätigkeiten des Körpers entsprechen den Tätigkeiten des Geistes;* d. h. *jede Überspannung von Geistestätigkeit hat jederzeit eine Überspannung gewisser körperlicher Aktionen zur Folge, sowie das Gleichgewicht der ersteren, oder die harmonische Tätigkeit der Geisteskräfte mit der vollkommensten Übereinstimmung der*

letzteren vergesellschaftet ist. Ferner: Trägheit der Seele macht die körperlichen Bewegungen träg, Nichttätigkeit der Seele hebt sie gar auf. Da nun Vollkommenheit jederzeit mit Lust, Unvollkommenheit mit Unlust verbunden ist, so kann man dieses Gesetz auch also ausdrücken: Geistige Lust hat jederzeit eine tierische Lust, geistige Unlust jederzeit eine tierische Unlust zur Begleiterin.

## § 13.

### Geistiges Vergnügen befördert das Wohl der Maschine.

Also eine Empfindung, die das ganze Seelenwesen einnimmt, erschüttert in eben dem Grade den ganzen Bau des organischen Körpers. Herz, Adern und Blut, Muskelfasern und Nerven, von jenen mächtigen wichtigen, die dem Herzen den lebendigen Schwung der Bewegung geben, bis hinaus zu jenen unbedeutenden geringen, die die Härchen der Haut spannen, nehmen daran teil. Alles gerät in heftigere Bewegung. War die Empfindung angenehm, so werden alle jene Teile einen höheren Grad harmonischer Tätigkeit haben, das Herz wird frei, lebhaft und gleichförmig schlagen, das Blut wird ungehemmt, mild, oder feurig rasch, je nachdem der Affekt von der sanften oder heftigen Art ist, durch die weichen Kanäle fließen, Koktion, Sekretion und Exkretion wird frei und ungehindert vonstatten gehen, die reizbaren Fasern werden im milden Dampfbad geschmeidig spielen, so Reizbarkeit als Empfindlichkeit wird durchaus erhöht sein. Darum ist der Zustand der größten augenblicklichen Seelenlust augenblicklich auch der Zustand des größten körperlichen Wohls.

So viel dieser Partialtätigkeiten sind (und ist nicht jeder Puls das Resultat von vielleicht tausenden), so viel dunkle Sensationen werden sich zumal vor die Seele drängen, wovon jede Vollkommenheit anzeigt. Aus der Verworrenheit dieser aller bildet sich nun die Totalempfindung der tierischen Harmonien, d. h. die höchstzusammengesetzte Empfindung von tierischer Lust, die sich an die ursprüngliche intellektuelle oder moralische gleichsam anreiht, und solche durch diesen Zutritt

unendlich vergrößert. So ist demnach jeder angenehme Affekt die Quelle unzähliger körperlicher Lüste.

Dieses bestätigen am augenscheinlichsten die Beispiele der Kranken, die die Freude kuriert hat. Man bringe einen, den das fürchterliche Heimweh bis zum Skelett verdorren gemacht hat, in sein Vaterland zurück, er wird sich in blühender Gesundheit verjüngen. Man trete in die Gefangenhäuser, wo Unglückliche seit zehn und zwanzig Jahren im faulen Dampf ihres Unrats wie begraben liegen und kaum noch Kraft finden, von der Stelle zu gehen, und verkündige ihnen auf einmal Erlösung. Das einzige Wort wird jugendliche Kraft durch ihre Glieder gießen, die erstorbenen Augen werden Leben und Feuer funkeln. Die Seefahrer, die der Brot- und Wassermangel auf der ungewissen See siech und elend niedergeworfen hat, werden durch das einzige Wort: Land! das der Steuermann vom Verdeck erspäht, halbgesund, und gewiß würde der sehr irren, der hier den frischen Lebensmitteln alle Wirkung zuschreiben wollte. Der Anblick einer geliebten Person, nach der er lange geschmachtet hat, hält die fliehende Seele des Agonizanten noch auf, er wird kräftiger und augenblicklich besser. Wahr ist es, daß die Freude das Nervensystem in lebhaftere Wirksamkeit setzen kann, als alle Herzstärkungen, die man aus Apotheken holen muß, und selbst inveterierte Stockungen in den labyrinthischen Gängen der Eingeweide, die weder die Rubia durchdringt, noch selbst der Merkur durchreißt, durch sie zerteilt worden sind. Wer begreift nun nicht, daß diejenige Verfassung der Seele, die aus jeder Begebenheit Vergnügen zu schöpfen und jeden Schmerz in die Vollkommenheit des Universums aufzulösen weiß, auch den Verrichtungen der Maschine am zuträglichsten sein muß? Und diese Verfassung ist die Tugend.

## § 14.

### Geistiger Schmerz untergräbt das Wohl der Maschine.

Auf eben diese Weise erfolgt das Gegenteil beim unangenehmen Affekt, die Ideen, die sich beim Zornigen oder Erschrockenen so intensiv stark herausheben, könnte man mit

eben dem Recht, als Plato die Leidenschaften Fieber der Seele nannte, als Konvulsionen des Denkorgans betrachten. Diese Konvulsionen pflanzen sich schnell durch den ganzen Umriß des Nervengebäudes fort, bringen die Kräfte des Lebens in jene Mißstimmung, die seinen Flor zernichtet und alle Aktionen der Maschine aus dem Gleichgewicht bringt. Das Herz schlägt ungleich und ungestüm; das Blut wird in die Lungen gepreßt, wenn in den Extremitäten kaum so viel übrig bleibt, den verlorenen Puls zu erhalten. Alle Prozesse der tierischen Chemie durchkreuzen einander. Die Scheidungen überstürzen sich, die gutartigen Säfte verirren und wirken feindlich in fremden Gebieten, wenn zu gleicher Zeit die bösartigen, die im Unrat dahingeschwemmt werden sollten, in den Kern der Maschine zurückfallen. Mit einem Wort: der Zustand des größten Seelenschmerzes ist zugleich der Zustand der größten körperlichen Krankheit.

Die Seele wird durch tausend dunkle Sensationen vom drohenden Ruin ihrer Werkzeuge unterrichtet und von einer ganzen Schmerzempfindung übergossen, die sich an die ursprüngliche geistige anheftet und solcher einen desto schärfern Stachel gibt.

## § 15.

### Beispiele.

Tiefe chronische Seelenschmerzen, besonders wenn sie von einer starken Anstrengung des Denkens begleitet sind, worunter ich vorzüglich denjenigen schleichenden Zorn, den man Indignation heißt, rechne, nagen gleichsam an den Grundfesten des Körpers und trocknen die Säfte des Lebens aus. Diese Leute sehen abgezehrt und bleich, und der innere Gram verrät sich aus den hohlen, tiefliegenden Augen. „Ich muß Leute um mich haben, die fett sind," sagt Cäsar, „Leute mit runden Backen, und die des Nachts schlafen. Der Cassius dort hat ein hageres hungeriges Gesicht; er denkt zuviel, dergleichen Leute sind gefährlich." Furcht, Unruhe, Gewissensangst, Verzweiflung wirken nicht viel weniger als die hitzigsten Fieber. Dem in Angst gejagten Richard fehlt die Munterkeit, die er sonst hat, und er wähnt sie mit einem Glas Wein wieder zu

gewinnen. Es ist nicht Seelenleiden allein, das ihm seine Munterkeit verscheucht, es ist eine ihm aus dem Kern der Maschine aufgedrungene Empfindung von Unbehaglichkeit, es ist eben diejenige Empfindung, welche die bösartigen Fieber verkündigt. Der von Freveln schwer gedrückte Moor, der sonst spitzfindig genug war, die Empfindungen der Menschlichkeit durch Skelettisierung der Begriffe in nichts aufzulösen, springt eben jetzt bleich, atemlos, den kalten Schweiß auf seiner Stirne, aus einem schrecklichen Traum auf. Alle die Bilder zukünftiger Strafgerichte, die er vielleicht in den Jahren der Kindheit eingesaugt und als Mann abkopiert hatte, haben den umnebelten Verstand unter dem Traum überrumpelt. Die Sensationen sind allzu verworren, als daß der langsamere Gang der Vernunft sie einholen und noch einmal zerfasern könnte. Noch kämpfet sie mit der Phantasie, der Geist mit den Schrecken des Mechanismus.

Moor. Nein, ich zittere nicht. War's doch ledig ein Traum — Die Toten stehen noch nicht auf — Wer sagt, daß ich zittere und bleich bin? Es ist mir ja so leicht, so wohl.

Bed. Ihr seid todesbleich, Eure Stimme ist bang und lallend.

Moor. Ich habe das Fieber. Ich will morgen zur Ader lassen. Sage du nur, wenn der Priester kommt, ich habe das Fieber.

Bed. O, Ihr seid ernstlich krank.

Moor Ja freilich, freilich, das ist's alles; und Krankheit verstöret das Gehirn und brütet tolle wunderliche Träume — Träume bedeuten nichts — Pfui, pfui der weiblichen Feigheit! — Träume kommen aus dem Bauch, und Träume bedeuten nichts — Ich hatte soeben einen lustigen Traum — (Er sinkt ohnmächtig nieder.)

Hier bringt das plötzlich auffahrende Integralbild des Traums das ganze System der dunkeln Ideen in Bewegung und rüttelt gleichsam den ganzen Grund des Denkorgans auf. Aus der Summe aller entspringt eine ganz äußerst zusammengesetzte Schmerzempfindung, die die Seele in ihren Tiefen erschüttert und den ganzen Bau der Nerven per Konsensum lähmt.

Die Schauer, die denjenigen ergreifen, der auf eine lasterhafte Tat ausgeht, oder eben eine ausgeführt hat, sind nichts anders als eben der Horror, der den Febrizitanten schüttelt, und welcher auch auf eingenommene widerwärtige Arzneien empfunden wird. Die nächtlichen Jaktationen derer, die von Gewissensbissen gequält werden, und die immer mit einem

febrilischen Aderschlag begleitet sind, sind wahrhaftige Fieber, die der Konsens der Maschine mit der Seele veranlaßt, und wenn Lady Macbeth im Schlaf geht, so ist sie eine phrenitische Delirantin. Ja schon der nachgemachte Affekt macht den Schauspieler augenblicklich krank, und wenn Garrik seinen Lear oder Othello gespielt hatte, so brachte er einige Stunden in gichterischen Zuckungen auf dem Bette zu. Auch die Illusion des Zuschauers, die Sympathie mit künstlichen Leidenschaften, hat Schauer, Gichter und Ohnmachten gewirkt.

Ist also nicht derjenige, der mit der bösen Laune geplagt ist und aus| allen Situationen des Lebens Gift und Galle zieht, ist nicht der Lasterhafte, der in einem steten chronischen Zorn dem Haß lebt, der Neidische, den jede Vollkommenheit seines Mitmenschen martert, sind nicht alle diese die größten Feinde ihrer Gesundheit? Sollte das Laster noch nicht genug Abschreckendes haben, wenn es mit der Glückseligkeit auch die Gesundheit zernichtet?

## § 16.

### Ausnahmen.

Aber auch der angenehme Affekt hat getötet, auch der unangenehme hat Wunderkuren getan? — Beides lehrt die Erfahrung, sollte das die Grenzen des aufgestellten Gesetzes verrücken?

Die Freude tötet, wenn sie zur Ekstasie hinaufsteigt, die Natur erträgt den Schwung nicht, in den in einem Moment das ganze Nervengebäude gerät; die Bewegung des Gehirns ist nicht Harmonie mehr, sie ist Konvulsion; ein höchster augenblicklicher Vigor, der aber auch gleich in den Ruin der Maschine übergeht, weil er über die Grenzlinie der Gesundheit gewichen ist (denn schon in die Idee der Gesundheit ist die Idee einer gewissen Temperatur der natürlichen Bewegungen wesentlich eingeflochten), auch die Freude der endlichen Wesen hat ihre Schranken, so wie der Schmerz, diese darf sie nicht überschreiten, oder sie muß untergehen.

Was den zweiten Fall betrifft, so hat man viele Beispiele, daß ein mäßiger Grad des Zorns, der Gewalt hat, frei auszubrausen, die langwierigsten Verstopfungen durchrissen, daß

der Schrecken, z. B. über eine Feuersbrunst alte Gliederschmerzen und unheilbare Lähmungen plötzlich gehoben hat. — Aber auch die Dysenterie hat Verstopfungen der Pfortader geschmolzen, auch die Krätze hat Melancholien und Tobsuchten geheilt — ist die Krätze darum weniger Krankheit, oder die Ruhr darum Gesundheit?

## § 17.

Trägheit der Seele macht die Bewegungen der Maschine träger.

Da die Wirksamkeit des Geistes während den Geschäften des Tages nach dem Zeugnis des Herrn von Haller den abendlichen Puls zu beschleunigen vermag, wird ihre Tätigkeit ihn nicht schwächen, wird ihre Nichttätigkeit ihn vielleicht nicht gar aufheben müssen? Denn obschon die Bewegung des Blutes nicht so sehr von der Seele abhängig zu sein scheint, so läßt sich doch nicht ohne allen Grund schließen, daß das Herz, welches doch immerhin den größten Teil seiner Kraft vom Gehirn entlehnt, notwendig, wenn die Seele die Bewegung des Gehirnes nicht mehr unterhält, einen großen Kraftverlust erleiden müssen? — Das Phlegma führt einen trägen langsamen Puls, das Blut ist wässericht und schleimicht, der Kreislauf durch den Unterleib leidet Not. Die stupiden, die uns Muzell beschrieben hat, atmeten langsam und schwer, hatten weder Trieb zum Essen und Trinken, noch zu den natürlichen Exkretionen, der Aderschlag war selten, alle Verrichtungen des Körpers waren schläfrig und matt. Die Erstarrung der Seele unter dem Schrecken, dem Erstaunen usw. wird zuweilen von einer allgemeinen Aufhebung aller physischen Tätigkeit begleitet. War die Seele die Ursache dieses Zustandes, oder war es der Körper, der die Seele in diese Erstarrung versetzte? Aber diese Materie führt uns auf Spitzfindigkeiten und muß ja auch gerade hier nicht entwickelt werden.

## § 18.

### Zweites Gesetz.

Nun ist das, was von Übertragung der geistigen Empfindungen auf tierische gesagt worden, auch vom umgekehrten

Fall, von Übertragung der tierischen auf die geistige gültig. Krankheiten des Körpers, mehrenteils die natürlichen Folgen der Unmäßigkeit, strafen an sich schon durch sinnlichen Schmerz, aber auch hier mußte die Seele in ihrem Grundwesen angegriffen werden, daß der gedoppelte Schmerz ihr die Einschränkung der Begierden desto dringender einschärfe. Ebenso mußte zu dem sinnlichen Wohlgefühl der körperlichen Gesundheit auch die feinere Empfindung einer geistigen Realverbesserung treten, daß der Mensch um so mehr gespornet werde, seinen Körper im guten Zustande zu erhalten. So ist es also ein zweites Gesetz der gemischten Naturen, daß mit der freien Tätigkeit der Organe auch ein freier Fluß der Empfindungen und Ideen, daß mit der Zerrüttung derselbigen auch eine Zerrüttung des Denkens und Empfindens sollte verbunden sein. Also kürzer: daß die allgemeine Empfindung tierischer Harmonie die Quelle geistiger Lust und die tierische Unlust die Quelle geistiger Unlust sein sollte.

Man kann in diesen verschiedenen Rücksichten Seele und Körper nicht gar unrecht zweien gleichgestimmten Saiteninstrumenten vergleichen, die nebeneinander gestellt sind. Wenn man eine Saite auf dem einen rührt, und einen gewissen Ton angibt, so wird auf dem anderen eben diese Saite freiwillig anschlagen und eben diesen Ton nur etwas schwächer angeben. So weckt, vergleichungsweise zu reden, die fröhliche Saite des Körpers die fröhliche in der Seele, so der traurige Ton des ersten den traurigen in der zweiten. Dies ist die wunderbare und merkwürdige Sympathie, die die heterogenen Prinzipien des Menschen gleichsam zu einem Wesen macht, der Mensch ist nicht Seele und Körper, der Mensch ist die innigste Vermischung dieser beiden Substanzen.

## § 19.

### Die Stimmungen des Geistes folgen den Stimmungen des Körpers.

Daher die Schwere, die Gedankenlosigkeit, das mürrische Wesen, auf Überladungen des Magens, auf Exzesse

in allen sinnlichen Lüsten; daher die wundertätigen Wirkungen des Weines bei denen, die ihn mit Mäßigkeit trinken. „Wenn ihr Wein getrunken habt," sagt Bruder Martin, „so seid ihr alles doppelt, noch einmal so leicht denkend, noch einmal so leicht unternehmend, noch einmal so schnell ausführend." Daher die gute Laune, die Behaglichkeit bei heiterem und gesundem Wetter, die zwar einesteils auch in der Assoziation der Begriffe, mehrenteils aber in dem dadurch erleichterten Gang der natürlichen Aktionen ihren Grund hat. Diese Leute pflegen sich gemeiniglich des Ausdrucks zu bedienen: Ich spüre, daß mir wohl ist, und zu dieser Zeit sind sie auch zu allen Arbeiten des Geistes mehr aufgelegt und haben ein offener Herz für die Empfindungen der Menschlichkeit und die Ausübung moralischer Pflichten. Eben dieses gilt von dem Nationalcharakter der Völker. Die Bewohner düsterer Gegenden trauern mit der sie umgebenden Natur; der Mensch verwildert in wilden stürmischen Zonen, lacht in freundlichen Lüften und fühlt Sympathie in gereinigten Atmosphären. Nur unter dem feinen griechischen Himmel gab es einen Homer, einen Plato und Phidias; dort nur standen Musen und Grazien auf, wenn das neblichte Lappland kaum Menschen, ewig niemals ein Genie gebärt. Als unser Deutschland noch waldig, rauh und sumpfig war, war der Deutsche ein Jäger, roh wie das Wild, dessen Fell er um seine Schultern schlug. Sobald die Arbeitsamkeit die Gestalt seines Vaterlandes umänderte, fing die Epoche seiner Sittlichkeit an. Ich will nicht behaupten, daß das Klima die einzige Quelle des Charakters sei, aber gewiß muß, um ein Volk aufzuklären, eine Hauptrücksicht dahin genommen werden, seinen Himmel zu verfeinern.

Zerrüttungen im Körper können auch das ganze System der moralischen Empfindungen in Unordnung bringen und den schlimmsten Leidenschaften den Weg bahnen. Ein durch Wollüste ruinierter Mensch wird leichter zu Extremis gebracht werden können, als der, der seinen Körper gesund erhält. Dies eben ist ein abscheulicher Kunstgriff derer, die die Jugend verderben, und jener Banditenwerber muß den Menschen genau gekannt haben, wenn er sagt: „Man muß Leib und

Seele verderben.“ Katilina war ein Wollüstling, ehe er ein Mordbrenner wurde; und Doria hatte sich gewaltig geirrt, wenn er den wollüstigen Fiesko nicht fürchten zu dürfen glaubte. Überhaupt beobachtet man, daß die Bösartigkeit der Seele gar oft in kranken Körpern wohnt.

In den Krankheiten ist diese Sympathie noch auffallender. Alle Krankheiten von Bedeutung, diejenigen vorzüglich, die man die bösartige nennt und die aus der Ökonomie des Unterleibes hervorgehen, kündigen sich mehr oder weniger mit einer sonderbaren Revolution im Charakter an. Damals, wenn sie im stillen noch in den verborgenen Winkeln der Maschine schleichen und die Lebenskraft der Nerven untergraben, fängt die Seele an, den Fall ihres Gefährten in dunkeln Ahndungen voraus zu empfinden. Das ist mit ein großes Ingrediens zu demjenigen Zustand, den uns ein großer Arzt unter dem Namen der Vorschauer (Horrores) mit Meisterzügen geschildert hat. Daher die Morosität dieser Leute, davon niemand die Ursache weiß anzugeben, die Änderung ihrer Neigungen, der Ekel an allem, was ihnen sonst das liebste war. Der Sanftmütige wird zänkisch, der Lacher mürrisch, und der sich vorher im Geräusch der geschäftigen Welt verlor, flieht den Anblick der Menschen und entweicht in düstere melancholische Stille. Unter dieser heimtückischen Ruhe rüstet sich die Krankheit zum tödlichen Ausbruch. Der allgemeine Tumult der Maschine, wenn die Krankheit mit offener Wut hervorbricht, gibt uns den redendsten Beweis von der erstaunlichen Abhängigkeit der Seele vom Körper an die Hand. Die aus tausend Schmerzgefühlen zusammengeronnene Emfindung des allgemeinen Umsturzes der Organe richtet im System ihrer geistigen Empfindungen eine fürchterliche Zerrüttung an. Die schrecklichsten Ideen leben wieder auf. Der Bösewicht, den nichts gerührt hat, unterliegt der Übermacht tierischer Schrecken. Der sterbende Winchester heult in wütender Verzweiflung. Die Seele scheint mit Fleiß nach allem zu haschen, was sie in noch tiefere Verfinsterung stürzt, und vor allen Trostgründen mit rasendem Widerwillen zurückzuschaudern. Der Ton der unangenehmen Empfindung ist herrschend, und wie dieser tiefe Schmerz der Seele aus

den Zerrüttungen der Maschine entsprungen ist, so hilft er rückwärts diese Zerrüttungen heftiger und allgemeiner machen.

## § 20.

### Einschränkung des Vorigen.

Aber man hat tägliche Beispiele von Kranken, die sich voll Mut über die Leiden des Körpers erheben, von Sterbenden, die mitten in den Bedrängnissen der kämpfenden Maschine fragen: Wo ist dein Stachel, Tod? Sollte die Weisheit, dürfte man einwenden, nicht vermögend sein, wider die blinden Schrecken des Organismus zu waffnen? Sollte, was noch mehr ist als Weisheit, sollte die Religion ihre Freunde so wenig gegen die Anfechtungen des Staubes beschützen können? Oder, welches ebensoviel heißt, kommt es nicht auch auf den vorhergehenden Zustand der Seele an, wie sie die Alterationen der Lebensbewegungen aufnimmt?

Dieses nun ist eine unleugbare Wahrheit. Philosophie und noch weit mehr ein mutiger und durch die Religion erhobener Sinn sind fähig den Einfluß der tierischen Sensationen, die das Gemüt des Kranken bestürmen, durchaus zu schwächen und die Seele gleichsam aus aller Kohärenz mit der Materie zu reißen. Der Gedanke an die Gottheit, die, wie durchs Universum, so auch im Tode webt, die Harmonie des vergangenen Lebens und die Vorgefühle einer ewig glücklichen Zukunft breiten ein volles Licht über alle ihre Begriffe, wenn die Seele des Toren und Ungläubigen von allen jenen dunkeln Fühlungen des Mechanismus umnachtet wird. Wenn auch unwillkürliche Schmerzen dem Christen und Weisen sich aufdrängen (dann ist er weniger Mensch?), so wird er selbst das Gefühl seiner zerfallenden Maschine in Wollust auflösen.

The Soul, secourd in her existence, smiles
At the drawn dagger, and defies its point,
The stars shall fade away, the sun himself
Grow dim with age, and nature sink in years,
But thou shalt flourish in immortal youth,
Unhurt amidst the war of Elements,
The wrek of Matter, and the Crush of worlds.

Eben diese ungewöhnliche Heiterkeit der tödlich Kranken hat mehrmals auch eine physische Ursache zum Grunde und ist äußerst wichtig für den praktischen Arzt. Man findet sie oft in Gesellschaft der tödlichsten Zeichen des Hippokrates und ohne sie aus irgendeiner vorgängigen Krisis begreifen zu können; diese Heiterkeit ist bösartig. Die Nerven, welche während der Höhe des Fiebers auf das schärfste waren angefochten worden, haben jetzt ihre Empfindlichkeit verloren, die entzündeten Teile, weiß man wohl, hören auf zu schmerzen, sobald sie brandig werden, aber es wäre ein unglücklicher Gedanke, sich Glück zu wünschen, daß die Entzündungsperiode nunmehr überstanden sei. Der Reiz weicht von den toten Nerven zurück, und eine tödliche Indolenz lügt baldige Genesung. Die Seele befindet sich in der Illusion einer angenehmen Empfindung, weil sie einer lang anhaltenden schmerzhaften los ist. Sie ist schmerzenfrei, nicht weil der Ton ihrer Werkzeuge wiederhergestellt worden ist, sondern weil sie den Mißton nicht mehr empfindet. Die Sympathie hört auf, sobald der Zusammenhang wegfällt.

## § 21.

### Weitere Aussichten in den Zusammenhang.

Wenn ich nun erst tiefer hineingehen — wenn ich vom Wahnsinn selbst, vom Schlummer, vom Stupor, von der fallenden Sucht und der Katalepsis usf. sprechen dürfte, wo der freie und vernünftige Geist dem Despotismus des Unterleibes unterworfen wird, wenn ich mich überhaupt in das große Feld der Hysterie und Hypochondrie ausbreiten dürfte, wenn es mir erlaubt wäre von Temperamenten, Idiosynkrasien und Konsensus zu reden, welches für Ärzte und Philosophen ein Abgrund ist, — mit einem Wort: wenn ich die Wahrheit des bisherigen von dem Krankenbett aus beweisen wollte, welches immerhin eine Hauptschule des Psychologen ist, so würde mein Stoff sich ins Unendliche dehnen. Genug, deucht es mich, ist es nunmehr bewiesen, daß die tierische Natur mit der geistigen sich durchaus vermischt und daß diese Vermischung Vollkommenheit ist.

## Körperliche Phänomene verraten die Bewegungen des Geistes.

## § 22.

### Physiognomik der Empfindungen.

Eben diese innige Korrespondenz der beiden Naturen stützt auch die ganze Lehre der Physiognomik. Durch eben diesen Nervenzusammenhang, welcher, wie wir hören, bei der Mitteilung der Empfindungen zum Grunde liegt, werden die geheimsten Rührungen der Seele auf der Außenseite des Körpers geoffenbart, und die Leidenschaft dringt selbst durch den Schleier des Heuchlers. Jeder Affekt hat seine spezifiken Äußerungen, und sozusagen, seinen eigentümlichen Dialekt, an dem man ihn kennt. Und zwar ist dies ein bewunderns-würdiges Gesetz der Weisheit, daß jeder edle und wohlwollende den Körper *verschönert*, den der niederträchtige und gehässige in *viehische* Formen zerreißt. Je mehr sich der Geist vom Ebenbild der Gottheit entfernt, desto näher scheint auch die äußere Bildung dem Viehe zu kommen, und immer demjenigen am nächsten, das diesen Haupthang mit ihm gemein hat. So ladet das sanfte Außenbild des Menschenfreundes den Hilfs-bedürftigen ein, wenn der trotzige Blick des Zornigen jeden zurückscheucht. Dies ist der unentbehrlichste Leitfaden im gesellschaftlichen Leben. Es ist merkwürdig, wieviel Ähnlich-keit die körperlichen Erscheinungen mit den Affekten haben, Heldenmut und Unerschrockenheit strömen Leben und Kraft durch Adern und Muskeln, Funken sprühen aus den Augen, die Brust steigt, alle Glieder rüsten sich gleichsam zum Streit, der Mensch hat das Ansehen des Rosses. Schrecken und Furcht erlöschen das Feuer der Augen, die Glieder sinken kraftlos und schwer, das Mark scheint in den Knochen erfroren zu sein, das Blut fällt dem Herzen zur Last, allgemeine Ohnmacht lähmt die Instrumente des Lebens. Ein großer, kühner erhabener Gedanke zwingt uns auf die Zehen zu stehen, das Haupt emporzurichten, Nase und Mund weit aufzusperren. Das Gefühl der Unendlichkeit, die Aussicht in einen weiten offenen Horizont, das Meer und dergleichen

dehnt unsere Arme aus, wir wollen ins Unendliche ausfließen. Mit Bergen wollen wir gen Himmel wachsen, auf Stürmen und Wellen dahinbrausen; jähe Abgründe stürzen uns schwindelnd hinunter; der Haß äußert sich im Körper gleichsam durch eine zurückstoßende Kraft, wenn im Gegenteil selbst unser Körper durch jeden Händedruck, jede Umarmung in den Körper des Freundes übergehen will, gleichwie die Seelen harmonisch sich mischen; der Stolz richtet den Körper auf, so wie die Seele steigt; Kleinmut senkt das Haupt, die Glieder hangen; knechtische Furcht spricht aus dem kriechenden Gang; die Idee des Schmerzens verzerrt unser Gesicht, wenn wollüstige Vorstellungen eine Grazie über den ganzen Körper verbreiten; so hat ferner der Zorn die stärksten Bande zerrissen und die Not beinahe die Unmöglichkeit überwunden. — Durch was für eine Mechanik, möcht' ich nun fragen, geschieht es, daß gerade diese Bewegungen auf diese Empfindungen erfolgen, gerade diese Organe bei diesen Affekten interessiert werden? Ist dies nicht ebensoviel, als wollt' ich wissen, warum gerade eine solche Verletzung der Bandhaut die untere Kinnlade erstarren mache?

Wird der Affekt, der diese Bewegungen der Maschine sympathetisch erweckte, öfters erneuert, wird diese Empfindungsart der Seele habituell, so werden es auch diese Bewegungen dem Körper. Wird der zur Fertigkeit gewordene Affekt dauernder Charakter, so werden auch diese konsensuellen Züge der Maschine tiefer eingegraben, sie bleiben, wenn ich das Wort von dem Pathologen entlehnen darf, deuteropathisch zurück und werden endlich organisch. So formiert sich endlich die feste perennierende Physiognomie des Menschen, daß es beinahe leichter ist, die Seele nachher noch umzuändern als die Bildung. In diesem Verstande also kann man sagen, die Seele bildet den Körper, ohne ein Stahlianer zu sein, und die ersten Jugendjahre bestimmen vielleicht die Gesichtszüge des Menschen durch sein ganzes Leben, sowie sie überhaupt die Grundlage seines moralischen Charakters sind. Eine untätige und schwache Seele, die niemals in Leidenschaften überwallt, hat gar keine Physiognomie, wenn nicht eben der Mangel derselben die Physiognomie der Simpel ist.

Die Grundzüge, die die Natur ihnen anerschuf und die Nutrition vollendete, dauern unangetastet fort. Das Gesicht ist glatt, denn keine Seele hat darauf gespielt. Die Augenbrauen behalten einen vollkommenen Bogen, denn kein wilder Affekt hat sie zerrissen. Die ganze Bildung behält eine Runde, denn das Fett hat Ruhe in seinen Zellen; das Gesicht ist regelmäßig, vielleicht auch so gar schön, aber ich bedauere die Seele.

Eine Physiognomik organischer Teile, z. B., der Figur und Größe der Nase, der Augen, des Mundes, der Ohren usw., der Farbe der Haare, der Höhe des Halses usf. ist vielleicht nicht unmöglich, dürfte aber wohl so bald nicht erscheinen, wenn auch Lavater noch durch zehn Quartbände schwärmen sollte. Wer die launichten Spiele der Natur, die Bildungen, mit denen sie stiefmütterlich bestraft und mütterlich beschenkt hat, unter Klassen bringen wollte, würde mehr wagen, als Linné, und dürfte sich sehr in acht nehmen, daß er über der ungeheuren kurzweiligen Mannigfaltigkeit der ihm vorkommenden Originale nicht selbst eines werde.

† Noch eine Art von Sympathie verdient bemerkt zu werden, indem sie in der Physiologie von großer Erheblichkeit ist; ich meine die Sympathie gewisser Empfindungen mit den Organen, aus denen sie kamen. Ein gewisser Krampf des Magens erregte in uns die Empfindung von Ekel; die Reproduktion dieser Empfindung bringt rückwärts diesen Krampf hervor. Wie geschieht das?

### Auch der Nachlaß der tierischen Natur ist eine Quelle von Vollkommenheit.

### § 23.

### Scheint sie zu hindern.

Noch kann man sagen, wenn auch der tierische Teil des Menschen ihm alle die großen Vorteile gewährt, von denen bisher gesprochen worden, so bleibt er doch immer noch in einer anderen Rücksicht verwerflich. Nämlich die Seele ist also sklavisch an die Tätigkeit ihrer Werkzeuge gefesselt, daß die periodische Abspannung dieser letzteren ihr eine tatenlose Pause vorschreibt und sie gleichsam periodisch vernichtet. Ich

meine den Schlaf, der, wie man nicht leugnen kann, uns wenigstens den dritten Teil unseres Daseins raubt. Ferner ist unsere Denkkraft von den Gesetzen der Maschine äußerst abhängig, daß der Nachlaß dieser letzteren dem Gang der Gedanken plötzliches Halt auferlegt, wenn wir eben auf dem geraden offenen Pfade zur Wahrheit begriffen sind. Der Verstand darf kaum ein wenig auf einer Idee gehaftet haben, so versagt ihm die träge Materie; die Saiten des Denkorganes erschlaffen, wenn sie kaum ein wenig angestrengt worden; der Körper verläßt uns, wo wir sein am meisten bedürfen. Welch' erstaunliche Schritte, dürfte man einwenden, würde der Mensch in Bearbeitung seiner Fähigkeiten machen, wenn er in einem Zustand ununterbrochener Intensität fortdenken könnte? Wie würde er jede Idee in ihre letzten Elemente zerfasern, wie würde er jede Erscheinung bis zu ihren verhohlensten Quellen verfolgen, wenn er sie unaufhörlich vor seiner Seele festhalten könnte? — Aber es ist nun einmal nicht so, warum ist es nicht so?

## § 24.

### Notwendigkeit des Nachlasses.

Folgendes wird uns auf die Spur der Wahrheit leiten.

1. Die angenehme Empfindung war notwendig, den Menschen zur Vollkommenheit zu führen, und er ist ja nur darum vollkommen, daß er angenehm empfinde.
2. Die Natur eines endlichen Wesens macht die unangenehme Empfindung unvermeidlich. Das Übel exuliert nicht aus der besten Welt, und die Weltweisen wollen ja darin Vollkommenheit finden.
3. Die Natur eines *gemischten* Wesens bringt sie notwendig mit sich, weil sie größtenteils darauf ruhet.

Also: Schmerz und Lust sind notwendig.

Schwerer scheint es, aber es ist dennoch nicht weniger wahr,

4. Jeder Schmerz wächst seiner Natur nach, sowie jede Lust, ins Unendliche.
5. Jeder Schmerz und jede Lust eines gemischten Wesens zielt auf seine Auflösung.

§ 25.

Erklärung.

Nämlich das will soviel sagen: Es ist ein bekanntes Gesetz der Ideenverbindung, daß eine jede Empfindung, welcher Art sie auch immer seie, also gleich eine andere ihrer Art ergreife und sich durch diesen Zuwachs vergrößere. Je größer und vielfältiger sie wird, desto mehr gleichartige weckt sie nach allen Direktionen des Denkorgans auf, bis sie nach und nach allgemein herrschend wird und die ganze Fläche der Seele einnimmt. So wächst demnach jede Empfindung durch sich selbst; jeder gegenwärtige Zustand des Empfindungsvermögens enthält den Grund eines nachfolgenden ähnlichen heftigern. Dies ist an sich klar. Nun ist, wie wir wissen, jede geistige Empfindung mit einer ähnlichen tierischen vergesellschaftet, d. i. mit andern Worten: jede ist mit mehr oder wenigern Nervenbewegungen verknüpft, die sich nach dem Grad ihrer Stärke und Ausbreitung richten. Also: so wie die geistigen Empfindungen wachsen, müssen auch die Bewegungen im Nervensystem zunehmen. Dies ist nicht minder deutlich. Aber nun lehrt uns die Pathologie, daß kein Nerv jemals allein leide und sagen: Hie ist Übermaß von Kraft, ebensoviel heiße als, dort ist Mangel der Kraft. Also wächst zugleich noch jede Nervenbewegung durch sich selbst. Ferner ist oben gesagt worden, daß die Bewegungen des Nervensystems auf die Seele zurückwirken und die geistigen Empfindungen verstärken; die verstärkte Empfindungen des Geists vermehren und verstärken wiederum die Bewegungen der Nerven. Also ist hier ein Zirkel, und die Empfindung muß stets wachsen, und die Nervenbewegungen müssen in jedem Moment allgemeiner und heftiger werden. Nun wissen wir, daß die Bewegungen der Maschine, welche die Empfindung des Schmerzens verursachen, dem harmonischen Ton zuwiderlaufen, durch den sie erhalten wird, das heißt, daß sie Krankheit sind. Aber Krankheit kann nicht ins Unendliche wachsen, also endigen sie sich mit der totalen Destruktion der Maschine. In Absicht auf den Schmerz ist es also erwiesen, daß er auf den Tod des Subjekts abzielt.

Aber die Bewegungen der Nerven unter dem Zustand

des angenehmen Affekts sind ja so harmonisch, der Fortdauer der Maschine so günstig; der Zustand der größten Seelenlust ist ja der Zustand des größten körperlichen Wohls; — sollte nicht vielmehr umgekehrt der angenehme Affekt den Flor des Körpers ins Unendliche verlängern? — dieser Schluß ist sehr übereilt. In einem gewissen Grade der Moderation sind diese Nervenbewegungen heilsam und wirklich Gesundheit. Wachsen sie über diesen Grad hinaus, so können sie wohl höchste Aktivität, höchste augenblickliche Vollkommenheit sein, aber dann sind sie Exzeß der Gesundheit, dann sind sie nicht mehr Gesundheit. Nur diejenige gute Beschaffenheit der natürlichen Aktionen heißen wir Gesundheit, in denen der Grund zukünftiger ähnlicher liegt, d. h., die die Vollkommenheit der darauf folgenden Aktionen befestigen; also gehört die Bestimmung des Fortdauernden wesentlich mit in den Begriff der Gesundheit. So hat z. E. der Körper des entkräftetsten Wollüstlings im Momente der Ausschweifung seine höchste Harmonie erreicht, aber sie ist nur augenblicklich, und ein desto tieferer Nachlaß lehrt zur Genüge, daß Überspannung nicht Gesundheit war. So kann man denn mit Recht behaupten, daß der übertriebene Vigor der physischen Aktionen den Tod so sehr beschleunigt als die höchste Disharmonie oder die heftigste Krankheit. Und also reißen uns beide, Schmerz und Vergnügen, einem unvermeidlichen Tode entgegen, wenn nicht etwas vorhanden ist, das ihr Wachstum beschränket.

## § 26.

### Vortrefflichkeit dieses Nachlasses.

Und eben dieses leistet nun der Nachlaß der tierischen Natur. Eben diese Einschränkung unserer zerbrechlichen Maschine, die unsern Gegnern einen so starken Einwurf wider ihre Vollkommenheit schien geliehen zu haben, mußte es auch sein, die alle die üblen Folgen verbesserte, die der Mechanismus anderwärts unvermeidlich macht. Eben dieses Hinsinken, dieses Erschlaffen der Organe, worüber die Denker so klagen, verhindert, daß uns unsere eigene Kraft nicht in kurzer Zeit aufreibt und läßt es nicht zu, daß unsere Affekten in immer

steigenden Graden zu unserm Verderben fortwachsen. Sie zeichnet jedem Affekt die Perioden seines Wachstums, seiner Höhe und seiner Deferveszenz, wenn er nicht gar in einer totalen Relaxation des Körpers erstirbt, die den empörten Geistern Zeit läßt, wiederum ihren harmonischen Ton zu nehmen und den Organen, sich wiederum zu erholen. Daher die höchsten Grade des Entzückens, des Schreckens und des Zorns eben dieselben sind, nämlich Ermattung, Schwäche oder Ohnmacht.

„Jetzt mußt' er entweder ohnmächtig niedersinken" — — Noch mehr gewährt der Schlaf, der, wie unser Shakespeare sagt, „den verworrenen Knäuel der Sorgen auseinanderlöst, das Bad der wunden Arbeit, die Geburt von jedes Tages Leben, der zweite Gang der großen Natur ist." Unter dem Schlaf ordnen sich die Lebensgeister wiederum in jenes heilsame Gleichgewicht, das die Fortdauer unsers Daseins so sehr verlangt; alle jene krampfichten Ideen und Empfindungen, alle jene überspannte Tätigkeiten, die uns den Tag durch gepeinigt haben, werden jetzt in der allgemeinen Erschlaffung des Sensoriums aufgelöst, die Harmonie der Seelenwirkungen wird wiederum hergestellt, und ruhiger grüßt der neuerwachte Mensch den kommenden Morgen.

Auch in Hinsicht auf die Einrichtung des Ganzen können wir den Wert und die Wichtigkeit dieses Nachlasses nicht genug bewundern. Eben diese Einrichtung brachte es notwendig mit sich, daß manche, die nicht minder glücklich sein sollten, der allgemeinen Ordnung aufgeopfert wurden und das Los der Unterdrückung davontrugen. Ebenso mußten wiederum viele, die wir vielleicht mit Unrecht zu beneiden pflegen, ihre Geistes- und Leibeskraft in rastloser Anstrengung foltern, damit die Ruhe des Ganzen erhalten werde. So ferner die Kranke, so das unvernünftige Vieh. Der Schlaf versiegelt gleichsam das Auge des Kummers, nimmt dem Fürsten und Staatsmann die schwere Bürde der Regierung ab, gießt Lebenskraft in die Adern des Kranken und Ruhe in seine zerrissene Seele; auch der Tagelöhner hört die Stimme des Drängers nicht mehr, und das mißhandelte Vieh entflieht den Tyranneien der Menschen. Alle Sorgen und Lasten der

Geschöpfe begräbt der Schlaf, setzt alles ins Gleichgewicht, rüstet jeden mit neugebornen Kräften aus, die Freuden und Leiden des folgenden Tages zu ertragen.

### § 27.

### Trennung des Zusammenhangs.

Endlich dann, auf den Zeitpunkt, wo der Geist den Zweck seines Daseins in diesem Kreise erfüllt hat, hat zugleich eine inwendige unbegreifliche Mechanik auch seinen Körper unfähig gemacht, weiter sein Werkzeug zu sein. Alle Anordnungen zur Aufrechthaltung des körperlichen Flors scheinen nur bis auf diese Epoche zu reichen; die Weisheit, kommt es mir vor, hat bei Gründung unserer physischen Natur eine solche Sparsamkeit beobachtet, daß, ungeachtet der steten Kompensationen, doch die Konsumtion immer das Übergewicht behalte, daß die Freiheit den Mechanismus mißbrauche und der Tod aus dem Leben wie aus seinem Keime sich entwickle. Die Materie zerfährt in ihre letzten Elemente wieder, die nun in anderen Formen und Verhältnissen durch die Reiche der Natur wandern, anderen Absichten zu dienen. Die Seele fähret fort, in anderen Kreisen ihre Denkkraft zu üben und das Universum von anderen Seiten zu beschauen. Man kann freilich sagen, daß sie diese Sphäre im geringsten noch nicht erschöpft hat, daß sie solche vollkommener hätte verlassen können, aber weiß man dann, daß diese Sphäre für sie verloren ist? Wir legen jetzt manches Buch weg, das wir nicht verstehen, aber vielleicht verstehen wir es in einigen Jahren besser.

---

# Über das gegenwärtige deutsche Theater.

### 1782.

Der Geist des gegenwärtigen Jahrzehnts in Deutschland zeichnet sich auch vorzüglich dadurch von den vorigen aus, daß er dem Drama beinah' in allen Provinzen des Vaterlands einen lebhafteren Schwung gab; und es ist merkwürdig, daß

man noch nie so oft Seelengröße zu beklatschen, und Schwachheiten auszupfeifen gefunden hat, als eben in dieser Epoche — Schade, daß dies nur auf der Bühne ist. Die Ägyptier bestellten für jedes Glied einen eigenen Arzt, und der Kranke ging unter dem Gewicht seiner Ärzte zugrunde. — Wir halten jeder Leidenschaft ihren eigenen Henker, und haben täglich irgend ein unglückliches Opfer derselben zu beweinen. Jede Tugend findet bei uns ihren Lobredner, und wir scheinen sie über ihrer Bewunderung zu vergessen. Mich deucht, es verhalte sich damit, wie mit den unterirdischen Schätzen in den Gespenstermärchen: Beschreiet den Geist nicht! ist die ewige Bedingung des Beschwörers. — Mit Stillschweigen erhebt man das Gold — ein Laut über die Zunge, und hinunter sinkt zehntausend Klafter die Kiste.

Allerdings sollte man denken, ein offener Spiegel des menschlichen Lebens, auf welchem sich die geheimsten Winkelzüge des Herzens illuminiert und fresko zurückwerfen, wo alle Evolutionen von Tugend und Laster, alle verworrensten Intrigen des Glücks, die merkwürdige Ökonomie der obersten Fürsicht, die sich im wirklichen Leben oft in langen Ketten unabsehbar verliert, wo, sage ich, dieses alles in kleineren Flächen und Formen aufgefaßt, auch dem stumpfesten Auge übersehbar zu Gesichte liegt; — ein Tempel, wo der wahre natürliche Apoll, wie einst zu Dodona und Delphos, goldene Orakel mündlich zum Herzen redet: — eine solche Anstalt, möchte man erwarten, sollte die reineren Begriffe von Glückseligkeit und Elend um so nachdrücklicher in die Seele prägen, als die sinnliche Anschauung lebendiger ist, denn nur Tradition und Sentenzen. Sollte, sage ich; — und was sollten die Waren nicht, wenn man den Verkäufer höret? Was sollten jene Tropfen und Pulver nicht, wenn nur der Magen des Patienten sie verdaute, wenn nur seinem Gaum nicht davor ekelte? — Soviele Don Quixotes sehen ihren eigenen Narrenkopf aus dem Savoyardenkasten der Komödie gucken, soviele Tartüffes ihre Masken, soviele Falstaffe ihre Hörner; und doch deutet einer dem andern ein Eselsohr, und beklatscht den witzigen Dichter, der seinem Nachbar eine solche Schlappe anzuhängen gewußt hat. Gemälde voll Rührung, die einen

ganzen Schauplatz in Tränen auflösen. — Gruppen des Entsetzens, unter deren Anblick die zarten Spinneweben eines hysterischen Nervensystems reißen. — Situationen voll schwankender Erwartung, die den leisern Odem fesselt, und das beklommene Herz in ungewissen Schlägen wiegt. — Alles dieses, was wirkt es denn mehr, als ein buntes Farbenspiel auf der Fläche, gleich dem lieblichen Zittern des Sonnenlichts auf der Welle. — Der ganze Himmel scheint in der Flut zu liegen. — Ihr stürzt euch wonnetrunken hinein, und — und tappt in kalt Wasser. Wenn der teuflische Makbeth, die kalten Schweißtropfen auf der Stirne, bebenden Fußes, mit hinschauerndem Auge aus der Schlafkammer wanket, wo er die Tat getan hat. — Welchem Zuschauer laufen nicht eiskalte Schauer durch die Gebeine? — Und doch welcher Makbeth unter dem Volke läßt seinen Dolch aus dem Kleide fallen, ehe er die Tat tut? oder seine Larve, wenn sie getan ist? — Es ist ja eben König Dunkan nicht, den er zu verderben eilet. Werden darum weniger Mädchen verführt, weil Sara Samson ihren Fehltritt mit Gifte büßet? Eifert ein einziger Ehemann weniger, weil der Mohr von Venedig sich so tragisch übereilte? Tyrannisiert etwa die Konvenienz die Natur darum weniger, weil jene unnatürliche Mutter, nach der Tat reuig, vor euren Ohren das rasende Gelächter trillert? — Ich könnte die Beispiele häufen. Wenn Odoardo den Stahl, noch dampfend vom Blute des geopferten Kindes, zu den Füßen des fürstlichen armen Sünders wirft, dem er seine Mätresse so zugeführt hat — welcher Fürst gibt dem Vater seine geschändete Tochter wieder? — — Glücklich genug, wenn euer Spiel sein getroffenes Herz unter dem Ordensbande zwei- oder dreimal stärker schüttelt. — Bald schwemmt ein lärmendes Allegro die leichte Rührung hinweg. — Ja glücklich genug, wenn eure Emilia, wenn sie so verführerisch jammert, so nachlässig schön dahinsinkt, so voll Delikatesse und Grazie ausröchelt, nicht noch mit sterbenden Reizen die wollüstige Lunde entzündet, und eurer tragischen Kunst aus dem Stegreif hinter den Kulissen ein demütigendes Opfer gebracht wird. Beinahe möchte man den Marionetten wieder das Wort reden, und die Machinisten ermuntern, die Garrikischen Künste in ihre hölzerne

Helden zu verpflanzen, so würde doch die Aufmerksamkeit des Publikums, die sich gewöhnlichermaßen in den Inhalt, den Dichter und Spieler dritteilt, von dem letztern zurücktreten, und sich mehr auf dem ersten versammeln. Eine abgefeimte italienische Iphigenia, die uns vielleicht durch ein glückliches Spiel nach Aulis gezaubert hatte, weißt mit einem schelmischen Blick durch die Maske ihr eigenes Zauberwerk wohlbedacht wieder zu zerstören, Iphigenia und Aulis sind weggehaucht, die Sympathie stirbt in der Bewunderung ihrer Erweckerin. Wir sollten ja die Neigungen des schönen Geschlechtes aus seiner Meisterin kennen; die hohe Elisabeth hätte eher eine Verletzung ihrer Majestät, als einen Zweifel gegen ihre Schönheit vergeben. — Sollte eine Aktrice philosophischer denken? Sollte diese — wenn der Fall der Aufopferung käme — mehr auf ihren Ruhm außerhalb den Kulissen, als hinter denselben bedacht sein? Ich zweifle gewaltig. Solang die Schlachtopfer der Wollust durch die Töchter der Wollust gespielt werden, solang die Szenen des Jammers, der Furcht und des Schreckens, mehr dazu dienen, den schlanken Wuchs, die netten Füße, die Grazienwendungen der Spielerin zu Markte zu tragen, mit einem Wort, solang die Tragödie mehr die Gelegenheitsmacherin verwöhnter Wollüste spielen muß — ich will weniger sagen — solang das Schauspiel weniger Schule als Zeitvertreib ist — mehr dazu gebraucht wird, die eingähnende Langeweile zu beleben, unfreundliche Winternächte zu betrügen, und das große Heer unserer süßen Müßiggänger mit dem Schaume der Weisheit, dem Papiergeld der Empfindung, und galanten Zoten zu bereichern, solang es mehr für die Toilette und die Schenke arbeitet: so lange mögen immer unsere Theaterschriftsteller der patriotischen Eitelkeit entsagen, Lehrer des Volks zu sein. Bevor das Publikum für seine Bühne gebildet ist, dürfte wohl schwerlich die Bühne ihr Publikum bilden.

Aber daß wir auch hier nicht zu weit gehen — daß wir dem Publikum nicht die Fehler des Dichters zur Last legen. Ich bemerke zwei vorzügliche Moden im Drama, die zwei äußersten Enden, zwischen welchen Wahrheit und Natur inne liegen. Die Menschen des Peter Korneille sind frostige Be-

horcher ihrer Leidenschaft — altkluge Pedanten ihrer Empfindung. Den bedrängten Roderich hör' ich auf offener Bühne über seine Verlegenheit Vorlesung halten, und seine Gemütsbewegungen sorgfältig, wie eine Pariserin ihre Grimassen vor dem Spiegel, durchmustern. Der leidige Anstand in Frankreich hat den Naturmenschen verschnitten. — Ihr Kothurn ist in einen niedlichen Tanzschuh verwandelt. In England und Deutschland (doch auch hier nicht bälder, als bis Goethe die Schleichhändler des Geschmacks über den Rhein zurückgejagt hatte) deckt man der Natur, wenn ich so reden darf, ihre Scham auf, vergrößert ihre Finnen und Leberflecken unter dem Hohlspiegel eines unbändigen Witzes, die mutwillige Phantasie glühender Poeten lügt sie zum Ungeheuer und trommelt von ihr die schändlichsten Anekdoten aus. Zu Paris liebt man die glatten zierlichen Puppen, von denen die Kunst alle kühne Natur hinwegschliff. Man wägt die Empfindung nach Granen, und schneidet die Speisen des Geistes diätetisch vor, den zärtlichen Magen einer schmächtigen Marquisin zu schonen; wir Deutsche muten uns wie die starkherzigen Briten, kühnere Dosen zu, unsere Helden gleich einem Goliath auf alten Tapeten, grob und gigantisch, für die Entfernung gemalt. Zu einer guten Kopie der Natur gehört beides, eine *edelmütige Kühnheit*, ihr Mark auszusaugen, und ihre Schwungkraft zu erreichen, aber zugleich auch eine *schüchterne* Blödigkeit, um die grassen Züge, die sie sich in großen Wandstücken erlaubt, bei Miniaturgemälden zu mildern. Wir Menschen stehen vor dem Universum, wie die Ameise vor einem großen majestätischen Palaste. Es ist ein ungeheures Gebäude, unser Insektenblick verweilet auf *diesem* Flügel, und findet vielleicht *diese* Säulen, *diese* Statuen übel angebracht; das Auge eines besseren Wesens umfaßt auch den gegenüberstehenden Flügel und nimmt dort Statuen und Säulen gewahr, die ihren Kamerädinnen hier symmetrisch entsprechen. Aber der Dichter male für Ameisenaugen, und bringe auch die andere Hälfte in unseren Gesichtskreis verkleinert herüber; er bereite uns von der Harmonie des Kleinen auf die Harmonie des Großen; von der Symmetrie des Teils auf die Symmetrie des Ganzen, und lasse uns letztere in der

ersteren bewundern. Ein Versehen in diesem Punkt ist eine Ungerechtigkeit gegen das ewige Wesen, das nach dem unendlichen Umriß der Welt, nicht nach einzelnen herausgehobenen Fragmenten beurteilt sein will.

Bei der getreuesten Kopie der Natur, so weit unsere Augen sie verfolgen, wird die Vorsehung verlieren, die auf das angefangene Werk in diesem Jahrhundert vielleicht erst im folgenden das Siegel drückt.

Aber auch der Dichter kann schuldlos sein, wenn der Zweck des Dramas mißlinget. Man trete auf die Bühne selbst, und gebe acht, wie sich die Geschöpfe der Phantasie im Spieler verkörpern. Es sind diesem zwei Dinge schwer aber notwendig. Einmal muß er sich selbst, und die horchende Menge vergessen, um in der Rolle zu leben; dann muß er wiederum sich selbst und den Zuschauer gegenwärtig denken, auf den Geschmack des letztern reflektieren, und die Natur mäßigen. Zehnmal finde ich das erste dem zweiten aufgeopfert, und doch, — wenn das Genie des Akteurs nicht beides ausreichen kann — möchte er immerhin gegen dieses, zum Vorteil jenes, verstoßen. Von Empfindung zum Ausdruck der Empfindung herrscht eben die schnelle, und ewigbestimmte Sukzession, als von Wetterleuchten zu Donnerschlag, und bin ich des Affektes voll, so darf ich so wenig den Körper nach seinem Tone stimmen, daß es mir vielmehr schwer ja unmöglich werden dürfte, den freiwilligen Schwung des letztern zurückzuhalten. Der Schauspieler befindet sich einigermaßen im Fall eines Nachtwandlers, und ich beobachte zwischen beiden eine merkwürdige Ähnlichkeit. Kann der letztere bei einer anscheinenden völligen Abwesenheit des Bewußtseins, in der Grabesruhe der äußern Sinne, auf seinem mitternächtlichen Pfade mit der unbegreiflichsten Bestimmtheit jeden Fußtritt gegen die Gefahr abwägen, die die größeste Geistesgegenwart des wachenden auffodern würde — Kann die Gewohnheit seine Tritte so wunderbar sichern, kann — wenn wir doch, um das Phänomen zu erklären, zu etwas mehr unsere Zuflucht nehmen müssen — kann eine Sinnesdämmerung, eine superfizielle und flüchtige Bewegung der Sinne so viel zustande bringen: warum sollte der Körper, der doch sonst die

Seele in allen ihren Veränderungen so getreulich begleitet, in diesem Falle so zügellos über seine Linien schweifen, daß er ihren Ton mißstimmte? Erlaubt sich die Leidenschaft keine Extravagation, (und das kann sie nicht, wenn sie echt ist, und das soll sie nicht in einer gebildeten Seele) so weiß ich gewiß, daß auch die Organe in kein Monstrum verirren. Sollte dann, bei der größesten Abwesenheit der Perzeption, deren die Illusion der Spieler nur fähig macht, nicht ebensogut wie dort eine unmerkliche Wahrnehmung des Gegenwärtigen fortdauern, die den Spieler ebenso leicht an dem Überspannten und Unanständigen vorbei über die schmale Brücke der Wahrheit und Schönheit führt. Ich sehe die Unmöglichkeit nicht. Hingegen welcher Übelstand auf der anderen Seite, wenn der Spieler das Bewußtsein seiner gegenwärtigen Lage sorgsam und ängstlich unterhält, und das künstliche Traumbild durch die Idee der *wirklich* ihn umgebenden Welt zernichtet. Schlimm für ihn, wenn er weiß, daß vielleicht tausend und mehr Augen an jeder seiner Gebärden hangen, daß ebensoviel Ohren jeden Laut seines Mundes verschlingen. — Ich war einst zugegen, als dieser unglückliche Gedanke: *Man beobachtet mich!* den zärtlichen Romeo mitten aus dem Arm der Entzückung schleuderte; — es war gerade der Sturz des Nachtwandlers, den ein warnender Zuruf auf gäher Dachspitze schwindelnd packt. — Die verborgene Gefahr war ihm keine — aber der steilen Höhe plötzlicher Anblick warf ihn tödlich herunter. Der erschrockene Spieler stand steif und albern — die natürliche Grazie der Stellung entartete in eine Beugung — als ob er sich eben ein Kleid wollte anmessen lassen. — Die Sympathie der Zuschauer verpuffte in ein Gelächter.

Gewöhnlich haben unsere Spieler für jedes Genuß von Leidenschaft eine aparte Leibesbewegung einstudiert, die sie mit einer Fertigkeit, die zuweilen gar — dem Affekte vorspringt, an den Mann zu bringen wissen. Dem Stolz fehlt das Kopfdrehen auf eine Achsel, und das Anstemmen des Ellenbogens selten. — Der Zorn sitzt in einer geballten Faust, und im Knirschen der Zähne. — Die Verachtung habe ich auf einem *gewissen* Theater ordentlicherweise durch einen Stoß mit dem Fuße charakterisieren gesehen; — die Traurigkeit der

Theaterheldinnen retiriert sich hinter ein weißgewaschenes Schnupftuch, und der Schrecken, der noch am kürzesten wegkommt, wirft sich auf dem nächsten dem besten Block seine Bürde, und dem Publikum einen — Stümper vom Halse. Die Spieler starker tragischer Rollen — und dies sind gewöhnlich die Bassisten, die Matadore der Bühne — pflegen ihre Empfindung murrköpfisch herzuzanken, und ihre schlechte Bekanntschaft mit dem Affekt, den sie wie einen Missetäter von unten auf rädern, mit einem Gepolter der Stimme und der Glieder zu überlärmen, wenn im Gegenteil die sanften rührenden Spieler ihre Zärtlichkeit und Wehmut in einem monotonischen Gewimmer schleifen, das die Ohren zum Ekel ermüdet. Deklamation ist immer die erste Klippe, woran unsere mehrsten Schauspieler scheitern gehen, und Deklamation wirkt immer zwei Dritteile der ganzen Illusion. Der Weg des Ohrs ist der gangbarste und nächste zu unsern Herzen. — Musik hat den rauhen Eroberer Bagdads bezwungen, wo Mengs und Korreggio alle Malerkraft vergebens erschöpft hätten. Auch kommt es uns leichter an, die beleidigten Augen zu schließen, als die mißhandelten Ohren — mit Baumwolle zu verstopfen*).

Wenn denn nun freilich Dichter, Spieler und Publikum

*) Es ist noch die Frage, ob eine Rolle durch einen bloßen Liebhaber nicht mehr als durch einen Schauspieler von Handwerk gewinne? Bei dem letztern wenigstens geht die Empfindung sobald, als bei einem okkupierten Praktikus in der Heilkunst das Judizium über die Krankheit, verloren. Es bleibt nichts zurück als eine mechanische Fertigkeit, eine Affektation, eine Koketterie mit den Grimassen der Leidenschaft. Man wird sich erinnern, wie glücklich die Rolle der Zayre in Frankreich und England durch angehende und ungeübte Spielerinnen geraten ist. (†) Möchte man allerorten von dem Vorurteile zurückkommen, daß theatralische Übungen Personen von Stand und Ehre schänden, gewiß würde dies den guten Geschmack allgemeiner verbreiten, und die Empfindung des Schönen, Guten und Wahren durchgängig mehr beleben und verfeinern, so wie zugleich auch Spieler von Profession mit einem schärfern Wetteifer den Ruhm ihres Standes zu erhalten sich befleißen würden.

(†) Lessings Hamburgische Dramaturgie, XVI. Stück, S. 121. 122.

fallieren, so dürfte leicht von der vollwichtigen Summe, die ein patriotischer Verfechter der Bühne auf dem Papiere erhebt, ein garstiger Bruch zurückbleiben. Sollte das dieser verdienstvollen Anstalt einen Augenblick unsere Aufmerksamkeit entziehen? Das Theater tröste sich mit seinen würdigern Schwestern der Moral und — furchtsam wage ich die Vergleichung — der Religion, die, ob sie schon in heiligem Kleide kommen, über die Befleckung des blöden und schmutzigen Haufens nicht erhaben sind. Verdienst genug, wenn hie und da ein Freund der Wahrheit und gesunden Natur hier seine Welt wieder findet, sein eigen Schicksal in fremdem Schicksal verträumt, seinen Mut an Szenen des Leidens erhärtet, und seine Empfindung an Situationen des Unglücks übet; — ein edles unverfälschtes Gemüt fängt neue belebende Wärme vor dem Schauplatz — beim rohern Haufen summt doch zum mindesten eine verlassene Seite der Menschheit verloren noch nach.

---

# Der Spaziergang unter den Linden.

1782.

Wollmar und Edwin waren Freunde, und wohnten in einer friedlichen Einsiedelei beisammen, in welche sie sich aus dem Geräusch der geschäftigen Welt zurückgezogen hatten, hier in aller philosophischen Muße die merkwürdigen Schicksale ihres Lebens zu entwickeln. Edwin, der glückliche, umfaßte die Welt mit frohherziger Wärme, die der trübere Wollmar in die Trauerfarbe seines Mißgeschicks kleidete. Eine Allee von Linden war der Lieblingsplatz ihrer Betrachtungen. Einst an einem lieblichen Maientag spazierten sie wieder; ich erinnere mich folgenden Gespräches:

Edwin. Der Tag ist so schön — die ganze Natur hat sich aufgeheitert, und Sie so nachdenkend, Wollmar?

Wollmar. Lassen Sie mich. Sie wissen, es ist meine Art, daß ich ihr ihre Launen verderbe.

Edwin. Aber ist es denn möglich, den Becher der Freude so anzuekeln?

Wollmar. Wenn man eine Spinne darin findet — warum nicht? Sehen Sie, ihnen malt sich jetzt die Natur

wie ein rotwangigtes Mädchen an seinem Brauttag. Mir erscheint sie als eine abgelegte Matrone, rote Schminke auf ihren grüngelben Wangen, geerbte Demanten in ihrem Haar. Wie sie sich in diesem Sonntagsaufputz belächelt! Aber es sind abgetragene Kleider und schon hunderttausendmal gewandt. Eben diesen grünen wallenden Schlepp trug sie schon vor Deukalion, eben so parfürmiert, und eben so bunt verbrämt. Jahrtausendelang verzehrt sie nur mit dem Abtrag von der Tafel des Todes, kocht sich Schminke aus den Gebeinen ihrer eigenen Kinder, und stutzt die Verwesung zu blendenden Flittern. Es ist ein unflätiges Ungeheuer, das von seinem eigenen Kot, viele tausendmal aufgewärmt, sich mästet, seine Lumpen in neue Stoffe zusammenflickt, und groß tut, und sie zu Markte trägt, und wieder zusammenreißt in garstige Lumpen. Junger Mensch, weißt du wohl auch, in welcher Gesellschaft du vielleicht jetzt spazierest? Dachtest du je, daß dieses unendliche Rund das Grabmal deiner Ahnen ist, daß dir die Winde, die dir die Wohlgerüche der Linden herunterbringen, vielleicht die zerstobene Kraft des Arminius in die Nase blasen, daß du in der erfrischenden Quelle vielleicht die zermalmten Gebeine unserer großen Heinriche kostest? Pfui! Pfui! die Erderschütterer Roms, die die majestätische Welt in drei Teile rissen, wie Knaben einen Blumenstrauß unter sich teilen, und an die Hüte stecken, müssen vielleicht in den Gurgeln ihrer verschnittenen Enkel einer wimmernden Opernarie fronen. — Der Atome, der in Platos Gehirne dem Gedanken der Gottheit bebte, der im Herzen des Titus der Erbarmung zitterte, zuckt vielleicht jetzt der viehischen Brunst in den Adern der Sardanapale, oder wird in dem Aas eines gehenkten Gaudiebs von den Raben zerstreut. Schändlich! Schändlich! Wir haben aus der geheiligten Asche unserer Väter unsere Harlekinsmasken zusammengestoppelt, wir haben unsere Schellenkappen mit der Weisheit der Vorwelt gefüttert. Sie scheinen das lustig zu finden, Edwin?

Edwin. Vergeben Sie. Ihre Betrachtungen eröffnen mir komische Szenen. Wie? wenn unsere Körper nach eben den Gesetzen wanderten, wie man von unseren Geistern behauptet? Wenn sie nach dem Tod der Maschine eben das

Amt fortsetzen müßten, das sie unter den Befehlen der Seele verwalteten; gleichwie die Geister der Abgeschiedenen die Beschäftigungen ihres vorigen Lebens wiederholen, quae cura fuit vivis, eadem sequitur tellure repostos.

Wollmar. So mag die Asche des Lykurgus noch bis jetzt und ewig im Ozean liegen!

Edwin. Hören Sie dort die zärtliche Philomele schlagen? Wie? wenn sie die Urne von Tibulls Asche wäre, der zärtlich wie sie sang? Steigt vielleicht der erhabene Pindar in jenem Adler zum blauen Schirmdach des Horizonts, flattert vielleicht in jenem buhlenden Zephir ein Atom Anakreons? Wer kann es wissen, ob nicht die Körper der Süßlinge in zarten Puderflöckchen in die Locken ihrer Gebieterinnen fliegen; ob nicht die Überbleibsel der Wucherer im hundertjährigen Rost an die verscharrte Münzen gefesselt liegen? Ob nicht die Leiber der Polygraphen verdammt sind, zu Lettern geschmolzen oder zu Papier gewalkt zu werden, ewig nun unter dem Druck der Presse zu ächzen, und den Unsinn ihrer Kollegen verewigen zu helfen? Wer kann mir beweisen, daß der schmerzliche Blasenstein unseres Nachbars nicht der Rest eines ungeschickten Arztes ist, der nunmehr zur Strafe die ehemals mißhandelten Gänge des Harns ein ungebetener Pförtner hütet, solang' in diesen schimpflichen Kerker gesprochen, bis die geweihte Hand eines Wundarztes den verwünschten Prinzen erlöst? Sehen Sie, Wollmar! Aus eben dem Kelche, woraus Sie die bittere Galle schöpfen, schöpft meine Laune lustige Scherze.

Wollmar. Edwin! Edwin! Wie Sie den Ernst wieder mit lächelndem Witz übertünchen! — Man sage es doch unseren Fürsten, die mit einer zuckenden Wimper zu vernichten meinen. — Man sage es unseren Schönen, die mit einer farbigen Landschaft im Gesicht unsere Weisheit zur Närrin machen wollen. — Man sage es den süßen Herrchen, die eine Handvoll blonde Haare zu ihrem Gott machen. — Mögen sie zusehen, wie die Schaufel des Totengräbers den Schädel Yoriks so unsanft streichelt. Was dünkt sich ein Weib mit ihrer Schönheit, wenn der große Cäsar eine anbrüchige Mauer flickt, den Wind abzuhalten?

Edwin. Aber wo hinaus denn mit dem allem?

Wollmar. Armselige Katastrophe einer armseligern Farce! — Sehen Sie, Edwin! Das Schicksal der Seele ist in die Materie geschrieben. Machen Sie nunmehr den glücklichen Schluß.

Edwin. Gemach, Wollmar. Sie kommen ins Schwärmen. Sie wissen, wie gern sie da die Vorsicht mißhandeln.

Wollmar. Lassen Sie mich fortfahren. Die gute Sache scheut die Besichtigung nicht.

Edwin. Wollmar besichtige, wenn er glücklicher ist.

Wollmar. O pfui! da bohren sie gerade in die gefährlichste Wunde. Die Weisheit wäre also eine waschhafte Mäklerin, die in jedem Hause schmarotzen geht und geschmeidig in jene Laune plaudert, bei dem Unglücklichen die Gnade selbst verleumdet, bei dem Glücklichen auch das Übel verzuckert. Ein verdorbener Magen verschwätzt diesen Planeten zur Hölle, ein Glas Wein kann seine Teufel vergöttern. Wenn unsere Launen die Modelle unserer Philosophien sind — sagen Sie mir doch, Edwin, in welcher wird die Wahrheit gegossen? Ich fürchte, Edwin, Sie werden weise sein, wenn Sie erst finster werden.

Edwin. Das möcht' ich nicht, um weise zu werden!

Wollmar. Sie haben das Wort: glücklich, genannt. Wie wird man das, Edwin? Arbeit ist die Bedingung des Lebens, das Ziel Weisheit und Glückseligkeit, sagen sie, ist der Preis. Tausend und abermaltausend Segel fliegen ausgespannt, die glückliche Insel zu suchen im gestadlosen Meere, und dieses Goldene Vlies zu erobern. Sage mir doch du Weiser, wie viel sind ihrer, die es finden? Ich sehe hier eine Flotte im ewigen Ring des Bedürfnisses herumgewirbelt, ewig von diesem Ufer stoßend, um ewig wieder daran zu landen, ewig landend, um wieder davon zu stoßen. Sie tummelt sich in den Vorhöfen ihrer Bestimmung, kreuzt furchtsam längs dem Ufer, Proviant zu holen, und das Takelwerk zu flicken, und steuert ewig nie auf die Höhe des Meeres. Es sind diejenigen, die heute sich abmüden, auf daß sie sich morgen wieder abmüden können. Ich ziehe sie ab, und die Summe ist um die Hälfte geschmolzen. Wieder andere reißt der Strudel der Sinnlichkeit in ein ruhmloses Grab. — Es sind diejenigen,

die die ganze Kraft ihres Dasein verschwenden, den Schweiß der vorigen zu genießen. Man rechne sie weg, und ein armes Vierteil bleibt noch zurück. Bang und schüchtern segelt es ohne Kompaß im Geleit der betrüglichen Sterne auf dem furchtbaren Ozean fort, schon flimmt wie weißes Gewölk am Rande des Horizonts die glückliche Küste, Land ruft der Steuermann, und siehe! ein elendes Brettchen zerbirstet, das lecke Schiff versinkt hart am Gestade. Apparent rari nantes in gurgite vasto. Ohnmächtig kämpft sich der geschickteste Schwimmer zum Lande, ein Fremdling in der ätherischen Zone irrt er einsam umher, und sucht tränenden Auges seine nordische Heimat. So ziehe ich von der großen Summe eurer freigebigen Systeme eine Million nach der andern ab. — Die Kinder freuen sich auf den Harnisch der Männer, und diese weinen, daß sie nimmermehr Kinder sind. Der Strom unseres Wissens schlängelt sich rückwärts zu seiner Mündung, der Abend ist dämmerig wie der Morgen, in der nämlichen Nacht umarmen sich Aurora und Hesperus, und der Weise, der die Mauern der Sterblichkeit durchbrechen wollte, sinkt abwärts, und wird wieder zum tändelnden Knaben. Nun, Edwin! rechtfertigen Sie den Töpfer gegen den Topf, antworten Sie, Edwin!

Edwin. Der Töpfer ist schon gerechtfertigt, wenn der Topf mit ihm rechten kann.

Wollmar. Antworten Sie.

Edwin. Ich sage, wenn sie auch die Insel verfehlt, so ist doch die Fahrt nicht verloren.

Wollmar. Etwa das Aug' an den malerischen Landschaften zu weiden, die zur Rechten und Linken vorbeifliegen? Edwin? und darum in Stürmen herumgeworfen zu werden, darum an spitzigen Klippen vorbeizuzittern, darum in der wogenden Wüste einem dreifachen Tode um den Rachen zu schwanken! — Reden Sie nichts mehr, mein Gram ist beredter als ihre Zufriedenheit.

Edwin. Und soll ich darum das Veilchen unter die Füße treten, weil ich die Rose nicht erlangen kann? Oder soll ich diesen Maitag verlieren, weil ein Gewitter ihn verfinstern kann. Ich schöpfe Heiterkeit unter der wolkenlosen

Bläue, die mir hernach seine stürmische Langeweile verkürzt. Soll ich die Blume nicht brechen, weil sie morgen nicht mehr riechen wird. Ich werfe sie weg, wenn sie welk ist, und pflücke ihre junge Schwester, die schon reizend aus der Knospe bricht. — —

Wollmar. Umsonst! Vergebens. Wohin nur ein Samenkorn des Vergnügens fiel, sprossen schon tausend Keime des Jammers. Wo nur eine Träne der Freude liegt, liegen tausend Tränen der Verzweiflung begraben. Hier an der Stelle, wo der Mensch jauchzte, krümmten sich tausend sterbende Insekten. In eben dem Augenblick, wo unser Entzücken zum Himmel wirbelt, heulen tausend Flüche der Verdammnis empor. Es ist ein betrügliches Lotto, die wenigen armseligen Treffer verschwinden unter den zahllosen Nieten. Jeder Tropfen Zeit ist eine Sterbeminute der Freuden, jeder wehende Staub der Leichenstein einer begrabenen Wonne. Auf jeden Punkt im ewigen Universum hat der Tod sein monarchisches Siegel gedrückt. Auf jeden Atomen les' ich die trostlose Aufschrift: Vergangen!

Edwin. Und warum nicht: Gewesen? Mag jeder Laut der Sterbegesang einer Seligkeit sein. — Er ist auch die Hymne der allgegenwärtigen Liebe. — Wollmar, an dieser Linde küßte mich meine Juliette zum erstenmal.

Wollmar (heftig davongehend). Junger Mensch! Unter dieser Linde hab' ich meine Laura verloren.

(Vielleicht Fortsetzungen.)

---

# Der Jüngling und der Greis.

1782.

Versuch eines Nichtstudierten.

Selim. Wie der Strom in der Ferne braust, während der Sturm sich sammelt! Ein begeisterndes Getöse, eine Tatenahndung, Almar, die Seele schwillt mir.

Almar. Jüngling, warum weilt dein Auge nicht lieber an jener noch heiteren Strecke des Himmels, dein Ohr nicht am sanften Gemurmel dieser Quelle?

Selim. Oft war Ruhe meine Sehnsucht, ich nannte mich töricht, nach Phantomen zu jagen, die gleich den Hydraköpfen bei ihrem Untergang wiederum gefährlicher hervorschießen.

Aber, o Almar! was sind wir für zweideutige Geschöpfe! Ruhe ist nicht die Bestimmung unserer Natur, unaufhaltsam lispelt und ruft eine geheime Stimme nach unbekannten, dunklen Szenen. Unter grauen Haaren würd' ich mich feige schelten, hätt' ich, gleitend ins unbekannte Land, nur die Hälfte meines Weges zurückgelegt, indessen vorwärts, und um und um Regionen blüheten, die ich öde gelassen.

Almar. Ich bedaure dich, mein Lieber! Dein Kopf ist noch von Romanen erhitzt, deine Ideen von Bestimmung und Tätigkeit sind Irrwische. Sieh! die Natur läßt überall Rosengebüsche wachsen, und lehrt die Unschuld ihren frohen Gesang; werden glänzende Trophäen oder das Triumphgetön der Trompete unser Leben besser verherrlichen als jenes? Deine eitlen Wünsche, glaub es einem Greisen, sind nicht in dir entsprossen, und ein Traum wird dich verzehren.

Selim. Eine Moral, die ich oft gehört habe, die aber allein für dich paßt, in deiner sich neigenden Natur entspringt, verzeihe mir dieses Wort, mein Vater! Bist du glücklich, Almar, wünschest du nichts mehr?

Almar. Ich bin glücklicher, weil ich genügsamer worden bin.

Selim. Armer! dies ist dein Glück, daß du nicht siehst, was du am Tausche verlorst. Du bückst dich nicht mehr nach der Blume, weil deine Nerven starr geworden sind. Du wähnst dich glücklich, weil du es nicht mehr in einem hohen Grade sein kannst. Laß mich warm davon reden, ich zittre vor dem Augenblick, wo ich ohne Wunsch und Hoffnung entschlummern und erwachen müßte. Unaufhaltsames Streben ist das Element der Seele. Beim Worte Genügsamkeit zersplittern die Stufen in der unendlichen Leiter der Wesen. Dieser Durst, diese Unruhe, mein Schmerz über meine Schwachheit entschleiert meine Hoheit. Ich weine nur ein Mensch zu sein, ich jauchze ein Gott sein zu können.

Almar. Und du bist nur ein Sklav. Sieh die Fläche des Flusses, er ist jedem Säuseln preisgegeben, und der Wind jagt ihn über die Ufer.

Selim. Aber ohne säuseln und ohne Sturm würden seine Wasser verderben. Es gibt Minuten, wo mein Geist

stillen Gewässern gleichet; kein wohltätiger Wind vermag das drückende Gleichgewicht auseinander zu schaukeln; der Puls der Natur macht eine Pause, gekrümmt über mich selbst, winde ich mich rastlos wie einer der im Grab erwacht; ein Insekt erbittert mich; ich suche dann mit Gewalt mein Leben wieder; ich vegetiere in einem hohen Grade, ich schwelge.

Almar. Du sprichst so viel von Wünschen und Streben, wo bleibt dann dein Genuß? Nach deinen Paradoxen wird dessen Fülle wohl ein Unglück sein.

Selim. Allerdings, wenn sie anhaltend wäre. Wenn du's überlegst, ist nur die Ahndung, die Hoffnung des Genusses die Würze des Vergnügens; der Genuß selbst ist sein Tod. Im Arme des schönsten Mädchens bin ich am meisten zu bedauern, wenn ich am nächsten der höchsten Wonne bin. Dieses scheint mir das schönste Vorrecht des Menschen zu sein, und ein wesentlicher Unterschied vom Tiere. Ich wünsche und ahnde den Genuß und bin glücklich. Dem Tiere behagt es bloß, wann es genießt.

Almar. Jetzt ertappe ich dich auf einem Widerspruch. Du jagst einem Ziele nach, das du zu erreichen fürchtest.

Selim. Ich fürchte es nicht, aber die Seele hört auf zu glühen, die Schwingen der Imagination sinken am Ziele; der Zauber verschwindet; der Tumult von Assoziationen macht der dringenden lauten Wirklichkeit Platz; die Seele ist dann am meisten leidend, und am wenigsten glücklich. Ich fürcht' es nicht, Almar, weil neue erhabnere Ziele mir wieder entgegen winken, meine Laufbahn ist die Ewigkeit. Durch die Hoheit und Zahl meiner Wünsche werd' ich mich in der Geister Gewühl stehlen, die nach der Gottheit hinzücken.

Almar. Halt ein, Schwärmer, nun hab' ich dich, wo ich wünschte; du sagtest, der Zauber verschwinde am Ziele deines Wunsches, du hast also ein leeres Phantom verfolgt.

Selim. Aber der Weg war nicht verloren, und laß es auch Phantomen sein, wenn nur mein Schöpfer mir eine glühende Seele nach ihnen gab. Wehe dem Frechen, der mit frevelnder Hand den Schleier wegzieht von diesem magischen Tumult. Er kommt dem Alter in diesem traurigen Vorrecht zuvor. Elysium sinkt ihm zu einem Küchengarten herab.

Almar. Lebe wohl, Träumer! das nächstemal' werd ich reden, und du wirst mir antworten, wann du unterdessen auf deinem Fluge in keinen Sumpf stürzest. Ich gehe in meinen Garten, um mich am wiederkehrenden, milden Sonnenschein zu weiden.

Selim. Ich weine Elysium zu ahnden, und nicht zu finden. Du lächelst noch aus Lust, aber für Lust weinest du nicht mehr.

Schstn.

---

# Was kann eine gute stehende Schaubühne eigentlich wirken?

Eine Vorlesung, gehalten zu Mannheim in der öffentlichen Sitzung der kurpfälzischen deutschen Gesellschaft am 26. des Junius 1784 von F. Schiller, Mitglied dieser Gesellschaft, und herzogl. Weimarischen Rat.

1784.

Wenn uns der natürliche Stolz — so nenne ich die erlaubte Schätzung unseres eigentümlichen Wertes — in keinem Verhältnis des bürgerlichen Lebens verlassen soll, so ist wohl das erste dieses, daß wir uns selbst zuvor die Frage beantworten, ob das Geschäft, dem wir jetzt den besten Teil unserer Geisteskraft hingeben, mit der Würde unseres Geists sich vertrage, und die gerechten Ansprüche des Ganzen auf unsern Beitrag erfülle. Nicht immer bloß die höchste Spannung der Kräfte — nur ihre edelste Anwendung kann Größe gewähren. Je erhabener das Ziel ist, nach welchem wir streben, je weiter, je mehr umfassend der Kreis, worin wir uns üben, desto höher steigt unser Mut, desto reiner wird unser Selbstvertrauen, desto unabhängiger von der Meinung der Welt. Dann nur, wenn wir bei uns selbst erst entschieden haben, was wir sind, und was wir nicht sind, nur dann sind wir der Gefahr entgangen, von fremdem Urteil zu leiden — durch Bewunderung aufgeblasen, oder durch Geringschätzung feig zu werden.

Woher kommt es denn aber — diese Bemerkung hat sich mir aufgedrungen, seitdem ich Menschen beobachte — woher kommt es, daß der Amtsstolz so gern im entgegengesetzten

Verhältnis mit dem wahren Verdienste steht? Daß die meisten ihre Anforderungen an die Achtung der Gesellschaft in eben dem Grade verdoppeln, in welchem sich ihr Einfluß auf dieselbe vermindert? — Wie bescheiden erscheint nicht oft der Minister, der das Steuerruder des Landes führt, und das große System der Regierung mit Riesenkraft wälzt, neben dem kleinen Histrionen, der seine Verordnungen zu Papier bringt — wie bescheiden der große Gelehrte, der die Grenzen des menschlichen Denkens erweiterte, und die Fackel der Aufklärung über Weltteilen schimmern ließ, neben dem dumpfen Pedanten, der seine Quartbände hütet? — Man verurteilt den jungen Mann, der gedrungen von innerer Kraft, aus dem engen Kerker einer Brotwissenschaft heraustritt, und dem Rufe des Gottes folgt, der in ihm ist? — Ist das die Rache der kleinen Geister an dem Genie, dem sie nachzuklimmen verzagen? Rechnen sie vielleicht ihre Arbeit darum so hoch an, weil sie ihnen so sauer wurde? — Trockenheit, Ameisenfleiß und gelehrte Tagelöhnerei werden unter den ehrwürdigen Namen Gründlichkeit, Ernst und Tiefsinn geschätzt, bezahlt und bewundert. Nichts ist bekannter, und nichts gereicht zugleich der gesunden Vernunft mehr zur Schande, als der unversöhnliche Haß, die stolze Verachtung, womit Fakultäten auf freie Künste heruntersehen — und diese Verhältnisse werden forterben, bis sich Gelehrsamkeit und Geschmack, Wahrheit und Schönheit, als zwei versöhnte Geschwister umarmen.

Es ist leicht einzusehen, inwiefern diese Bemerkung mit der Frage zusammenhängt: „Was wirkt die Bühne?" — Die höchste und letzte Forderung, welche der Philosoph und Gesetzgeber einer öffentlichen Anstalt nur machen können, ist Beförderung allgemeiner Glückseligkeit. Was die Dauer des physischen Lebens erhält, wird immer sein erstes Augenmerk sein; was die Menschheit innerhalb ihres Wesens veredelt, sein höchstes. Bedürfnis des Tiermenschen ist älter und drängender — Bedürfnis des Geistes vorzüglicher, unerschöpflicher. Wer also unwidersprechlich beweisen kann, daß die Schaubühne Menschen- und Volksbildung wirkte, hat ihren Rang neben den ersten Anstalten des Staats entschieden.

Die dramatische Kunst setzt mehr voraus, als jede andere von ihren Schwestern. Das höchste Produkt dieser Gattung ist vielleicht auch das höchste des menschlichen Geistes. Das System der körperlichen Anziehung und Shakespeares Julius Cäsar — es steht dahin, ob die Zunge der Wage, worin höhere Geister die menschlichen wägen, um einen mathematischen Punkt überschlagen wird. Wenn dies entschieden ist — und entschied nicht der unbestechlichste Richter, die Nachwelt? — warum sollte man nicht vor allen Dingen dahin beflissen sein, die Würde einer Kunst außer Zweifel zu setzen, deren Ausübung alle Kräfte der Seele, des Geistes und des Herzens beschäftigt? — Es ist Verbrechen gegen sich selbst, Mord der Talente, wenn das nämliche Maß von Fähigkeit, welches dem höchsten Interesse der Menschheit würde gewuchert haben, an einem minder wichtigen Gegenstand undankbar verschwendet wird. Ist es wirklich noch zweifelhaft, ob du vom Himmel herabstammst, sind alle deine geprahlten Einflüsse wirklich nur schöne Schimären deiner Bewunderer, ist die Menschheit nicht deine Schuldnerin — o so zerreiße deinen unsterblichen Lorbeer, Thalia, laß deine Posaune von ihr schweigen, ewige Fama! — Jene bewunderte Iphigenia war nichts als ein schwacher Augenblick ihres Schöpfers, der seiner Würde vergaß.— der gepriesene Hamlet nichts als eine Majestätsverletzung des Dichters gegen den himmlischen Genius.

Über keine Kunst ist — soviel ich weiß — mehr gesagt und geschrieben worden, als über diese; über keine weniger entschieden. Die Welt hat sich hier, mehr als irgendwo, in Vergötterung und Verdammung geteilt, und die Wahrheit ging verloren durch Übertreibung. Der härteste Angriff, den sie erleiden mußte, geschah von einer Seite, wo er nicht zu erwarten war. — Der Leichtsinn, die Frechheit, auch selbst die Abscheulichkeit derer, die sie ausüben, kann der Kunst selbst nicht zur Last fallen. Die meisten eurer dramatischen Schilderungen, und selbst die am meisten gepriesenen, was sind sie anders, spricht man, als feine versteckte Giftmischerei, künstlich aufgeputzte Laster, weichliche oder großsprechende Tugenden? — Euere Repräsentanten der Menschheit, eure Künstler und Künstlerinnen, wie oft Brandmark des Namens

den sie tragen, Parodien ihres geweihten Amtes, wie oft Auswurf der Menschheit? Eure gerühmte Schule der Sitten, wie oft nur die letzte Zuflucht des gesättigten Luxus? ein Hinterhalt des Mutwillens und der Satire? Wie oft diese hohe göttliche Thalia eine Spaßmacherin des Pöbels, oder Staubleckerin an sehr kleinen Thronen? — Alle diese Ausrufungen sind unwiderleglich wahr, doch trifft keine einzige die Bühne. Christus' Religion war das Feldgeschrei, als man Amerika entvölkerte — Christus' Religion zu verherrlichen mordeten Damiens und Ravaillac, und schoß Karl der Neunte auf die fliehenden Hugenotten zu Paris. — Wem aber wird es einfallen, die sanftmütigste der Religionen einer Schandtat zu bezüchtigen, von der auch die rohe Tierheit sich feierlich lossagen würde?

Ebensowenig darf die Kunst es entgelten, daß sie in Europa nicht ist, was sie in Asien war, im achtzehnten Jahrhundert nicht ist, was unter Aspasia und Perikles. Genug für sie, daß sie es damals gewesen, und daß die Nation, bei welcher sie blühte, noch jetzt unser Muster ist — Aber ich schreite zur Untersuchung selbst.

---

Ein allgemeiner unwiderstehlicher Hang nach dem neuen und außerordentlichen, ein Verlangen, sich in einem leidenschaftlichen Zustande zu fühlen, hat, nach Sulzers Ausdruck, die Bühne hervorgebracht. Erschöpft von den höhern Anstrengungen des Geistes, ermattet von den einförmigen, oft niederdrückenden Geschäften des Berufs, und von Sinnlichkeit gesättigt, mußte der Mensch eine Leerheit in seinem Wesen fühlen, die dem ewigen Trieb nach Tätigkeit zuwider war. Unsere Natur, gleich unfähig, länger im Zustand des Tieres fortzudauern, als die feinern Arbeiten des Verstandes fortzusetzen, verlangte einen mittleren Zustand, der beide widersprechenden Enden vereinigte, die harte Spannung zu sanfter Harmonie herabstimmte, und den wechselsweisen Übergang eines Zustandes in den andern erleichterte. Diesen Nutzen leistet überhaupt nun der ästhetische Sinn, oder das Gefühl für das Schöne. Da aber eines weisen Gesetzgebers erstes Augenmerk sein muß, unter zwei Wirkungen die höchste heraus

zu lesen, so wird er sich nicht begnügen, die Neigungen seines Volks nur entwaffnet zu haben; er wird sie auch, wenn es irgend nur möglich ist, als Werkzeuge höherer Pläne gebrauchen, und in Quellen von Glückseligkeit zu verwandeln bemüht sein, und darum wählte er vor allen andern die Bühne, die dem nach Tätigkeit dürstenden Geist einen unendlichen Kreis eröffnet, jeder Seelenkraft Nahrung gibt, ohne eine einzige zu überspannen, und die Bildung des Verstandes und des Herzens mit der edelsten Unterhaltung vereinigt.

Derjenige, welcher zuerst die Bemerkung machte, daß eines Staats festeste Säule Religion sei — daß ohne sie die Gesetze selbst ihre Kraft verlieren, hat vielleicht, ohne es zu wollen oder zu wissen, die Schaubühne von ihrer edelsten Seite verteidigt. Eben diese Unzulänglichkeit, diese schwankende Eigenschaft der politischen Gesetze, welche dem Staat die Religion unentbehrlich macht, bestimmt auch den ganzen Einfluß der Bühne. Gesetze, wollte er sagen, drehen sich nur um verneinende Pflichten — Religion dehnt ihre Forderungen auf wirkliches Handeln aus. Gesetze hemmen nur Wirkungen die den Zusammenhang der Gesellschaft auflösen — Religion befiehlt solche, die ihn inniger machen. Jene herrschen nur über die offenbaren Äußerungen des Willens, nur Taten sind ihnen untertan — diese setzt ihre Gerichtsbarkeit bis in die verborgensten Winkel des Herzens fort, und verfolgt den Gedanken bis an die innerste Quelle. Gesetze sind glatt und geschmeidig, wandelbar wie Laune und Leidenschaft — Religion bindet streng und ewig. Wenn wir nun aber auch voraussetzen wollten, was nimmermehr ist — wenn wir der Religion diese große Gewalt über jedes Menschenherz einräumen, wird sie oder kann sie die ganze Bildung vollenden? — Religion (ich trenne hier ihre politische Seite von ihrer göttlichen) Religion wirkt im ganzen mehr auf den sinnlichen Teil des Volks — sie wirkt vielleicht durch das Sinnliche allein so unfehlbar. Ihre Kraft ist dahin, wenn wir ihr dieses nehmen — und wodurch wirkt die Bühne? Religion ist dem größern Teile der Menschen nichts mehr, wenn wir ihre Bilder, ihre Probleme vertilgen, wenn wir ihre Gemälde von Himmel und Hölle zernichten — und doch sind es nur

Gemälde der Phantasie, Rätsel ohne Auflösung, Schreckbilder und Lockungen aus der Ferne. Welche Verstärkung für Religion und Gesetze, wenn sie mit der Schaubühne in Bund treten, wo Anschauung und lebendige Gegenwart ist, wo Laster und Tugend, Glückseligkeit und Elend, Torheit und Weisheit in tausend Gemälden faßlich und wahr an dem Menschen vorübergehen, wo die Vorsehung ihre Rätsel auflöst, ihren Knoten vor seinen Augen entwickelt, wo das menschliche Herz auf den Foltern der Leidenschaft seine leisesten Regungen beichtet, alle Larven fallen, alle Schminke verfliegt, und die Wahrheit unbestechlich wie Rhadamanthus Gericht hält.

Die Gerichtsbarkeit der Bühne fängt an, wo das Gebiet der weltlichen Gesetze sich endigt. Wenn die Gerechtigkeit für Gold verblindet und im Solde der Laster schwelgt, wenn die Frevel der Mächtigen ihrer Ohnmacht spotten, und Menschenfurcht den Arm der Obrigkeit bindet, übernimmt die Schaubühne Schwert und Wage, und reißt die Laster vor einen schrecklichen Richterstuhl. Das ganze Reich der Phantasie und Geschichte, Vergangenheit und Zukunft stehen ihrem Wink zu Gebot. Kühne Verbrecher, die längst schon im Staub vermodern, werden durch den allmächtigen Ruf der Dichtkunst jetzt vorgeladen, und wiederholen zum schauervollen Unterricht der Nachwelt ein schändliches Leben. Ohnmächtig, gleich den Schatten in einem Hohlspiegel wandeln die Schrecken ihres Jahrhunderts vor unseren Augen vorbei, und mit wollüstigem Entsetzen verfluchen wir ihr Gedächtnis. Wenn keine Moral mehr gelehrt wird, keine Religion mehr Glauben findet, wenn kein Gesetz mehr vorhanden ist, wird uns Medea noch anschauern, wenn sie die Treppen des Palastes herunter wankt und der Kindermord jetzt geschehen ist. Heilsame Schauer werden die Menschheit ergreifen, und in der Stille wird jeder sein gutes Gewissen preisen, wenn Lady Macbeth, eine schreckliche Nachtwandlerin, ihre Hände wäscht, und alle Wohlgerüche Arabiens herbeiruft, den häßlichen Mordgeruch zu vertilgen. Wer von uns sah ohne Beben zu, wen durchdrang nicht lebendige Glut zur Tugend, brennender Haß des Lasters, als, aufgeschreckt aus Träumen der Ewigkeit, von den Schrecknissen des nahen Gerichts umgeben, Franz von Moor aus

dem Schlummer sprang, als er, die Donner des erwachten Gewissens zu übertäuben, Gott aus der Schöpfung leugnete, und seine gepreßte Brust, zum letzten Gebete vertrocknet, in frechen Flüchen sich Luft machte? — — Es ist nicht Übertreibung, wenn man behauptet, daß diese auf der Schaubühne aufgestellten Gemälde mit der Moral des gemeinen Mannes endlich in eins zusammenfließen, und in einzelnen Fällen seine Empfindung bestimmen. Ich selbst bin mehr als einmal ein Zeuge gewesen, als man seinen ganzen Abscheu vor schlechten Taten in dem Scheltwort zusammenhäufte: Der Mensch ist ein Franz Moor. Diese Eindrücke sind unauslöschlich, und bei der leisesten Berührung steht das ganze abschreckende Kunstgemälde im Herzen des Menschen wie aus dem Grabe auf. So gewiß sichtbare Darstellung mächtiger wirkt als toter Buchstabe und kalte Erzählung, so gewiß wirkt die Schaubühne tiefer und dauernder als Moral und Gesetze.

Aber hier unterstützt sie die weltliche Gerechtigkeit nur — ihr ist noch ein weiteres Feld geöffnet. Tausend Laster, die jene ungestraft duldet, straft sie; tausend Tugenden, wovon jene schweigt, werden von der Bühne empfohlen. Hier begleitet sie die Weisheit und die Religion. Aus dieser reinen Quelle schöpft sie ihre Lehren und Muster, und kleidet die strenge Pflicht in ein reizendes lockendes Gewand. Mit welch herrlichen Empfindungen, Entschlüssen, Leidenschaften schwellt sie unsere Seele, welche göttliche Ideale stellt sie uns zur Nacheiferung aus! — Wenn der gütige August dem Verräter Cinna, der schon den tödlichen Spruch auf seinen Lippen zu lesen meint, groß wie seine Götter, die Hand reicht: „Laß uns Freunde sein, Cinna!“ — Wer unter der Menge wird in dem Augenblick nicht gern seinem Todfeind die Hand drücken wollen, dem göttlichen Römer zu gleichen? — Wenn Franz von Sickingen, auf dem Wege einen Fürsten zu züchtigen und für fremde Rechte zu kämpfen, unversehens hinter sich schaut und den Rauch aufsteigen sieht von seiner Feste, wo Weib und Kind hilflos zurückblieben, und er — weiter zieht, Wort zu halten — wie groß wird mir da der Mensch, wie klein und verächtlich das gefürchtete unüberwindliche Schicksal!

Ebenso häßlich, als liebenswürdig die Tugend, malen sich die Laster in ihrem furchtbaren Spiegel ab. Wenn der hilflose kindische Lear in Nacht und Ungewitter vergebens an das Haus seiner Töchter pocht, wenn er sein weißes Haar in die Lüfte streut und den tobenden Elementen erzählt, wie unnatürlich seine Regan gewesen, wenn sein wütender Schmerz zuletzt in den schrecklichen Worten von ihm strömt: „Ich gab euch alles!“ — Wie abscheulich zeigt sich uns da der Undank? Wie feierlich geloben wir Ehrfurcht und kindliche Liebe! — Unsere Schaubühne hat noch eine große Eroberung ausstehen, von deren Wichtigkeit erst der Erfolg sprechen wird. Shakespeares Timon von Athen ist, soweit ich mich besinnen kann, noch auf keiner deutschen Bühne erschienen, und, so gewiß ich den Menschen vor allem anderen zuerst im Shakespeare aufsuche, so gewiß weiß ich im ganzen Shakespeare kein Stück, wo er wahrhaftiger vor mir stünde, wo er lauter und beredter zu meinem Herzen spräche, wo ich mehr Lebensweisheit lernte, als im Timon von Athen. Es ist wahres Verdienst um die Kunst, dieser Goldader nachzugraben.

Aber der Wirkungskreis der Bühne dehnt sich noch weiter aus. Auch da, wo Religion und Gesetze es unter ihrer Würde achten, Menschenempfindungen zu begleiten, ist sie für unsere Bildung noch geschäftig. Das Glück der Gesellschaft wird ebensosehr durch Torheit als durch Verbrechen und Laster gestört. Eine Erfahrung lehrt es, die so alt ist als die Welt, daß im Gewebe menschlicher Dinge oft die größten Gewichte an den kleinsten und zärtesten Fäden hangen, und, wenn wir Handlungen zu ihrer Quelle zurückbegleiten, wir zehnmal lächeln müssen, ehe wir uns einmal entsetzen. Mein Verzeichnis von Bösewichtern wird mit jedem Tage, den ich älter werde, kürzer, und mein Register von Toren vollzähliger und länger. Wenn die ganze moralische Verschuldung des einen Geschlechtes aus einer und eben der Quelle hervorspringt, wenn alle die ungeheuren Extreme von Laster, die es jemals gebrandmarkt haben, nur veränderte Formen, nur höhere Grade einer Eigenschaft sind, die wir zuletzt alle einstimmig belächeln und lieben, warum sollte die Natur bei dem anderen Geschlechte nicht die nämlichen Wege

gegangen sein? Ich kenne nur ein Geheimnis, den Menschen vor Verschlimmerung zu bewahren, und dieses ist — sein Herz gegen Schwächen zu schützen.

Einen großen Teil dieser Wirkung können wir von der Schaubühne erwarten. Sie ist es, die der großen Klasse von Toren den Spiegel vorhält, und die tausendfachen Formen derselben mit heilsamem Spott beschämt. Was sie oben durch Rührung und Schrecken wirkte, leistet sie hier (schneller vielleicht und unfehlbarer), durch Scherz und Satire. Wenn wir es unternehmen wollten, Lustspiel und Trauerspiel nach dem Maß der erreichten Wirkung zu schätzen, so würde vielleicht die Erfahrung dem ersten den Vorrang geben. Spott und Verachtung verwunden den Stolz des Menschen empfindlicher, als Verabscheuung sein Gewissen foltert. Vor dem Schrecklichen verkriecht sich unsere Feigheit, aber eben diese Feigheit überliefert uns dem Stachel der Satire. Gesetz und Gewissen schützen uns oft für Verbrechen und Lastern. — Lächerlichkeiten verlangen einen eigenen feineren Sinn, den wir nirgends mehr als vor dem Schauplatze üben. Vielleicht, daß wir einen Freund bevollmächtigen, unsere Sitten und unser Herz anzugreifen, aber es kostet uns Mühe, ihm ein einziges Lachen zu vergeben. Unsere Vergehungen ertragen einen Aufseher und Richter, unsere Unarten kaum einen Zeugen. — Die Schaubühne allein kann unsere Schwächen belachen, weil sie unserer Empfindlichkeit schont, und den schuldigen Toren nicht wissen will. — Ohne rot zu werden, sehen wir unsere Larve aus ihrem Spiegel fallen, und danken insgeheim für die sanfte Ermahnung.

Aber ihr großer Wirkungskreis ist noch lange nicht geendigt. Die Schaubühne ist mehr als jede andere öffentliche Anstalt des Staats eine Schule der praktischen Weisheit, ein Wegweiser durch das bürgerliche Leben, ein unfehlbarer Schlüssel zu den geheimsten Zugängen der menschlichen Seele. Ich gebe zu, daß Eigenliebe und Abhärtung des Gewissens nicht selten ihre beste Wirkung vernichten, daß sich noch tausend Laster mit frecher Stirne vor ihrem Spiegel behaupten, tausend gute Gefühle vom kalten Herzen des Zuschauers fruchtlos zurückfallen — ich selbst bin der Meinung, daß vielleicht

Molières Harpagon noch keinen Wucherer besserte, daß der Selbstmörder Beverlei noch wenige seiner Brüder von der abscheulichen Spielsucht zurückzog, daß Karl Moors unglückliche Räubergeschichte die Landstraßen nicht viel sicherer machen wird — aber wenn wir auch diese große Wirkung der Schaubühne einschränken, wenn wir so ungerecht sein wollen, sie gar aufzuheben — wie unendlich viel bleibt noch vor ihrem Einfluß zurück? Wenn sie die Summe der Laster weder tilgt noch vermindert, hat sie uns nicht mit denselben bekannt gemacht? — Mit diesen Lasterhaften, diesen Toren müssen wir leben. Wir müssen ihnen ausweichen oder begegnen; wir müssen sie untergraben, oder ihnen unterliegen. Jetzt aber überraschen sie uns nicht mehr. Wir sind auf ihre Anschläge vorbereitet. Die Schaubühne hat uns das Geheimnis verraten, sie ausfindig und unschädlich zu machen. Sie zog dem Heuchler die künstliche Maske ab, und entdeckte das Netz, womit uns List und Kabale umstrickten. Betrug und Falschheit riß sie aus krummen Labyrinthen hervor, und zeigte ihr schreckliches Angesicht dem Tag. Vielleicht, daß die sterbende Sara nicht *einen* Wollüstling schreckt, daß alle Gemälde gestrafter Verführung seine Glut nicht erkälten, und daß selbst die verschlagene Spielerin diese Wirkung ernstlich zu verhüten bedacht ist — glücklich genug, daß die arglose Unschuld jetzt seine Schlingen kennt, daß die Bühne sie lehrte, seinen Schwüren mißtrauen und vor seiner Anbetung zittern.

Nicht bloß auf Menschen und Menschencharakter, auch auf Schicksale macht uns die Schaubühne aufmerksam, und lehrt uns die große Kunst, sie zu ertragen. Im Gewebe unseres Lebens spielen *Zufall* und *Plan* eine gleich große Rolle; den letzteren lenken wir, dem ersteren müssen wir uns blind unterwerfen. Gewinn genug, wenn unausbleibliche Verhängnisse uns nicht ganz ohne Fassung finden, wenn unser Mut, unsere Klugheit sich einst schon in ähnlichen übten, und unser Herz zu dem Schlag sich gehärtet hat. Die Schaubühne führt uns eine mannigfaltige Szene menschlicher Leiden vor. Sie zieht uns künstlich in fremde Bedrängnisse, und belohnt uns das augenblickliche Leiden mit wollüstigen Tränen, und einem herrlichen Zuwachs an Mut und Er-

fahrung. Mit ihr folgen wir der verlassenen Ariadne durch das widerhallende Naxos, steigen mit ihr in den Hungerturm Ugolinos hinunter, betreten mit ihr das entsetzliche Blutgerüste, und behorchen mit ihr die feierliche Stunde des Todes. Hier hören wir, was unsere Seele in leisen Ahndungen fühlte, die überraschte Natur laut und unwidersprechlich bekräftigen. Im Gewölbe des Towrs verläßt den betrogenen Liebling die Gunst seiner Königin. — Jetzt da er sterben soll, entfliegt dem geängstigten Moor seine treulose sophistische Weisheit. Die Ewigkeit entläßt einen Toten, Geheimnisse zu offenbaren, die kein Lebendiger wissen kann, und der sichere Bösewicht verliert seinen letzten gräßlichen Hinterhalt, weil auch Gräber noch ausplaudern.

Aber nicht genug, daß uns die Bühne mit Schicksalen der Menschheit bekannt macht, sie lehrt uns auch gerechter gegen den Unglücklichen sein, und nachsichtsvoller über ihn richten. Dann nur, wenn wir die Tiefe seiner Bedrängnisse ausmessen, dürfen wir das Urteil über ihn aussprechen. Kein Verbrechen ist schändender, als das Verbrechen des Diebes — aber mischen wir nicht alle eine Träne des Mitleids in unseren Verdammungsspruch, wenn wir uns in den schrecklichen Drang verlieren, worin Eduard Ruhberg die Tat vollbringt? — Selbstmord wird allgemein als Frevel verabscheut; wenn aber, bestürmt von den Drohungen eines wütenden Vaters, bestürmt von Liebe, von der Vorstellung schrecklicher Klostermauern, Mariane den Gift trinkt, wer von uns will der erste sein, der über dem beweinenswürdigen Schlachtopfer einer verruchten Maxime den Stab bricht? — Menschlichkeit und Duldung fangen an, der herrschende Geist unserer Zeit zu werden: ihre Strahlen sind bis in die Gerichtssäle, und noch weiter — in das Herz unserer Fürsten gedrungen. Wieviel Anteil an diesem göttlichen Werk gehört unseren Bühnen? Sind sie es nicht, die den Menschen mit dem Menschen bekannt machten, und das geheime Räderwerk aufdeckten, nach welchem er handelt?

Eine merkwürdige Klasse von Menschen hat Ursache, dankbarer als alle übrigen gegen die Bühne zu sein. Hier nur hören die Großen der Welt, was sie nie oder selten

hören — Wahrheit; was sie nie oder selten sehen, sehen sie hier — den Menschen.

So groß und vielfach ist das Verdienst der besseren Bühne um die sittliche Bildung; kein Geringeres gebührt ihr um die ganze Aufklärung des Verstandes. Eben hier in dieser höheren Sphäre weiß der große Kopf, der feurige Patriot sie erst ganz zu gebrauchen.

Er wirft einen Blick durch das Menschengeschlecht, vergleicht Völker mit Völkern, Jahrhunderte mit Jahrhunderten, und findet, wie sklavisch die größere Masse des Volkes an Ketten des Vorurteils und der Meinung gefangen liegt, die seiner Glückseligkeit ewig entgegenarbeiten — daß die reineren Strahlen der Wahrheit nur wenige einzelne Köpfe beleuchten, welche den kleinen Gewinn vielleicht mit dem Aufwand eines ganzen Lebens erkauften. Wodurch kann der weise Gesetzgeber die Nation derselben teilhaftig machen?

Die Schaubühne ist der gemeinschaftliche Kanal, in welchen von dem denkenden besseren Teile des Volkes das Licht der Weisheit herunterströmt, und von da aus in milderen Strahlen durch den ganzen Staat sich verbreitet. Richtigere Begriffe, geläuterte Grundsätze, reinere Gefühle fließen von hier durch alle Adern des Volkes; der Nebel der Barbarei, des finstern Aberglaubens verschwindet, die Nacht weicht dem siegenden Licht. Unter so vielen herrlichen Früchten der besseren Bühne will ich nur zwei auszeichnen. Wie allgemein ist nur seit wenigen Jahren die Duldung der Religionen und Sekten geworden? — Noch ehe uns Nathan der Jude und Saladin der Sarazene beschämten, und die göttliche Lehre uns predigten, daß Ergebenheit in Gott von unserem Wähnen über Gott so gar nicht abhängig sei — ehe noch Joseph II. die fürchterliche Hyder des frommen Hasses bekämpfte, pflanzte die Schaubühne Menschlichkeit und Sanftmut in unser Herz, die abscheulichen Gemälde heidnischer Pfaffenwut lehrten uns Religionshaß vermeiden — in diesem schrecklichen Spiegel wusch das Christentum seine Flecken ab. Mit ebenso glücklichem Erfolge würden sich von der Schaubühne Irrtümer der Erziehung bekämpfen lassen; das Stück ist noch zu hoffen, wo dieses merkwürdige Thema behandelt wird. Keine An=

gelegenheit ist dem Staat durch ihre Folgen so wichtig als diese, und doch ist keine so preisgegeben, keine dem Wahne, dem Leichtsinn des Bürgers so uneingeschränkt anvertraut, wie es diese ist. Nur die Schaubühne könnte die unglücklichen Schlachtopfer vernachlässigter Erziehung in rührenden erschütternden Gemälden an ihm vorüberführen; hier könnten unsere Väter eigensinnigen Maximen entsagen, unsere Mütter vernünftiger lieben lernen. Falsche Begriffe führen das beste Herz des Erziehers irre; desto schlimmer, wenn sie sich noch mit Methode brüsten, und den zarten Schößling in Philanthropinen und Gewächshäusern systematisch zugrunde richten. Der gegenwärtig herrschende Kitzel, mit Gottes Geschöpfen Christmarkt zu spielen, diese berühmte Raserei, Menschen zu drechseln, und es Deukalion gleich zu tun (mit dem Unterschied freilich, daß man aus Menschen nunmehr Steine macht, wie jener aus Steinen Menschen), verdiente es mehr als jede andere Ausschweifung der Vernunft den Geißel der Satire zu fühlen.

Nicht weniger ließen sich — verstünden es die Oberhäupter und Vormünder des Staates — von der Schaubühne aus, die Meinungen der Nation über Regierung und Regenten zurechtweisen. Die gesetzgebende Macht spräche hier durch fremde Symbolen zu dem Untertan, verantwortete sich gegen seine Klagen, noch ehe sie laut werden, und besteche seine Zweifelsucht, ohne es zu scheinen. Sogar Industrie und Erfindungsgeist könnten und würden vor dem Schauplatze Feuer fangen, wenn die Dichter es der Mühe wert hielten, Patrioten zu sein, und der Staat sich herablassen wollte, sie zu hören.

Unmöglich kann ich hier den großen Einfluß übergehen, den eine gute stehende Bühne auf den Geist der Nation haben würde. Nationalgeist eines Volkes nenne ich die Ähnlichkeit und Übereinstimmung seiner Meinungen und Neigungen bei Gegenständen, worüber eine andere Nation anders meint und empfindet. Nur der Schaubühne ist es möglich, diese Übereinstimmung in einem hohen Grad zu bewirken, weil sie das ganze Gebiet des menschlichen Wissens durchwandert, alle Situationen des Lebens erschöpft, und in alle Winkel des Herzens hinunterleuchtet; weil sie alle Stände und Klassen

in sich vereinigt, und den gebahntesten Weg zum Verstand und zum Herzen hat. Wenn in allen unseren Stücken ein Hauptzug herrschte, wenn unsere Dichter unter sich einig werden, und einen festen Bund zu diesem Endzweck errichten wollten — wenn strenge Auswahl ihre Arbeiten leitete, ihr Pinsel nur Volksgegenständen sich weihte — mit einem Wort, wenn wir es erlebten eine Nationalbühne zu haben, so würden wir auch eine Nation. Was kettete Griechenland so fest aneinander? Was zog das Volk so unwiderstehlich nach seiner Bühne? — Nichts anderes als der vaterländische Inhalt der Stücke, der griechische Geist, das große überwältigende Interesse des Staats, der besseren Menschheit, das in denselbigen atmete.

Noch ein Verdienst hat die Bühne — ein Verdienst, das ich jetzt um so lieber in Anschlag bringe, weil ich vermute, daß ihr Rechtshandel mit ihren Verfolgern ohnehin schon gewonnen sein wird. Was bis hierher zu beweisen unternommen worden, daß sie auf Sitten und Aufklärung wesentlich wirke, war zweifelhaft — daß sie unter allen Erfindungen des Luxus, und allen Anstalten zur gesellschaftlichen Ergötzlichkeit den Vorzug verdiene, haben selbst ihre Feinde gestanden. Aber was sie hier leistet ist wichtiger, als man gewohnt ist zu glauben.

Die menschliche Natur erträgt es nicht, ununterbrochen und ewig auf der Folter der Geschäfte zu liegen, die Reize der Sinne sterben mit ihrer Befriedigung. Der Mensch, überladen von tierischem Genuß, der langen Anstrengung müde, vom ewigen Triebe nach Tätigkeit gequält, dürstet nach besseren auserleseneren Vergnügungen, oder stürzt zügellos in wilde Zerstreuungen, die seinen Hinfall beschleunigen, und die Ruhe der Gesellschaft zerstören. Bacchantische Freuden, verderbliches Spiel, tausend Rasereien, die der Müßiggang ausheckt, sind unvermeidlich, wenn der Gesetzgeber diesen Hang des Volkes nicht zu lenken weiß. Der Mann von Geschäften ist in Gefahr, ein Leben, das er dem Staat so großmütig hinopferte, mit dem unseligen Spleen abzubüßen — der Gelehrte zum dumpfen Pedanten herabzusinken — der Pöbel zum Tier. Die Schaubühne ist die Stiftung, wo sich Vergnügen mit Unterricht,

Ruhe mit Anstrengung, Kurzweil mit Bildung gattet, wo keine Kraft der Seele zum Nachteil der anderen gespannt, kein Vergnügen auf Unkosten des Ganzen genossen wird. Wenn Gram an dem Herzen nagt, wenn trübe Laune unsere einsame Stunden vergiftet, wenn uns Welt und Geschäfte anekeln, wenn tausend Lasten unsere Seele drücken, und unsere Reizbarkeit unter Arbeiten des Berufes zu ersticken droht, so empfängt uns die Bühne — in dieser künstlichen Welt träumen wir die wirkliche hinweg, wir werden uns selbst wiedergegeben, unsere Empfindung erwacht, heilsame Leidenschaften erschüttern unsere schlummernde Natur, und treiben das Blut in frischeren Wallungen. Der Unglückliche weint hier mit fremdem Kummer seinen eigenen aus, — der Glückliche wird nüchtern, und der Sichere besorgt. Der empfindsame Weichling härtet sich zum Manne, der rohe Unmensch fängt hier zum erstenmal zu empfinden an. Und dann endlich — welch ein Triumph für dich, Natur — so oft zu Boden getretene, so oft wiederauferstehende Natur — wenn Menschen aus allen Kreisen und Zonen und Ständen, abgeworfen jede Fessel der Künstelei und der Mode, herausgerissen aus jedem Drange des Schicksals, durch *eine* allwebende Sympathie verbrüdert, in ein Geschlecht wieder aufgelöst ihrer selbst und der Welt vergessen und ihrem himmlischen Ursprung sich nähern. Jeder einzelne genießt die Entzückungen aller, die verstärkt und verschönert aus hundert Augen auf ihn zurückfallen, und seine Brust gibt jetzt nur *einer* Empfindung Raum — es ist diese: ein *Mensch* zu sein.

---

# Der Antikensaal zu Mannheim.

1785.

*Mannheim.*

Der heutige Tag war mein seligster, solang ich Deutschland durchreise. — Du weißt es, mein Lieber, ich habe die herrliche Schöpfung im glücklichen Süden genossen, den lachenden Himmel und die lachende Erde, wo der mildere Sonnenstrahl zu fröhlicher Weisheit einladet, die freudegebende Traube

kocht, und die göttlichen Früchte des Genies und der Begeisterung zeitigt. Ich habe vielleicht das höchste der Pracht und des Reichtums gesehen. Der Triumph einer Menschenhand über die hartnäckige Gegenwehr der Natur überraschte mich öfters — aber das nahewohnende Elend steckte bald meine wollüstige Verwunderung an. Eine hohläugige Hungerfigur, die mich in den blumigen Promenaden eines fürstlichen Lustgartens anbettelt — eine sturzdrohende Schindelhütte, die einem prahlerischen Palast gegenübersteht — wie schnell schlägt sie meinen auffliegenden Stolz zu Boden! Meine Einbildung vollendet das Gemälde. Ich sehe jetzt die Flüche von Tausenden gleich einer gefräßigen Würmerwelt in dieser großsprechenden Verwesung wimmeln. — Das Große und Reizende wird mir abscheulich. — Ich entdecke nichts mehr als einen siechen hinschwindenden Menschenkörper, dessen Augen und Wangen von fieberischer Röte brennen, und blühendes Leben heucheln, während daß Brand und Fäulung in den röchelnden Lungen wüten.

Dies, mein Bester, sind so oft meine Empfindungen bei den Merkwürdigkeiten, die man in jedem Land einem Reisenden zu bewundern gibt. Ich habe nun einmal das Unglück, mir jede in die Augen fallende Anstalt in Beziehung auf die Glückseligkeit des Ganzen zu denken, und wie viele Größen werden in diesem Spiegel so klein — wie viele Schimmer erlöschen!

Heute endlich habe ich eine unaussprechlich angenehme Überraschung gehabt. Mein ganzes Herz ist davon erweitert. Ich fühle mich edler und besser.

Ich komme aus dem Saal der Antiken zu Mannheim. Hier hat die warme Kunstliebe eines deutschen Souveräns die edelsten Denkmäler griechischer und römischer Bildhauerkunst in einem kurzen geschmackvollen Auszug versammelt. Jeder Einheimische und Fremde hat die uneingeschränkteste Freiheit, diesen Schatz des Altertums zu genießen, denn der kluge und patriotische Kurfürst ließ diese Abgüsse nicht deswegen mit so großem Aufwand aus Italien kommen, um allenfalls des kleinen Ruhmes teilhaftig zu werden, eine Seltenheit mehr zu besitzen, oder, wie so viele andere Fürsten, den durch=

ziehenden Reisenden um ein Almosen von Bewunderung anzusprechen. — Der Kunst selbst brachte er dieses Opfer, und die dankbare Kunst wird seinen Namen verewigen.

Schon die Aufstellung der Figuren erleichtert ihren Genuß um ein großes. Lessing selbst, der hier gegenwärtig war, wollte behaupten, daß ein Aufenthalt in diesem Antikensaal dem studierenden Künstler mehrere Vorteile gewährte, als eine Wallfahrt zu ihren Originalen nach Rom, welche großenteils zu finster, oder zu hoch, oder auch unter den schlechteren zu versteckt stünden, als daß sie der Kenner, den sie umgehen, befühlen und aus mehreren Augenpunkten beobachten will, gehörig benutzen könnte.

Empfangen von dem allmächtigen Wehen des griechischen Genius trittst Du in diesen Tempel der Kunst. Schon Deine erste Überraschung hat etwas Ehrwürdiges, Heiliges. Eine unsichtbare Hand scheint die Hülle der Vergangenheit vor Deinem Aug' wegzustreifen, zwei Jahrtausende versinken vor Deinem Fußtritt, Du stehst auf einmal mitten im schönen lachenden Griechenland, wandelst unter Helden und Grazien, und betest an, wie sie, vor romantischen Göttern.

Dein erster Blick fällt auf die kolossalische Figur des farnesischen Herkules — die ungeheuer schöne Darstellung männlicher Kraft. Welche Kühnheit, Größe, Vollkommenheit, Wahrheit, die auch die strengste Prüfung des Anatomikers nicht fürchtet. Wer hat den starren widerstrebenden Stein in so weiche, so geschmeidige Fleischmassen hingegossen? — Die Figur ruht — der Bildhauer ergriff seinen Herkules im Momente schlafender (vielleicht erschöpfter) Kraft, und dennoch berechnet in dieser Erschlappung das ungeübteste Auge die ganze furchtbare Summe von Wirkungen. Meine Phantasie leiht dem Kolossen Bewegung. Ich sehe eine Figur wie diese, auf den nemäischen Löwen fallen, und Schrecken und Erstaunen reißen mich schwindelnd fort.

Zunächst an dieser fesselt Dich die unnachahmliche Gruppe des Laokoon. Ich werde Dir über dies Meisterstück der antiken Kunst wenig Neues mehr sagen; Du kennst sie bereits, und der Anblick selbst überwältigt alle Beschreibungskraft. Dieser hohe Schmerz im Aug', in den Lippen, die emporgetriebene

arbeitende Brust — ein Augenblick, ein Zustand, wo die Natur selbst sich so gern vergißt, so gern ins Gräßliche ausartet, bei aller Wahrheit so angenehm, bei aller Treue so delikat behandelt, daß sich das verwöhnteste Auge mit Trunkenheit darauf heften kann. Und wie schmelzend wird dann die ganze Idee durch die untergeordneten Figuren der hilflosen Kinder, welche durch die schreckliche Schlange an den Vater gepreßt werden. Der Ausdruck der Leidenschaft, und die ganze Gruppierung lassen dem forschenden Aug' nichts mehr zu beobachten übrig — und nun vertilge in Gedanken diesen ganzen Ausdruck des Leidens, denke Dir eben diese Figuren außer dem gewaltsamen Zustande des Affekts, und noch immer werden sie Muster der höchsten Wahrheit und Schönheit sein. Der griechische Künstler hat nichts aufgeopfert — die unbeschreibliche Harmonie der Gruppe kostet uns auch nicht das leiseste Mißfallen über vernachlässigte Teile in den beiden Knaben. So schuf das Altertum.

Unter allen Figuren, die dieser Saal enthält, ist der vatikanische Apoll die vollkommenste. — Zwei Blicke auf denselben sind genug, Dir mit entscheidender Gewißheit zu sagen, Du stehest vor einem Unsterblichen. Die reizendste Jünglingsfigur, die sich eben jetzt in den Mann verliert, Leichtigkeit, Freiheit, Rundung, und die reinste Harmonie aller Teile zu einem nachahmlichen Ganzen, erklären ihn zu dem ersten der Sterblichen, Kopf und Hals verraten den Gott. Diese himmlische Mischung von Freundlichkeit und Strenge, von Liebenswürdigkeit und Ernst, Majestät und Milde, kann keinen Sohn der Erde bezeichnen. Die hochgewölbte Brust ist nach dem übereinstimmenden Gefühl aller Künstler die vollkommenste, die je ein Meißel geschaffen hat; Schenkel und Füße ein Muster der edelsten Schönheit. Den geübtesten Zeichner wird es ermüden, die herrlichen Formen, die durch kontrastierende Schlangenlinien ineinanderschmelzen, nur für das Aug' nachzuahmen; denn der griechische Meister hat eben so delikat für das Gefühl gearbeitet; das Auge erkennt die Schönheit, das Gefühl die Wahrheit. Die letztere ist der ersteren untergeordnet, und obgleich kein Muskel vergessen ist, so hat doch der Künstler die feineren Nuancen dem Gesicht

entzogen, und der Berührung vorbehalten. Die Statue schwebt — alle Muskeln wirken aufwärts, und scheinen sie sichtbar emporzutragen. Der Künstler ergriff den Augenblick, wo der zürnende Gott auf den Drachen Python einen Pfeil abgeschossen hatte. Der rechte Arm fliegt eben vom Bogen zurück, der linke behält noch einige Härte und Spannung. — Im Auge ist hoher Unwille und feste Zielung, in der hervortretenden Unterlippe Verachtung des Ungeheuers, in dem schlankgestreckten Halse Triumph und göttliche Ehre.

> Das ist Phoebos, welchen die Götter im Hause Kronions
> fürchten, dem sie sich alle von ihren Sitzen erheben,
> wenn er sich naht, und wenn er spannt den strahlenden Bogen.
>
> Homers Hymnen.

In Absicht des Stils kann dieser Apollo dem Torso und Laokoon nachgesetzt werden, aber der gefühlvolle Kenner vergißt diese Vernachlässigung im Genusse höherer Schönheit.

Eine der vorzüglichsten Statuen ist ein sterbender Sohn der Niobe, den Apollo erschossen hat. Der Kopf gleicht ganz in die Niobische Familie — edel und rührend ist der Ausdruck des Sterbens in seinem Gesichte; die Brust besonders ist in großen und schönen Maßen emporgetrieben, der untere Leib sinkt mit sehr vieler Wahrheit unter den letzten Krämpfen des Todes. Der Stil ist markigt, und hat mit dem äußerst delikaten Stil des Kastor und Pollux sehr viel ähnliches.

Unter die besten Stücke in diesem Saale zähle ich noch den Antinous; schade, daß durch einen fehlerhaften Abguß die Figur nach den Hüften und Schenkeln zu ein wenig krumm geworden; den borghesischen Fechter, eine Figur, woran ich vorzüglich die Wahrheit des Muskelspiels bewundere, die Zwillinge Kastor und Pollux, Kaunus und Biblis, den Faun, den Schleifer, besonders wegen dem forschenden Ausdruck des Gesichts, und der Formen seiner beiden Arme, den Hermaphrodit, die Mediceische Venus, den sterbenden Fechter, den Römer Germanikus, und noch einige andere, von denen ich Dir in meinem nächsten Brief mehr sagen werde.

Merkwürdig waren mir auch die Büsten der großen

Griechen und Römer, der Kopf eines sterbenden Alexanders, der Niobe, einer Tochter der Niobe, der Kleopatra, des Nero und Kaligula, der Faustina und einige mehr. Der Zufall hatte den blinden Homeruskopf und den Kopf des Herrn von Voltaire nebeneinandergestellt. — Ich weiß keine beißendere Satire auf unser Zeitalter. Voltaire — ich glaube, daß man das jetzt in Deutschland laut sagen darf — Voltaire war ein wahrhaftig großer Geist, aber warum war mir sein Kopf in dieser Gesellschaft so lächerlich?

Ich werfe noch einen Blick auf diese Statuen.

Warum zielen alle redende und zeichnende Künste des Altertums so sehr nach Veredelung?

Der Mensch brachte hier etwas zustande, das mehr ist, als er selbst war, das an etwas Größeres erinnert, als seine Gattung — beweist das vielleicht, daß er weniger ist, als er sein wird? — So könnte uns ja dieser allgemeine Hang nach Verschönerung jede Spekulation über die Fortdauer der Seele ersparen. — Wenn der Mensch nur Mensch bleiben sollte — bleiben könnte, wie hätte es jemals Götter und Schöpfer dieser Götter gegeben?

Die Griechen philosophierten trostlos, glaubten noch trostloser und handelten — gewiß nicht minder edel als wir. Man denke ihren Kunstwerken nach, und das Problem wird sich lösen. Die Griechen malten ihre Götter nur als edlere Menschen, und näherten ihre Menschen den Göttern. Es waren Kinder einer Familie.

Ich kann diesen Saal nicht verlassen, ohne mich noch einmal an dem Triumph zu ergötzen, den die schöne Kunst Griechenlands über das Schicksal einer ganzen Erdkugel feiert. Hier stehe ich vor dem berühmten Rumpfe, den man aus den Trümmern des alten Roms einst hervorgrub. In dieser zerschmetterten Steinmasse liegt unergründliche Betrachtung — Freund! Dieser Torso erzählt mir, daß vor zwei Jahrtausenden ein großer Mensch dagewesen, der so etwas schaffen konnte — daß ein Volk dagewesen, das einem Künstler, der so etwas schuf, Ideale gab — daß dieses Volk an Wahrheit und Schönheit glaubte, weil einer aus seiner Mitte Wahrheit und Schönheit fühlte — daß dieses Volk edle

gewesen, weil Tugend und Schönheit nur Schwestern der nämlichen Mutter sind. — Siehe Freund, so habe ich Griechenland in dem Torso geahndet.

Unterdessen wanderte die Welt durch tausend Verwandlungen und Formen. Throne stiegen — stürzten ein. Festes Land trat aus den Wassern — Länder wurden Meer. Barbaren schmolzen zu Menschen. Menschen verwilderten zu Barbaren. Der milde Himmelstrich des Peloponnes entartete mit seinen Bewohnern — wo einst die Grazien hüpften, die Anakreon scherzten, und Sokrates für seine Weisheit starb, weiden jetzt Ottomanen — und doch, Freund, lebt jene goldene Zeit noch in diesem Apoll, dieser Niobe, diesem Antinous, und dieser Rumpf liegt da — unerreicht — unvertilgbar — eine unwidersprechliche ewige Urkunde des göttlichen Griechenlandes, eine Ausforderung dieses Volkes an alle Völker der Erde.

Etwas geschaffen zu haben, das nicht untergeht, fortzudauern, wenn alles sich aufreibt, rings herum — o Freund, ich kann mich der Nachwelt durch keine Obelisken, keine eroberte Länder, keine entdeckte Weiten aufdringen — ich kann sie durch kein Meisterstück an mich mahnen — ich kann keinen Kopf zu diesem Torso erschaffen, aber vielleicht eine schöne Tat ohne Zeugen tun!

T = = = = ee.

---

# Philosophische Briefe.

## 1786.

### Vorerinnerung.

Die Vernunft hat ihre Epochen, ihre Schicksale wie das Herz, aber ihre Geschichte wird weit seltener behandelt. Man scheint sich damit zu begnügen die Leidenschaften in ihren Extremen, Verirrungen und Folgen zu entwickeln, ohne Rücksicht zu nehmen, wie genau sie mit dem Gedankensysteme des Individuums zusammenhängen. Die allgemeine Wurzel der moralischen Verschlimmerung ist eine einseitige und schwankende Philosophie, um so gefährlicher, weil sie die umnebelte Vernunft durch einen Schein von Rechtmäßigkeit, Wahrheit und

Überzeugung blendet, und eben deswegen von dem eingeborenen sittlichen Gefühle weniger in Schranken gehalten wird. Ein erleuchteter Verstand hingegen veredelt auch die Gesinnungen — der Kopf muß das Herz bilden.

In einer Epoche wie die jetzige, wo Erleichterung und Ausbreitung der Lektüre den denkenden Teil des Publikums so erstaunlich vergrößert, wo die glückliche Resignation der Unwissenheit einer *halben Aufklärung* Platz zu machen anfängt, und nur wenige mehr da *stehen bleiben* wollen, wo der *Zufall der Geburt sie hingeworfen*, scheint es nicht so ganz unwichtig zu sein, auf gewisse Perioden der erwachenden und fortschreitenden Vernunft aufmerksam zu machen, gewisse Wahrheiten und Irrtümer zu berichtigen, welche sich an die Moralität anschließen und eine Quelle von Glückseligkeit und Elend sein können, und wenigstens die verborgenen Klippen zu zeigen, an denen die stolze Vernunft schon gescheitert hat. Wir gelangen nur selten anders als durch Extreme zur Wahrheit — wir müssen den Irrtum — und oft den Unsinn — zuvor erschöpfen, ehe wir uns zu dem schönen Ziele der ruhigen Weisheit hinaufarbeiten.

Einige Freunde, von gleicher Wärme für die Wahrheit und die sittliche Schönheit beseelt, welche sich auf ganz verschiedenen Wegen in *derselben* Überzeugung vereinigt haben, und nun mit ruhigerem Blick die zurückgelegte Bahn überschauen, haben sich zu dem Entwurfe verbunden, einige Revolutionen und Epochen des Denkens, einige Ausschweifungen der grübelnden Vernunft in dem Gemälde zweier Jünglinge von ungleichen Charakteren zu entwickeln, und in Form eines Briefwechsels der Welt vorzulegen. Folgende Briefe sind der Anfang dieses Versuches.

Meinungen, welche in diesen Briefen vorgetragen werden, können also auch nur beziehungsweise wahr oder falsch sein, gerade so, wie sich die Welt in dieser Seele und keiner anderen spiegelt. Die Fortsetzung des Briefwechsels wird es ausweisen, wie diese einseitige, oft überspannte, oft widersprechende Behauptungen, endlich in eine allgemeine, geläuterte und festgegründete Wahrheit sich auflösen.

Skeptizismus und Freidenkerei sind die Fieberparoxysmen

des menschlichen Geistes, und müssen durch eben die unnatürliche Erschütterung, die sie in gut organisierten Seelen verursachen, zuletzt die Gesundheit befestigen helfen. Je blendender, je verführender der Irrtum, desto mehr Triumph für die Wahrheit, je quälender der Zweifel, desto größer die Aufforderung zu Überzeugung und fester Gewißheit. Aber diese Zweifel, diese Irrtümer vorzutragen, war notwendig; die Kenntnis der Krankheit mußte der Heilung vorangehen. Die Wahrheit verliert nichts, wenn ein heftiger Jüngling sie verfehlt, ebensowenig als die Tugend und die Religion, wenn ein Lasterhafter sie verleugnet.

Dies mußte voraus gesagt werden, um den Gesichtspunkt anzugeben, aus welchem wir den folgenden Briefwechsel gelesen und beurteilt wünschen.

## Julius an Raffael.

Im Oktober.

Du bist fort Raffael — und die schöne Natur geht unter, die Blätter fallen gelb von den Bäumen, ein trüber Herbstnebel liegt wie ein Bahrtuch über dem ausgestorbenen Gefilde. Einsam durchirre ich die melancholische Gegend, rufe laut deinen Namen aus, und zürne, daß mein Raffael mir nicht antwortet.

Ich habe Deine letzten Umarmungen überstanden. Das traurige Rauschen des Wagens, der Dich von hinnen führte, war endlich in meinem Ohre verstummt. Ich Glücklicher hatte schon einen wohltätigen Hügel von Erde über den Freuden der Vergangenheit aufgehäuft, und jetzt stehest Du gleich Deinem abgeschiedenen Geiste von neuem in diesen Gegenden auf, und meldest Dich mir auf jedem Lieblingsplatz unserer Spaziergänge wieder. Diesen Felsen habe ich an Deiner Seite erstiegen, an Deiner Seite diese unermeßliche Perspektive durchwandert. Im schwarzen Heiligtum dieser Buchen ersannen wir zuerst das kühne Ideal unserer Freundschaft. Hier war's, wo wir den Stammbaum der Geister zum erstenmal auseinanderrollten und Julius einen so nahen Verwandten in Raffael fand. Hier ist keine Quelle, kein Gebüsche, kein Hügel, wo nicht irgend eine Erinnerung entflohener Seligkeit

auf meine Ruhe zielte. Alles, alles hat sich gegen meine Genesung verschworen. Wohin ich nur trete, wiederhole ich den bangen Auftritt unserer Trennung.

Was hast Du aus mir gemacht, Raffael? Was ist seit kurzem aus mir geworden! Gefährlicher großer Mensch! daß ich Dich niemals gekannt hätte oder niemals verloren! Eile zurück, auf den Flügeln der Liebe komm' wieder oder Deine zarte Pflanzung ist dahin. Konntest Du mit Deiner sanften Seele es wagen, Dein angefangenes Werk zu verlassen, noch so ferne von seiner Vollendung? Die Grundpfeiler Deiner stolzen Weisheit wanken in meinem Gehirne und Herzen, alle die prächtigen Paläste die Du bautest, stürzen ein, und der erdrückte Wurm wälzt sich wimmernd unter den Ruinen.

Selige paradiesische Zeit, da ich noch mit verbundenen Augen durch das Leben taumelte, wie ein Trunkner. — Da all mein Fürwitz und alle meine Wünsche an den Grenzen meines väterlichen Horizonts wieder umkehrten — da mich ein heiterer Sonnenuntergang nichts Höheres ahnden ließ, als einen schönen morgenden Tag — da mich nur eine politische Zeitung an die Welt, nur die Leichenglocke an die Ewigkeit, nur Gespenstermärchen an eine Rechenschaft nach dem Tode erinnerten, da ich noch vor einem Teufel bebte, und desto herzlicher an der Gottheit hing. Ich empfand und war glücklich. Raffael hat mich denken gelehrt, und ich bin auf dem Wege, meine Erschaffung zu beweinen.

Erschaffung? — Nein, das ist ja nur ein Klang ohne Sinn, den meine Vernunft nicht gestatten darf. Es gab eine Zeit, wo ich von nichts wußte, wo von mir niemand wußte, also sagt man, ich war nicht. Jene Zeit ist nicht mehr, also sagt man, daß ich erschaffen sei. Aber auch von den Millionen, die vor Jahrhunderten da waren, weiß man nun nichts mehr, und doch sagt man, sie sind. Worauf gründen wir das Recht, den Anfang zu bejahen und das Ende zu verneinen? Das Aufhören denkender Wesen, behauptet man, widerspricht der unendlichen Güte. Entstand denn diese unendliche Güte erst mit Schöpfung der Welt? — Wenn es eine Periode gegeben hat, wo noch keine Geister waren, so war die unendliche Güte ja eine ganze vorhergehende Ewigkeit unwirksam?

Wenn das Gebäude der Welt eine Vollkommenheit des Schöpfers ist, so fehlt ihm ja eine Vollkommenheit vor Erschaffung der Welt? Aber eine solche Voraussetzung widerspricht der Idee des vollendeten Gottes, also war keine Schöpfung. — Wo bin ich hingeraten, mein Raffael? — Schrecklicher Irrgang meiner Schlüsse! Ich gebe den Schöpfer auf, sobald ich an einen Gott glaube. Wozu brauche ich einen Gott, wenn ich ohne den Schöpfer ausreiche?

Du hast mir den Glauben gestohlen, der mir Frieden gab. Du hast mich verachten gelehrt, wo ich anbetete. Tausend Dinge waren mir so ehrwürdig, ehe Deine traurige Weisheit sie mir entkleidete. Ich sah eine Volksmenge nach der Kirche strömen, ich hörte ihre begeisterte Andacht zu einem brüderlichen Gebet sich vereinigen — zweimal stand ich vor dem Bette des Todes, sahe zweimal — mächtiges Wunderwerk der Religion! — die Hoffnung des Himmels über die Schrecknisse der Vernichtung siegen und den frischen Lichtstrahl der Freude im gebrochenen Auge des Sterbenden sich entzünden. Göttlich, ja göttlich muß die Lehre sein, rief ich aus, die die Besten unter den Menschen bekennen, die so mächtig siegt, und so wunderbar tröstet. Deine kalte Weisheit löschte meine Begeisterung. Eben so viele, sagtest Du mir, drängten sich einst um die Irmensäule und zu Jupiters Tempel, ebenso viele haben ebenso freudig ihrem Brahma zu Ehren den Holzstoß bestiegen. Was Du am Heidentum so abscheulich findest, soll das die Göttlichkeit Deiner Lehre beweisen?

Glaube niemand als Deiner eigenen Vernunft, sagtest Du weiter. Es gibt nichts Heiliges als die Wahrheit. Was die Vernunft erkennt, ist die Wahrheit. Ich habe Dir gehorcht, habe alle Meinungen aufgeopfert, habe gleich jenem verzweifelten Eroberer alle meine Schiffe in Brand gesteckt, da ich an dieser Insel landete, und alle Hoffnung zur Rückkehr vernichtet. Ich kann mich nie mehr mit einer Meinung versöhnen, die ich einmal belachte. Meine Vernunft ist mir jetzt alles, meine einzige Gewährleistung für Gottheit, Tugend, Unsterblichkeit. Wehe mir von nun an, wenn ich diesem einzigen Bürgen auf einem Widerspruche begegne! Wenn meine Achtung vor ihren Schlüssen sinkt! Wenn ein zerrissener Faden

in meinem Gehirn ihren Gang verrückt! — Meine Glückseligkeit ist von jetzt an dem harmonischen Takt meines Sensoriums anvertraut. Wehe mir, wenn die Saiten dieses Instrumentes in den bedenklichen Perioden meines Lebens falsch angeben — wenn meine Überzeugungen mit meinem Aderschlag wanken!

## Julius an Raffael.

Deine Lehre hat meinem Stolze geschmeichelt. Ich war ein Gefangener. Du hast mich herausgeführt an den Tag, das goldene Licht und die unermeßliche Freie haben meine Augen entzückt. Vorhin genügte mir an dem bescheidenen Ruhme, ein guter Sohn meines Hauses, ein Freund meiner Freunde, ein nützliches Glied der Gesellschaft zu heißen, Du hast mich in einen Bürger des Universums verwandelt. Meine Wünsche hatten noch keinen Eingriff in die Rechte der Großen getan. Ich duldete diese Glücklichen, weil Bettler mich duldeten. Ich errötete nicht, einen Teil des Menschengeschlechtes zu beneiden, weil noch ein größerer übrig war, den ich beklagen mußte. Jetzt erfuhr ich zum erstenmal, daß meine Ansprüche auf Genuß so vollwichtig wären, als die meiner übrigen Brüder. Jetzt sah ich ein, daß eine Schichte über dieser Atmosphäre ich gerade so viel uud so wenig gelte, als die Beherrscher der Erde. Raffael schnitt alle Bande der Übereinkunft und der Meinung entzwei. Ich fühlte mich ganz frei — denn die Vernunft, sagte mir Raffael, ist die einzige Monarchie in der Geisterwelt, ich trug meinen Kaiserthron in meinem Gehirne. Alle Dinge im Himmel und auf Erden haben keinen Wert, keine Schätzung, als soviel meine Vernunft ihnen zugesteht. Die ganze Schöpfung ist mein, denn ich besitze eine unwidersprechliche Vollmacht sie ganz zu genießen. Alle Geister — eine Stufe tiefer unter dem vollkommensten Geist — sind meine Mitbrüder, weil wir alle einer Regel gehorchen, einem Oberherrn huldigen.

Wie erhaben und prächtig klingt diese Verkündigung! Welcher Vorrat für meinen Durst nach Erkenntnis! aber — unglückseliger Widerspruch der Natur — dieser freie emporstrebende Geist ist in das starre unwandelbare Uhrwerk eines

sterblichen Körpers geflochten, mit seinen kleinen Bedürfnissen vermengt, an seine kleinen Schicksale angejocht — dieser Gott ist in eine Welt von Würmern verwiesen. Der ungeheuere Raum der Natur ist seiner Tätigkeit aufgetan, aber er darf nur nicht zwei Ideen zugleich denken. Seine Augen tragen ihn bis zu dem Sonnenziele der Gottheit, aber er selbst muß erst träge und mühsam durch die Elemente der Zeit ihm entgegenkriechen. Einen Genuß zu erschöpfen, muß er jeden anderen verloren geben, zwei unumschränkte Begierden sind seinem kleinen Herzen zu groß. Jede neuerworbene Freude kostet ihn die Summe aller vorigen. Der jetzige Augenblick ist das Grabmal aller vergangenen. Eine Schäferstunde der Liebe ist ein aussetzender Aderschlag in der Freundschaft.

Wohin ich nur sehe, Raffael, wie beschränkt ist der Mensch! Wie groß der Abstand zwischen seinen Ansprüchen und ihrer Erfüllung! — O beneide ihm doch den wohltätigen Schlaf. Wecke ihn nicht. Er war so glücklich, bis er anfing zu fragen, wohin er gehen müsse, und woher er gekommen sei. Die Vernunft ist eine Fackel in einem Kerker. Der Gefangene wußte nichts von dem Lichte, aber ein Traum der Freiheit schien über ihm wie ein Blitz in der Nacht, der sie finsterer zurückläßt. Unsere Philosophie ist die unglückselige Neugier des Ödipus, der nicht nachließ zu forschen, bis das entsetzliche Orakel sich auflöste.

Möchtest du nimmer erfahren, wer du bist!

Ersetzt mir Deine Weisheit, was sie mir genommen hat? Wenn Du keinen Schlüssel zum Himmel hattest, warum mußtest Du mich der Erde entführen? Wenn Du voraus wußtest, daß der Weg zu der Weisheit durch den schrecklichen Abgrund der Zweifel führt, warum wagtest Du die ruhige Unschuld Deines Julius auf diesen bedenklichen Wurf?

— Wenn an das Gute,
das ich zu tun vermeine, allzunah
Was gar zu Schlimmes grenzt, so tu ich lieber
das Gute nicht —

Du hast eine Hütte niedergerissen, die bewohnt war, und einen prächtigen toten Palast auf die Stelle gegründet.

Raffael, ich fordre meine Seele von Dir. Ich bin nicht glücklich. Mein Mut ist dahin. Ich verzweifle an meinen eigenen Kräften. Schreibe mir bald. Nur deine heilende Hand kann Balsam in meine brennende Wunde gießen.

### Raffael an Julius.

Ein Glück wie das unserige, Julius, ohne Unterbrechung wäre zuviel für ein menschliches Los. Mich verfolgte schon oft dieser Gedanke im vollen Genuß unserer Freundschaft. Was damals meine Seligkeit verbitterte, war heilsame Vorbereitung, mir meinen jetzigen Zustand zu erleichtern. Abgehärtet in der strengen Schule der Resignation, bin ich noch empfänglicher für den Trost, in unserer Trennung ein leichtes Opfer zu sehen, um die Freuden der künftigen Vereinigung dem Schicksal abzuverdienen. Du wußtest bis jetzt noch nicht, was Entbehrung sei. Du leidest zum ersten Male —

Und doch ist's vielleicht Wohltat für Dich, daß ich gerade jetzt von Deiner Seite gerissen wurde. Du hast eine Krankheit zu überstehen, von der Du nur allein durch Dich selbst vollkommen genesen kannst, um vor jedem Rückfall sicher zu sein. Je verlassener Du Dich fühlst, desto mehr wirst Du alle Heilkräfte in Dir selbst aufbieten, je weniger augenblickliche Linderung Du von täuschenden Palliativen empfängst, desto sicherer wird es Dir gelingen, das Übel aus dem Grunde zu heben.

Daß ich aus Deinem süßen Traume Dich erweckt habe, reut mich noch nicht, wenn gleich Dein jetziger Zustand peinlich ist. Ich habe nichts getan, als eine Krisis beschleunigt, die solchen Seelen wie die Deinige früher oder später unausbleiblich bevorsteht, und bei der alles darauf ankommt, in welcher Periode des Lebens sie ausgehalten wird. Es gibt Lagen, in denen es schrecklich ist, an Wahrheit und Tugend zu verzweifeln. Wehe dem, der im Sturme der Leidenschaft noch mit den Spitzfindigkeiten einer klügelnden Vernunft zu kämpfen hat. Was dies heiße, habe ich in seinem ganzen Umfang empfunden, und Dich vor einem solchen Schicksale zu bewahren, blieb mir nichts übrig, als diese unvermeidliche Seuche durch Einimpfung unschädlich zu machen.

Und welchen günstigeren Zeitpunkt konnte ich dazu wählen mein Julius? In voller Jugendkraft standest Du vor mir, Körper und Geist in der herrlichsten Blüte, durch keine Sorge gedrückt, durch keine Leidenschaft gefesselt, frei und stark den großen Kampf zu bestehen, wovon die erhabene Ruhe der Überzeugung der Preis ist. Wahrheit und Irrtum waren noch nicht in Dein Interesse verwebt. Deine Genüsse und Deine Tugenden waren unabhängig von beiden. Du bedurftest keine Schreckbilder, Dich von niedrigen Ausschweifungen zurückzureißen. Gefühl für edlere Freuden hatte sie Dir verekelt. Du warst gut aus Instinkt, aus unentweihter sittlicher Grazie. Ich hatte nichts zu fürchten für Deine Moralität, wenn ein Gebäude einstürzte, auf welchem sie nicht gegründet war. Und noch schrecken mich Deine Besorgnisse nicht. Was Dir auch immer eine melancholische Laune eingeben mag, ich kenne Dich besser, Julius.

Undankbarer! Du schmähst die Vernunft, Du vergissest, was sie Dir schon für Freuden geschenkt hat. Hättest Du auch für Dein ganzes Leben den Gefahren der Zweifelsucht entgehen können, so war es Pflicht für mich, Dir Genüsse nicht vorzuenthalten, deren Du fähig und würdig warest. Die Stufe, worauf Du standest, war Deiner nicht wert. Der Weg, auf dem Du emporklimmtest, bot Dir Ersatz für alles, was ich Dir raubte. Ich weiß noch, mit welcher Entzückung Du den Augenblick segnetest, da die Binde von Deinen Augen fiel. Jene Wärme, mit der Du die Wahrheit auffaßtest, hat Deine alles verschlingende Phantasie vielleicht an Abgründe geführt, wovor du erschrocken zurückschauderst.

Ich muß den Gang Deiner Forschungen nachspüren, um die Quellen Deiner Klagen zu entdecken. Du hast sonst die Resultate Deines Nachdenkens aufgeschrieben. Schicke mir diese Papiere, und dann will ich Dir antworten. — — —

## Julius an Raffael.

Diesen Morgen durchstöbre ich meine Papiere. Ich finde einen verlorenen Aufsatz wieder, entworfen in jenen glücklichen Stunden meiner stolzen Begeisterung. Raffael, wie ganz anders finde ich jetzt das alles! Es ist das hölzerne Gerüste

der Schaubühne, wenn die Beleuchtung dahin ist. Mein Herz suchte sich eine Philosophie, und die Phantasie unterschob ihre Träume. Die wärmste war mir die Wahre.

Ich forsche nach den Gesetzen der Geister — schwinge mich bis zu dem Unendlichen, aber ich vergesse zu erweisen, daß sie wirklich vorhanden sind. Ein kühner Angriff des Materialismus stürzt meine Schöpfung ein.

Du wirst dies Fragment durchlesen, mein Raffael. Möchte es Dir gelingen, den erstorbenen Funken meines Enthusiasmus wieder aufzuflammen, mich wieder auszusöhnen mit meinem Genius — aber mein Stolz ist so tief gesunken, daß auch Raffaels Beifall ihn kaum mehr emporraffen wird.

## Theosophie des Julius.

### Die Welt und das denkende Wesen.

Das Universum ist ein Gedanke Gottes. Nachdem dieses idealische Geistesbild in die Wirklichkeit hinübertrat, und die geborene Welt den Riß ihres Schöpfers erfüllte — erlaube mir diese menschliche Vorstellung — so ist der Beruf aller denkenden Wesen in diesem vorhandenen Ganzen die erste Zeichnung wiederzufinden, die Regel in der Maschine, die Einheit in der Zusammensetzung, das Gesetz in dem Phänomen aufzusuchen und das Gebäude rückwärts auf seinen Grundriß zu übertragen. Also gibt es für mich nur eine einzige Erscheinung in der Natur, das denkende Wesen. Die große Zusammensetzung, die wir Welt nennen, bleibt mir jetzt nur merkwürdig, weil sie vorhanden ist, mir die mannigfaltigen Äußerungen jenes Wesens symbolisch zu bezeichnen. Alles in mir und außer mir ist nur Hieroglyphe einer Kraft, die mir ähnlich ist. Die Gesetze der Natur sind die Chiffern, welche das denkende Wesen zusammenfügt, sich dem denkenden Wesen verständlich zu machen — das Alphabet, vermittelst dessen alle Geister mit dem vollkommensten Geist und mit sich selbst unterhandeln. Harmonie, Wahrheit, Ordnung, Schönheit, Vortrefflichkeit geben mir Freude, weil sie mich in den tätigen Zustand ihres Erfinders, ihres Besitzers versetzen, weil sie mir die Gegenwart eines vernünftig empfindenden Wesens verraten, und meine Verwandtschaft mit diesem Wesen mich ahnden

lassen. Eine neue Erfahrung in diesem Reiche der Wahrheit, die Gravitation, der entdeckte Umlauf des Blutes, das Natursystem des Linnäus heißen mir ursprünglich eben das, was eine Antike im Herkulanum hervorgegraben — beides nur Widerschein eines Geistes, neue Bekanntschaft mit einem mir ähnlichen Wesen. Ich bespreche mich mit dem Unendlichen durch das Instrument der Natur, durch die Weltgeschichte — ich lese die Seele des Künstlers in seinem Apollo.

Willst Du dich überzeugen, mein Raffael, so forsche rückwärts. Jeder Zustand der menschlichen Seele hat irgendeine Parabel in der physischen Schöpfung, wodurch er bezeichnet wird, und nicht allein Künstler und Dichter, auch selbst die abstraktesten Denker haben aus diesem reichen Magazine geschöpft. Lebhafte Tätigkeit nennen wir Feuer, die Zeit ist ein Strom, der reißend von hinnen rollt, die Ewigkeit ist ein Zirkel, ein Geheimnis hüllt sich in Mitternacht, und die Wahrheit wohnt in der Sonne. Ja ich fange an zu glauben, daß sogar das künftige Schicksal des menschlichen Geistes im dunkeln Orakel der körperlichen Schöpfung vorher verkündigt liegt. Jeder kommende Frühling, der die Sprößlinge der Pflanzen aus dem Schoße der Erde treibt, gibt mir Erläuterung über das bange Rätsel des Todes und widerlegt meine ängstliche Besorgnis eines ewigen Schlafes. Die Schwalbe, die wir im Winter erstarret finden und im Lenze wieder aufleben sehen, die tote Raupe, die sich als Schmetterling neu verjüngt in die Luft erhebt, reichen uns ein treffendes Sinnbild unserer Unsterblichkeit.

Wie merkwürdig wird mir nun alles! — Jetzt Raffael, ist alles bevölkert um mich herum. Es gibt für mich keine Einöde in der ganzen Natur mehr. Wo ich einen Körper entdecke, da ahnde ich einen Geist — Wo ich Bewegung merke, da rate ich auf einen Gedanken.

„Wo kein Toter begraben liegt, wo kein Auferstehen sein wird“, redet ja noch die Allmacht durch ihre Werke zu mir, und so verstehe ich die Lehre von einer Allgegenwart Gottes.

## Idee.

Alle Geister werden angezogen von Vollkommenheit. Alle — es gibt hier Verirrungen, aber keine einzige Ausnahme —

alle streben nach dem Zustand der höchsten freien Äußerung ihrer Kräfte, alle besitzen den gemeinschaftlichen Trieb, ihre Tätigkeit auszudehnen, alles an sich zu ziehen, in sich zu versammeln, sich eigen zu machen, was sie als gut, als vortrefflich, als reizend erkennen. Anschauung des Schönen, des Wahren, des Vortrefflichen ist augenblickliche Besitznehmung dieser Eigenschaften. Welchen Zustand wir wahrnehmen, in diesen treten wir selbst. In dem Augenblicke, wo wir sie uns denken, sind wir Eigentümer einer Tugend, Urheber einer Handlung, Erfinder einer Wahrheit, Inhaber einer Glückseligkeit. Wir selber werden das empfundene Objekt. Verwirre mich hier durch kein zweideutiges Lächeln, mein Raffael — diese Voraussetzung ist der Grund, worauf ich alles folgende gründe, und einig müssen wir sein, ehe ich Mut habe, meinen Bau zu vollenden.

Etwas ähnliches sagt einem jeden schon das innere Gefühl. Wenn wir z. B. eine Handlung der Großmut, der Tapferkeit, der Klugheit bewundern, regt sich da nicht ein geheimes Bewußtsein in unserem Herzen, daß wir fähig wären ein gleiches zu tun? Verrät nicht schon die hohe Röte, die bei Anhörung einer solchen Geschichte unsere Wangen färbt, daß *unsere* Bescheidenheit vor der Bewunderung zittert? daß *wir* über dem Lobe verlegen sind, welches uns diese Veredlung unseres Wesens erwerben muß? Ja unser Körper selbst stimmt sich in diesem Augenblick in die Gebärden des handelnden Menschen, und zeigt offenbar, daß unsere Seele in diesen Zustand übergegangen. Wenn Du zugegen warst, Raffael, wo eine große Begebenheit vor einer zahlreichen Versammlung erzählt wurde, sahest Du es da dem Erzähler nicht an, wie er selbst auf den Weihrauch wartete, er selbst den Beifall aufzehrte, der seinem Helden geopfert wurde — und, wenn Du der Erzähler warst, überraschtest Du Dein Herz niemals auf dieser glücklichen Täuschung? Du hast Beispiele, Raffael, wie lebhaft ich sogar mit meinem Herzensfreund um die Vorlesung einer schönen Anekdote, eines vortrefflichen Gedichtes mich zanken kann, und mein Herz hat mir's leise gestanden, daß es Dir dann nur den Lorbeer mißgönnte, der von dem Schöpfer auf den Vorleser übergeht. Schnelles und inniges Kunst=

gefühl für die Tugend, gilt darum allgemein für ein großes Talent zu der Tugend, wie man im Gegenteil kein Bedenken trägt, das Herz eines Mannes zu bezweifeln, dessen Kopf die moralische Schönheit schwer und langsam faßt.

Wende mir nicht ein, daß bei lebendiger Erkenntnis einer Vollkommenheit nicht selten das entgegenstehende Gebrechen sich finde, daß selbst den Bösewicht oft eine hohe Begeisterung für das Vortreffliche anwandele, selbst den Schwachen zuweilen ein Enthusiasmus hoher herkulischer Größe durchflamme. Ich weiß z. B., daß unser bewunderter Haller, der das geschätzte Nichts der eitlen Ehre so männlich entlarvte, dessen philosophischer Größe ich so viel Bewunderung zollte, daß eben dieser das noch eitlere Nichts eines Rittersternes, der seine Größe beleidigte, nicht zu verachten imstande war. Ich bin überzeugt, daß in dem glücklichen Momente des Ideales, der Künstler, der Philosoph und der Dichter die großen und guten Menschen wirklich sind, deren Bild sie entwerfen — aber diese Veredlung des Geistes ist bei vielen nur ein unnatürlicher Zustand, durch eine lebhaftere Wallung des Blutes, einen rascheren Schwung der Phantasie gewaltsam hervorgebracht, der aber auch eben deswegen so flüchtig wie jede andere Bezauberung dahinschwindet, und das Herz der despotischen Willkür niedriger Leidenschaften desto ermatteter überliefert. Desto ermatteter sage ich — denn eine allgemeine Erfahrung lehrt, daß der rückfällige Verbrecher immer der wütendere ist, daß die Renegaten der Tugend sich von dem lästigen Zwange der Reue in den Armen des Lasters nur desto süßer erholen.

Ich wollte erweisen, mein Raffael, daß es unser eigener Zustand ist, wenn wir einen fremden empfinden, daß die Vollkommenheit auf den Augenblick unser wird, worin wir uns eine Vorstellung von ihr erwecken, daß unser Wohlgefallen an Wahrheit, Schönheit und Tugend sich endlich in das Bewußtsein eigener Veredlung, eigener Bereicherung auflöset und ich glaube, ich habe es erwiesen.

Wir haben Begriffe von der Weisheit des höchsten Wesens, von seiner Güte, von seiner Gerechtigkeit — aber keinen von seiner Allmacht. Seine Allmacht zu bezeichnen, helfen wir

uns mit der stückweisen Vorstellung dreier Suggessionen: Nichts, sein Wille und Etwas. Es ist wüste und finster — Gott ruft: Licht — und es wird Licht. Hätten wir eine Real-Idee seiner wirkenden Allmacht, so wären wir Schöpfer, wie Er.

Jede Vollkommenheit also, die ich wahrnehme, wird mein eigen, sie gibt mir Freude, weil sie mein eigen ist, ich begehre sie, weil ich mich selbst liebe. Vollkommenheit in der Natur ist keine Eigenschaft der Materie, sondern der Geister. Alle Geister sind glücklich durch ihre Vollkommenheit. Ich begehre das Glück aller Geister, weil ich mich selbst liebe. Die Glückseligkeit, die ich mir vorstelle, wird meine Glückseligkeit, also liegt mir daran, diese Vorstellungen zu erwecken, zu vervielfältigen, zu erhöhen — also liegt mir daran, Glückseligkeit um mich her zu verbreiten. Welche Schönheit, welche Vortrefflichkeit, welchen Genuß ich außer mir hervorbringe, bringe ich mir hervor, welchen ich vernachlässige, zerstöre, zerstöre ich mir, vernachlässige ich mir — Ich begehre fremde Glückseligkeit, weil ich meine eigene begehre. Begierde nach fremder Glückseligkeit nennen wir Wohlwollen, Liebe.

## Liebe.

Jetzt, bester Raffael, laß mich herumschauen. Die Höhe ist erstiegen, der Nebel ist gefallen, wie in einer blühenden Landschaft stehe ich mitten im Unermeßlichen. Ein reineres Sonnenlicht hat alle meine Begriffe geläutert.

Liebe also — das schönste Phänomen in der beseelten Schöpfung, der allmächtige Magnet in der Geisterwelt, die Quelle der Andacht und der erhabensten Tugend — Liebe ist nur der Widerschein dieser einzigen Urkraft, eine Anziehung des Vortrefflichen, gegründet auf einen augenblicklichen Tausch der Persönlichkeit, eine Verwechslung der Wesen.

Wenn ich hasse, so nehme ich mir etwas, wenn ich liebe, so werde ich um das reicher, was ich liebe. Verzeihung ist das Wiederfinden eines veräußerten Eigentums — Menschenhaß ein verlängerter Selbstmord; Egoismus die höchste Armut eines erschaffenen Wesens.

Als Raffael sich meiner letzten Umarmung entwand, da zerriß meine Seele, und ich weine um den Verlust meiner

schöneren Hälfte. An jenem seligen Abend — Du kennst ihn — da unsere Seelen sich zum erstenmal feurig berührten, wurden alle Deine großen Empfindungen mein, machte ich nur mein ewiges Eigentumsrecht auf Deine Vortrefflichkeit geltend — stolzer darauf, Dich zu lieben als von Dir geliebt zu sein, denn das erste hatte mich zu Raffael gemacht.

„War's nicht dies allmächtige Getriebe
das zum ew'gen Jubelbund der Liebe
unsre Herzen aneinander zwang?
Raffael an deinem Arm — o Wonne!
Wag auch ich zur großen Geistersonne
freudig den Vollendungsgang.

Glücklich! Glücklich! Dich hab' ich gefunden,
hab aus Millionen dich umwunden
und aus Millionen mein bist du.
Laß das wilde Chaos wiederkehren,
durcheinander die Atomen stören,
ewig fliehn sich unsre Herzen zu.

Muß ich nicht aus deinen Flammenaugen
meiner Wollust Widerstrahlen saugen?
Nur in dir bestaun ich mich.
Schöner malt sich mir die schöne Erde,
heller spiegelt in des Freunds Gebärde
reizender der Himmel sich.

Schwermut wirft die bange Tränenlasten
süßer von des Leidens Sturm zu rasten
in der Liebe Busen ab.
Sucht nicht selbst das folternde Entzücken
Raffael in deinen Seelenblicken
ungeduldig ein wollüst'ges Grab?

Stünd' im All der Schöpfung ich alleine,
Seelen träumt' ich in die Felsensteine
und umarmend küßt' ich sie.
Meine Klagen stöhnt' ich in die Lüfte,
freute mich, antworteten die Klüfte,
Tor genug, der süßen Sympathie." —

Liebe findet nicht statt unter gleichtönenden Seelen, aber unter harmonischen. Mit Wohlgefallen erkenne ich meine Empfindungen wieder in dem Spiegel der deinigen, aber mit

feuriger Sehnsucht verschlinge ich die höheren, die mir mangeln. Eine Regel leitet Freundschaft und Liebe. Die sanfte Desdemona liebt ihren Othello wegen der Gefahren, die er bestanden; der männliche Othello liebt sie um der Träne willen, die sie ihm weinte.

Es gibt Augenblicke im Leben, wo wir aufgelegt sind, jede Blume und jedes entlegene Gestirne, jeden Wurm und jeden geahndeten höheren Geist an den Busen zu drücken — ein Umarmen der ganzen Natur gleich unserer Geliebten. Du verstehst mich, mein Raffael. Der Mensch, der es soweit gebracht hat, alle Schönheit, Größe, Vortrefflichkeit im kleinen und großen der Natur aufzulesen, und zu dieser Mannigfaltigkeit die große Einheit zu finden, ist der Gottheit schon sehr viel nähergerückt. Die ganze Schöpfung zerfließt in seine Persönlichkeit. Wenn jeder Mensch alle Menschen liebte, so besäße jeder einzelne die Welt.

Die Philosophie unserer Zeiten — ich fürchte es — widerspricht dieser Lehre. Viele unserer denkenden Köpfe haben es sich angelegen sein lassen, diesen himmlischen Trieb aus der menschlichen Seele hinwegzuspotten, das Gepräge der Gottheit zu verwischen, und diese Energie, diesen edeln Enthusiasmus im kalten tötenden Hauch einer kleinmütigen Indifferenz aufzulösen. Im Knechtsgefühle ihrer eigenen Entwürdigung haben sie sich mit dem gefährlichen Feinde des Wohlwollens, dem Eigennutz abgefunden, ein Phänomen zu erklären, das ihrem begränzten Herzen zu göttlich war. Aus einem dürftigen Egoismus haben sie ihre trostlose Lehre gesponnen, und ihre eigene Beschränkung zum Maßstab des Schöpfers gemacht — Entartete Sklaven, die unter dem Klang ihrer Ketten die Freiheit verschreien. Swift, der den Tadel der Torheit bis zur Infamie der Menschheit getrieben, und an den Schandpfahl, den er dem ganzen Geschlechte baute, zuerst seinen eigenen Namen schrieb, Swift selbst konnte der menschlichen Natur keine so tödliche Wunde schlagen als diese gefährlichen Denker, die mit allen Aufwande des Scharfsinns und des Genies den Eigennutz ausschmücken und zu einem Systeme veredeln.

Warum soll es die ganze Gattung entgelten, wenn einige Glieder an ihrem Werte verzagen?

Ich bekenne es freimütig, ich glaube an die Wirklichkeit einer uneigennützigen Liebe. Ich bin verloren, wenn sie nicht ist, ich gebe die Gottheit auf, die Unsterblichkeit und die Tugend. Ich habe keinen Beweis für diese Hoffnungen mehr übrig, wenn ich aufhöre, an die Liebe zu glauben. Ein Geist, der sich allein liebt, ist ein schwimmender Atom im unermeßlichen leeren Raume.

## Aufopferung.

Aber die Liebe hat Wirkungen hervorgebracht, die ihrer Natur zu widersprechen scheinen.

Es ist denkbar, daß ich meine eigene Glückseligkeit durch ein Opfer vermehre, das ich fremder Glückseligkeit bringe — aber auch noch dann, wenn dieses Opfer mein Leben ist? Und die Geschichte hat Beispiele solcher Opfer — und ich fühle es lebhaft, daß es mich nichts kosten sollte, für Raffaels Rettung zu sterben. Wie ist es möglich, daß wir den Tod für ein Mittel halten, die Summe unserer Genüsse zu vermehren? Wie kann das Aufhören meines Daseins sich mit Bereicherung meines Wesens vertragen?

Die Voraussetzung von einer Unsterblichkeit hebt diesen Widerspruch — aber sie entstellt auch auf immer die hohe Grazie dieser Erscheinung. Rücksicht auf eine belohnende Zukunft schließt die Liebe aus. Es muß eine Tugend geben, die auch ohne den Glauben an Unsterblichkeit auslangt, die auch auf Gefahr der Vernichtung das nämliche Opfer wirkt.

Zwar ist es schon Veredlung einer menschlichen Seele, den gegenwärtigen Vorteil dem ewigen aufzuopfern — es ist die edelste Stufe des Egoismus — aber Egoismus und Liebe scheiden die Menschheit in zwei höchstunähnliche Geschlechter, deren Grenzen nie ineinanderfließen. Egoismus errichtet seinen Mittelpunkt in sich selber; Liebe pflanzt ihn außerhalb ihrer in die Achse des ewigen Ganzen. Liebe zielt nach Einheit, Egoismus ist Einsamkeit. Liebe ist die mitherrschende Bürgerin eines blühenden Freistaats, Egoismus ein Despot in einer verwüsteten Schöpfung. Egoismus sä't für die Dankbarkeit, Liebe für den Undank. Liebe verschenkt, Egoismus leiht. — Einerlei vor dem Thron der richtenden Wahrheit, ob auf den

Genuß des nächstfolgenden Augenblicks, oder die Aussicht einer Märtyrerkrone — einerlei, ob die Zinsen in diesem Leben oder im anderen fallen!

Denke Dir eine Wahrheit, mein Raffael, die dem ganzen Menschengeschlecht auf entfernte Jahrhunderte wohl tut — setze hinzu, diese Wahrheit verdammt ihren Bekenner zum Tode, diese Wahrheit kann nur erwiesen werden, nur geglaubt werden, wenn er stirbt. Denke Dir dann den Mann mit dem hellen umfassenden Sonnenblicke des Genies, mit dem Flammenrad der Begeisterung, mit der ganzen erhabenen Anlage zu der Liebe. Laß in seiner Seele das vollständige Ideal jener großen Wirkung emporsteigen — laß in dunkler Ahndung vorübergehen an ihm alle Glückliche, die er schaffen soll — laß die Gegenwart und die Zukunft zugleich in seinem Geist sich zusammendrängen — und nun beantworte dir, bedarf dieser Mensch der Anweisung auf ein anderes Leben?

Die Summe aller dieser Empfindungen wird sich verwirren mit seiner Persönlichkeit, wird mit seinem Ich in eins zusammenfließen. Das Menschengeschlecht, das er jetzt sich denkt, ist Er selbst. Es ist ein Körper, in welchem sein Leben, vergessen und entbehrlich, wie ein Blutstropfen schwimmt — wie schnell wird er ihn für seine Gesundheit verspritzen!

## Gott.

Alle Vollkommenheiten im Universum sind vereinigt in Gott. Gott und Natur sind zwei Größen, die sich vollkommen gleich sind.

Die ganze Summe von harmonischer Tätigkeit, die in der göttlichen Substanz beisammen existiert, ist in der Natur, dem Abbilde dieser Substanz, zu unzähligen Graden und Maßen und Stufen vereinzelt. Die Natur (erlaube mir diesen bildlichen Ausdruck) die Natur ist ein unendlich geteilter Gott.

Wie sich im prismatischen Glase ein weißer Lichtstreif in sieben dunklere Strahlen spaltet, hat sich das göttliche Ich in zahllose empfindende Substanzen gebrochen. Wie sieben dunklere Strahlen in einen hellen Lichtstreif wieder zusammenschmelzen, würde aus der Vereinigung aller dieser Substanzen ein göttliches Wesen hervorgehen. Die vorhandene Form des Natur-

gebäudes ist das optische Glas, und alle Tätigkeiten der Geister nur ein unendliches Farbenspiel jenes einfachen göttlichen Strahles. Gefiel es der Allmacht dereinst, dieses Prisma zu zerschlagen, so stürzte der Damm zwischen ihr und der Welt ein, alle Geister würden in einem Unendlichen untergehen, alle Akkorde in einer Harmonie ineinanderfließen, alle Bäche einem Ozean aufhören.

Die Anziehung der Elemente brachte die körperliche Form der Natur zustande. Die Anziehung der Geister ins Unendliche vervielfältigt und fortgesetzt, müßte endlich zu Aufhebung jener Trennung führen, oder (darf ich es aussprechen, Raffael?) Gott hervorbringen. Eine solche Anziehung ist die Liebe.

Also Liebe, mein Raffael, ist die Leiter, worauf wir emporklimmen zu Gottähnlichkeit. Ohne Anspruch, uns selbst unbewußt, zielen wir dahin.

„Tote Gruppen sind wir, wenn wir hassen,
Götter, wenn wir liebend uns umfassen,
lechzen nach dem süßen Fesselzwang.
Aufwärts durch die tausenfache Stufen
zahlenloser Geister, die nicht schufen,
waltet göttlich dieser Drang.

Arm in Arme, höher stets und höher
vom Barbaren bis zum griech'schen Seher,
der sich an den letzten Seraph reiht,
Wallen wir einmüt'gen Ringeltanzes,
bis sich dort im Meer des ew'gen Glanzes
Sterbend untertauchen Maß und Zeit.

Freundlos war der große Weltenmeister,
fühlte Mangel, darum schuf er Geister,
sel'ge Spiegel seiner Seligkeit.
Fand das höchste Wesen schon kein Gleiches,
aus dem Kelch des ganzen Wesenreiches
schäumt ihm die Unendlichkeit."

Liebe, mein Raffael, ist das wuchernde Arkan, den entadelten König des Goldes aus dem unscheinbaren Kalke wieder herzustellen, das Ewige aus dem vergänglichen und aus dem zerstörenden Brande der Zeit das große Orakel der Dauer zu retten.

Was ist die Summe von allem bisherigen?

Laßt uns Vortrefflichkeit einsehen, so wird sie unser. Laßt uns vertraut werden mit der hohen idealischen Einheit, so werden wir uns mit Bruderliebe anschließen aneinander. Laßt uns Schönheit und Freude pflanzen, so ernten wir Schönheit und Freude. Laßt uns helle denken, so werden wir feurig lieben. Seid vollkommen, wie euer Vater im Himmel vollkommen ist, sagt der Stifter unseres Glaubens. Die schwache Menschheit erblaßte bei diesem Gebote, darum erklärte er sich deutlicher: liebet euch untereinander.

„Weisheit mit dem Sonnenblick,
Große Göttin tritt zurück
weiche vor der Liebe.

Wer die steile Sternenbahn
ging dir heldenkühn voran
zu der Gottheit Sitze?
Wer zerriß das Heiligtum
zeigte dir Elysium
durch des Grabes Ritze?
Lockte sie uns nicht hinein,
möchten wir unsterblich sein?
Suchten auch die Geister
ohne sie den Meister?
Liebe, Liebe leitet nur
zu dem Vater der Natur,
Liebe nur die Geister.“

Hier, mein Raffael, hast Du das Glaubensbekenntnis meiner Vernunft, einen flüchtigen Umriß meiner unternommenen Schöpfung. So wie Du hier findest, ging der Samen auf, den Du selber in meine Seele streutest. Spotte nun oder freue Dich, oder erröte über Deinen Schüler. Wie Du willst — aber diese Philosophie hat mein Herz geadelt, und die Perspektive meines Lebens verschönert. Möglich, mein Bester, daß das ganze Gerüste meiner Schlüsse ein bestandloses Traumbild gewesen — die Welt, wie ich sie hier malte, ist vielleicht nirgends, als im Gehirne Deines Julius wirklich — vielleicht, daß nach Ablauf der tausend tausend Jahre jenes Richters, wo der versprochene weisere Mann auf dem Stuhle

sitzt, ich bei Erblickung des wahren Originales meine schülerhafte Zeichnung schamrot in Stücken reiße — alles dies mag eintreffen, ich erwarte es; dann aber, wenn die Wirklichkeit meinem Traume auch nicht einmal ähnelt, wird mich die Wirklichkeit um so entzückender, um so majestätischer überraschen. Sollten meine Ideen wohl schöner sein, als die Ideen des ewigen Schöpfers? Wie? Sollte der es wohl dulden, daß sein erhabenes Kunstwerk hinter den Erwartungen eines sterblichen Kenners zurück bliebe? — Das eben ist die Feuerprobe seiner großen Vollendung, und der süßeste Triumph für den höchsten Geist, daß auch Fehlschlüsse und Täuschung seiner Anerkennung nicht schaden, daß alle Schlangenkrümmungen der ausschweifenden Vernunft in die gerade Richtung der ewigen Wahrheit zuletzt einschlagen, zuletzt alle abtrünnige Arme ihres Stromes nach der nämlichen Mündung laufen. Raffael — welche Idee erweckt mir der Künstler, der in tausend Kopien anders entstellt, in allen tausenden dennoch sich ähnlich bleibt, dem selbst die verwüstende Hand eines Stümpers die Anbetung nicht entziehen kann!

Übrigens könnte meine Darstellung durchaus verfehlt, durchaus unecht sein — noch mehr, ich bin überzeugt, daß sie es notwendig sein muß, und dennoch ist es möglich, daß alle Resultate daraus eintreffen. Unser ganzes Wissen läuft endlich, wie alle Weltweisen übereinkommen, auf eine konventionelle Täuschung hinaus, mit welcher jedoch die strengste Wahrheit bestehen kann. Unsere reinsten Begriffe sind keineswegs Bilder der Dinge, sondern bloß ihre notwendig bestimmte und koexistierende Zeichen. Weder Gott noch die menschliche Seele noch die Welt, sind das wirklich, was wir davon halten. Unsere Gedanken von diesen Dingen sind nur die endemischen Formen, worin sie uns der Planet überliefert, den wir bewohnen — unser Gehirne gehört diesem Planeten, folglich auch die Idiome unserer Begriffe, die darin aufbewahrt liegen. Aber die Kraft der Seele ist eigentümlich, notwendig, und immer sich selbst gleich: das willkürliche der Materialien, woran sie sich äußert, ändert nichts an den ewigen Gesetzen, wonach sie sich äußert, solange dieses willkürliche mit sich selbst nicht im Widerspruch steht, solange das Zeichen dem

Bezeichneten durchaus getreu bleibt. So, wie die Denkkraft die Verhältnisse der Idiome entwickelt, müssen diese Verhältnisse in den Sachen auch wirklich vorhanden sein. Wahrheit also ist keine Eigenschaft der Idiome, sondern der Schlüsse; nicht die Ähnlichkeit des Zeichens mit dem Bezeichneten, des Begriffes mit dem Gegenstand, sondern die Übereinstimmung dieses Begriffes mit den Gesetzen der Denkkraft. Ebenso bedient sich die Größenlehre der Chiffern, die nirgends als auf dem Papiere vorhanden sind, und findet damit, was vorhanden ist in der wirklichen Welt. Was für eine Ähnlichkeit haben z. B. die Buchstaben A und B, die Zeichen : und =, + und — mit dem Faktum, das gewonnen werden soll? — Und doch steigt der vor Jahrhunderten verkündigte Komet am entlegenen Himmel auf, doch tritt der erwartete Planet vor die Scheibe der Sonne. Auf die Unfehlbarkeit seines Kalkuls geht der Weltentdecker Kolumbus die bedenkliche Wette mit einem unbefahrenen Meere ein, die fehlende zweite Hälfte zu der bekannten Hemisphäre, die große Insel Atlantis zu suchen, welche die Lücke auf seiner geographischen Scharte ausfüllen sollte. Er fand sie, diese Insel seines Papiers, und seine Rechnung war richtig. Wäre sie es etwa minder gewesen, wenn ein feindseliger Sturm seine Schiffe zerschmettert oder rückwärts nach ihrer Heimat getrieben hätte? — Einen ähnlichen Kalkul macht die menschliche Vernunft, wenn sie das Unsinnliche mit Hilfe des Sinnlichen ausmißt, und die Mathematik ihrer Schlüsse auf die verborgene Physik des Übermenschlichen anwendet. Aber noch fehlt die letzte Probe zu ihren Rechnungen, denn kein Reisender kam aus jenem Lande zurück, seine Entdeckung zu erzählen.

Ihre eigene Schranken hat die menschliche Natur, seine eigene jedes Individuum. Über jene wollen wir uns wechselsweise trösten; diese wird Raffael dem Knabenalter seines Julius vergeben. Ich bin arm an Begriffen, ein Fremdling in manchen Kenntnissen, die man bei Untersuchungen dieser Art als unentbehrlich voraussetzt. Ich habe keine philosophische Schule gehört und wenig gedruckte Schriften gelesen. Es mag sein, daß ich dort und da meine Phantasien strengeren Vernunftschlüssen unterschiebe, daß ich Wallungen meines

Blutes, Ahnungen und Bedürfnisse meines Herzens für nüchterne Weisheit verkaufe, auch das, mein Guter, soll mich dennoch den verlorenen Augenblick nicht bereuen lassen. Es ist wirklicher Gewinn für die allgemeine Vollkommenheit, es war die Vorhersehung des weisesten Geistes, daß die verirrende Vernunft auch selbst das chaotische Land der Träume bevölkern und den kahlen Boden des Widerspruchs urbar machen sollte. Nicht der mechanische Künstler nur, der den rohen Diamant zum Brillanten schleift — auch der andere ist schätzbar, der gemeinere Steine bis zur scheinbaren Würde des Diamants veredelt. Der Fleiß in den Formen kann zuweilen die massive Wahrheit des Stoffes vergessen lassen. Ist nicht jede Übung der Denkkraft, jede feine Schärfe des Geistes eine kleine Stufe zu seiner Vollkommenheit, und jede Vollkommenheit mußte Dasein erlangen in der vollständigen Welt. Die Wirklichkeit schränkt sich nicht auf das absolut Notwendige ein: sie umfaßt auch das bedingungsweise Notwendige; jede Geburt des Gehirnes, jedes Gewebe des Witzes hat ein unwidersprechliches Bürgerrecht in diesem größeren Sinne der Schöpfung. Im unendlichen Risse der Natur durfte keine Tätigkeit ausbleiben, zur allgemeinen Glückseligkeit kein Grad des Genusses fehlen. Derjenige große Haushalter seiner Welt, der ungenützt keinen Splitter fallen, keine Lücke unbevölkert läßt, wo noch irgend ein Lebensgenuß Raum hat, der mit dem Gifte, das den Menschen anfeindet, Nattern und Spinnen sättigt, der in das tote Gebiet der Verwesung noch Pflanzungen sendet, die kleine Blüte von Wollust, die im Wahnwitze sprossen kann, noch wirtschaftlich ausspendet, der Laster und Torheit zur Vortrefflichkeit noch endlich verarbeitet, und die große Idee des weltbeherrschenden Roms aus der Lüsternheit des Tarquinius Sextus zu spinnen wußte — dieser erfinderische Geist sollte nicht auch den Irrtum zu seinen großen Zwecken verbrauchen, und diese weitläufige Weltstrecke in der Seele des Menschen verwildert und freudeleer liegen lassen? Jede Fertigkeit der Vernunft, auch im Irrtum, vermehrt ihre Fertigkeit zu Empfängnis der Wahrheit.

Laß, teuerer Freund meiner Seele, laß mich immerhin zu dem weitläufigen Spinngewebe der menschlichen Weisheit

auch das meinige tragen. Anders malt sich das Sonnenbild in den Tautropfen des Morgens, anders im majestätischen Spiegel des erdumgürtenden Ozeans! Schande aber dem trüben wolkigen Sumpfe, der es niemals empfängt und niemals zurückgibt. Millionen Gewächse trinken von den vier Elementen der Natur. Eine Vorratskammer steht offen für alle; aber sie mischen ihren Saft millionenfach anders, geben ihn millionenfach anders wieder; die schöne Mannigfaltigkeit verkündigt einen reichen Herrn dieses Hauses. Vier Elemente sind es, woraus alle Geister schöpfen, ihr Ich, die Natur, Gott und die Zukunft. Alle mischen sie millionenfach anders, geben sie millionenfach anders wieder, aber eine Wahrheit ist es, die gleich einer festen Achse gemeinschaftlich durch alle Religionen und alle Systeme geht — „Nähert euch dem Gott, den ihr meinet."

## Raffael an Julius.

Das wäre nun freilich schlimm, wenn es kein anderes Mittel gäbe, Dich zu beruhigen, Julius, als den Glauben an die Erstlinge Deines Nachdenkens bei Dir wieder herzustellen. Ich habe diese Ideen, die ich bei Dir aufkeimen sah, mit innigem Vergnügen in Deinen Papieren wiedergefunden. Sie sind einer Seele, wie die Deinige, wert, aber hier konntest und durftest Du nicht stehen bleiben. Es gibt Freuden für jedes Alter, und Genüsse für jede Stufe der Geister.

Schwer mußte es Dir wohl werden, Dich von einem Systeme zu trennen, das so ganz für die Bedürfnisse Deines Herzens geschaffen war. Kein anderes, ich wette darauf, wird je wieder so tiefe Wurzeln bei Dir schlagen, und vielleicht dürftest Du nur ganz Dir selbst überlassen sein, um früher oder später mit Deinen Lieblingsideen wieder ausgesöhnt zu werden. Die Schwächen der entgegengesetzten Systeme würdest Du bald bemerken, und alsdann, bei gleicher Unerweislichkeit, das Wünschenswerteste vorziehen, oder vielleicht neue Beweisgründe auffinden, um wenigstens das Wesentliche davon zu retten, wenn Du auch einige gewagtere Behauptungen preisgeben müßtest.

Aber dies alles ist nicht in meinem Plan. Du sollst zu einer höheren Freiheit des Geistes gelangen, wo Du solcher Behelfe nicht mehr bedarfst. Freilich ist dies nicht das Werk eines Augenblickes. Das gewöhnliche Ziel der frühesten Bildung ist Unterjochung des Geistes, und von allen Erziehungskunststücken gelingt dies fast

immer am ersten. Selbst Du, bei aller Elastizität Deines Charakters, schienst zu einer willigen Unterwerfung unter die Herrschaft der Meinungen vor tausend andern bestimmt, und dieser Zustand der Unmündigkeit konnte bei Dir desto länger dauern, je weniger Du das Drückende davon fühltest. Kopf und Herz stehen bei Dir in der engsten Verbindung. Die Lehre wurde Dir wert durch den Lehrer. Bald gelang es Dir, eine interessante Seite daran zu entdecken, sie nach den Bedürfnissen Deines Herzens zu veredeln, und über die Punkte, die Dir auffallen mußten, Dich durch Resignation zu beruhigen. Angriffe gegen solche Meinungen verachtetest Du, als bübische Rache einer Sklavenseele an der Rute ihres Zuchtmeisters. Du prangtest mit Deinen Fesseln, die Du aus freier Wahl zu tragen glaubtest.

So fand ich Dich, und es war mir ein trauriger Anblick, wie Du so oft mitten im Genusse Deines blühendsten Lebens, und in Äußerung Deiner edelsten Kräfte durch ängstliche Rücksichten gehemmt wurdest. Die Konsequenz, mit der Du nach Deinen Überzeugungen handeltest, und die Stärke der Seele, die Dir jedes Opfer erleichterte, waren doppelte Beschränkungen Deiner Tätigkeit und Deiner Freuden. Damals beschloß ich, jene stümperhaften Bemühungen zu vereiteln, wodurch man einen Geist, wie den Deinigen, in die Form alltäglicher Köpfe zu zwingen gesucht hatte. Alles kam darauf an, Dich auf den Wert des Selbstdenkens aufmerksam zu machen, und Dir Zutrauen zu Deinen eigenen Kräften einzuflößen. Der Erfolg Deiner ersten Versuche begünstigte meine Absicht. Deine Phantasie war freilich mehr dabei beschäftigt, als Dein Scharfsinn. Ihre Ahnungen ersetzten Dir schneller den Verlust Deiner teuersten Überzeugungen, als Du es vom Schneckengange der kaltblütigen Forschung, die vom Bekannten zum Unbekannten stufenweise fortschreitet, erwarten konntest. Aber eben dies begeisternde System gab Dir den ersten Genuß in diesem neuen Felde von Tätigkeit, und ich hütete mich sehr, einen willkommenen Enthusiasmus zu stören, der die Entwickelung Deiner trefflichsten Anlagen beförderte. Jetzt hat sich die Szene geändert. Die Rückkehr unter die Vormundschaft Deiner Kindheit ist auf immer versperrt. Dein Weg geht vorwärts, und Du bedarfst keiner Schonung mehr.

Daß ein System wie das Deinige die Probe einer strengen Kritik nicht aushalten konnte, darf Dich nicht befremden. Alle Versuche dieser Art, die dem Deinigen an Kühnheit und Weite des Umfanges gleichen, hatten kein anderes Schicksal. Auch war nichts natürlicher, als daß Deine philosophische Laufbahn bei Dir im einzelnen ebenso begann, als bei dem Menschengeschlechte im ganzen. Der erste Gegenstand, an dem sich der menschliche Forschungsgeist

versuchte, war von jeher — das Universum. Hypothesen über den Ursprung des Weltalls und den Zusammenhang seiner Teile hatten jahrhundertelang die größten Denker beschäftigt, als Sokrates die Philosophie seiner Zeiten vom Himmel zur Erde herabrief. Aber die Grenzen der Lebensweisheit waren für die stolze Wißbegierde seiner Nachfolger zu enge. Neue Systeme entstanden aus den Trümmern der alten. Der Scharfsinn späterer Zeitalter durchstreifte das unermeßliche Feld möglicher Antworten auf jene immer von neuem sich aufdringenden Fragen über das geheimnisvolle Innere der Natur, das durch keine menschliche Erfahrung enthüllt werden konnte. Einigen gelang es sogar, den Resultaten ihres Nachdenkens einen Anstrich von Bestimmtheit, Vollständigkeit und Evidenz zu geben. Es gibt mancherlei Taschenspielerkünste, wodurch die eitle Vernunft der Beschämung zu entgehen sucht, in Erweiterung ihrer Kenntnisse die Grenzen der menschlichen Natur nicht überschreiten zu können. Bald glaubt man neue Wahrheiten entdeckt zu haben, wenn man einen Begriff in die einzelnen Bestandteile zerlegt, aus denen er erst willkürlich zusammengesetzt war. Bald dient eine unmerkliche Voraussetzung zur Grundlage einer Kette von Schlüssen, deren Lücken man schlau zu verbergen weiß, und die erschlichenen Folgerungen werden als hohe Weisheit angestaunt. Bald häuft man einseitige Erfahrungen, um eine Hypothese zu begründen, und verschweigt die entgegengesetzten Phänomene, oder man verwechselt die Bedeutung der Worte nach den Bedürfnissen der Schlußfolge. Und dies sind nicht etwa bloß Kunstgriffe für den philosophischen Scharlatan, um sein Publikum zu täuschen. Auch der redlichste, unbefangenste Forscher gebraucht oft, ohne es sich bewußt zu sein, ähnliche Mittel, um seinen Durst nach Kenntnissen zu stillen, sobald er einmal aus der Sphäre heraustritt, in welcher allein seine Vernunft sich mit Recht des Erfolges ihrer Tätigkeit freuen kann.

Nach dem, was Du ehemals von mir gehört hast, Julius, müssen Dich diese Äußerungen nicht wenig überraschen. Und gleichwohl sind sie nicht das Produkt einer zweifelsüchtigen Laune. Ich kann Dir Rechenschaft von den Gründen geben, worauf sie beruhen, aber hierzu müßte ich freilich eine etwas trockene Untersuchung über die Natur der menschlichen Erkenntnis vorausschicken, die ich lieber auf eine Zeit verspare, da sie für Dich ein Bedürfnis sein wird. Noch bist Du nicht in derjenigen Stimmung, wo die demütigenden Wahrheiten von den Grenzen des menschlichen Wissens Dir interessant werden können. Mache zuerst einen Versuch an dem Systeme, welches bei Dir das Deinige verdrängte. Prüfe es mit gleicher Unparteilichkeit und Strenge. Verfahre ebenso mit anderen Lehrgebäuden, die Dir neuerlich bekannt worden sind; und wenn keines

von allen Deine Forderungen vollkommen befriedigt, dann wird sich Dir die Frage aufdringen: ob diese Forderungen auch wirklich gerecht waren?

„Ein leidiger Trost, wirst Du sagen. Resignation ist also meine ganze Aussicht nach soviel glänzenden Hoffnungen? War es da wohl der Mühe wert, mich zum vollen Gebrauche meiner Vernunft aufzufordern, um ihm gerade da Grenzen zu setzen, wo er mir am fruchtbarsten zu werden anfing? Mußte ich einen höheren Genuß nur deswegen kennen lernen, um das Peinliche meiner Beschränkung doppelt zu fühlen?"

Und doch ist es eben dies niederschlagende Gefühl, was ich bei Dir so gern unterdrücken möchte. Alles zu entfernen, was Dich im vollen Genusse Deines Daseins hindert, den Keim jeder höheren Begeisterung — das Bewußtsein des Adels Deiner Seele — in Dir zu beleben, dies ist mein Zweck. Du bist aus dem Schlummer erwacht, in den Dich die Knechtschaft unter fremden Meinungen wiegte. Aber das Maß von Größe, wozu Du bestimmt bist, würdest Du nie erfüllen, wenn Du im Streben nach einem unerreichbaren Ziele Deine Kräfte verschwendetest. Bis jetzt mochte dies hingehen, und war auch eine natürliche Folge Deiner neuerworbenen Freiheit. Die Ideen, welche Dich vorher am meisten beschäftigt hatten, mußten notwendig der Tätigkeit Deines Geistes die erste Richtung geben. Ob dies unter allen möglichen die fruchtbarste sei, würden Dich Deine eigenen Erfahrungen früher oder später belehrt haben. Mein Geschäft war bloß, diesen Zeitpunkt, wo möglich, zu beschleunigen.

Es ist ein gewöhnliches Vorurteil, die Größe des Menschen nach dem Stoffe zu schätzen, womit er sich beschäftigt, nicht nach der Art, wie er ihn bearbeitet. Aber ein höheres Wesen ehrt gewiß das Gepräge der Vollendung auch in der kleinsten Sphäre, wenn es dagegen auf die eiteln Versuche, mit Insektenblicken das Weltall zu überschauen, mitleidig herabsieht. Unter allen Ideen, die in Deinem Aufsatze enthalten sind, kann ich Dir daher am wenigsten den Satz einräumen, daß es die höchste Bestimmung des Menschen sei, den Geist des Weltschöpfers in seinem Kunstwerke zu ahnen. Zwar weiß auch ich für die Tätigkeit des vollkommensten Wesens kein erhabeneres Bild als die Kunst. Aber eine wichtige Verschiedenheit scheinst Du übersehen zu haben. Das Universum ist kein reiner Abdruck eines Ideals, wie das vollendete Werk eines menschlichen Künstlers. Dieser herrscht despotisch über den toten Stoff, den er zu Versinnlichung seiner Ideen gebraucht. Aber in dem göttlichen Kunstwerke ist der eigentümliche Wert jedes seiner Bestandteile geschont, und dieser erhaltende Blick, dessen er jeden Keim von Energie auch in dem kleinsten Geschöpfe würdigt, ver-

herrlicht den Meister ebensosehr, als die Harmonie des unermeßlichen Ganzen. Leben und Freiheit, im größten möglichen Umfange, ist das Gepräge der göttlichen Schöpfung. Sie ist nie erhabener, als da, wo ihr Ideal am meisten verfehlt zu sein scheint. Aber eben diese höhere Vollkommenheit kann in unserer jetzigen Beschränkung von uns nicht gefaßt werden. Wir übersehen einen zu kleinen Teil des Weltalls, und die Auflösung der größeren Menge von Mißtönen ist unserem Ohre unerreichbar. Jede Stufe, die wir auf der Leiter der Wesen emporsteigen, wird uns für diesen Kunstgenuß empfänglicher machen, aber auch alsdann hat er gewiß seinen Wert nur als Mittel, nur insofern er uns zu ähnlicher Tätigkeit begeistert. Träges Anstaunen fremder Größe kann nie ein höheres Verdienst sein. Dem edlern Menschen fehlt es weder an Stoffe zur Wirksamkeit, noch an Kräften, um selbst in seiner Sphäre Schöpfer zu sein. Und dieser Beruf ist auch der Deinige, Julius. Hast Du ihn einmal erkannt, so wird es Dir nie wieder einfallen, über die Schranken zu klagen, die Deine Wißbegierde nicht überschreiten kann.

Und dies ist der Zeitpunkt, den ich erwarte, um Dich vollkommen mit mir ausgesöhnt zu sehen. Erst muß Dir der Umfang Deiner Kräfte völlig bekannt werden, ehe Du den Wert ihrer freiesten Äußerung schätzen kannst. Bis dahin zürne immer mit mir, nur verzweifle nicht an Dir selbst.

(Wird fortgesetzt.) R.

---

[Schiller an Körner, Weimar, 15. April 1788, . . . . . Mit Deinem Briefe an Julius hast Du mich ganz überrascht. Tätig habe ich Dich gar nicht vermutet . . . und vollends tätig für mich. Über die Art, wie ein lebhafter freier Geist dennoch das Joch fremder Meinung ziehen kann, sind lichte Blicke darin gegeben, und wie es kommt, daß sich ein solcher Geist, wenn er diesem Joche entrissen wird, gerade in diese Bahn wirft. Nur das gibt mir wenig Trost (so recht Du auch haben magst), daß auch die Wahrheit ihre Saisons bei den Menschen haben soll, daß, wie Du hier annimmst, eine gewisse Philosophie in einer gewissen Epoche für unseren Julius gut sein und doch nicht die wahre sein soll; daß man hier, wie in Euerem maurerischen Orden im ersten und zweiten Grade, Dinge glauben darf oder gar soll, die im dritten und vierten wie unnütze Schalen ausgezogen werden.

Daß sich mein Julius gleich mit dem Universum eingelassen, ist bei mir wohl individuell; nämlich, weil ich selbst fast keine andere Philosophie gelesen habe und zufällig mit keiner anderen bekannt geworden bin. Ich habe immer nur das aus philosophischen

Schriften (den wenigen, die ich las) genommen, was sich dichterisch fühlen und behandeln läßt. Daher wurde diese Materie, als die dankbarste für Witz und Phantasie, bald mein Lieblingsgegenstand.

Was Du von den sogenannten Taschenspielerkünsten der Vernunft sagst, die Kunstgriffe, wodurch man der Wahrheit gleichsam zu entrinnen sucht, um ein System zu retten, finde ich sehr gut gesagt: mir hat es Klarheit gegeben. Ich müßte mich sehr irren, wenn das, was Du . . . von trockenen Untersuchungen über menschliche Erkenntnis und demütigende Grenzen des menschlichen Wissens fallen ließest, nicht eine entfernte Drohung — mit dem Kant in sich faßt. Was gilt's, den bringst Du nach? Ich kenne den Wolf am Heulen. In der Tat glaube ich, daß Du sehr recht hast; aber mit mir will es noch nicht so recht fort, in dieses Fach hineinzugehen.

Noch eins. Du verwirfst die *Kunstidee*, die ich auf das Weltall und den Schöpfer herübertrage; aber hier, glaube ich, sind wir nicht soweit voneinander, als Dir scheint. Wenn ich aus meiner Idee alles herausbringe, was Du aus der Deinigen, so wüßte ich nicht, was Du ihr anhaben solltest.]

---

# Über den Grund des Vergnügens an tragischen Gegenständen.

1792.

Wie sehr auch einige neuere Ästhetiker sich's zum Geschäft machen, die Künste der Phantasie und Empfindung gegen den allgemeinen Glauben, *daß sie auf Vergnügen abzwecken*, wie gegen einen herabsetzenden Vorwurf zu verteidigen, so wird dieser Glaube dennoch, nach wie vor, auf seinem festen Grunde bestehen, und die schönen Künste werden ihren althergebrachten unabstreitbaren und wohltätigen Beruf nicht gern mit einem neuen vertauschen, zu welchem man sie großmütig erhöhen will. Unbesorgt, daß ihre auf unser Vergnügen abzielende Bestimmung sie erniedrige, werden sie vielmehr auf den Vorzug stolz sein, dasjenige *unmittelbar* zu leisten, was alle übrigen Richtungen und Tätigkeiten des menschlichen Geistes nur *mittelbar* erfüllen. Daß der Zweck der Natur mit dem Menschen seine Glückseligkeit sei, wenn auch der Mensch selbst in seinem moralischen Handeln von diesem Zwecke nichts wissen soll, wird wohl niemand bezweifeln,

der überhaupt nur einen Zweck in der Natur annimmt. Mit dieser also, oder vielmehr mit ihrem Urheber, haben die schönen Künste ihren Zweck gemein, Vergnügen auszuspenden und Glückliche zu machen. Spielend verleihen sie, was ihre ernsteren Schwestern uns erst mühsam erringen lassen; sie verschenken, was dort erst der sauer erworbene Preis vieler Anstrengungen zu sein pflegt. Mit anspannendem Fleiße müssen wir die Vergnügungen des Verstandes, mit schmerzhaften Opfern die Billigung der Vernunft, die Freuden der Sinne durch harte Entbehrungen erkaufen, oder das Übermaß der letzteren durch eine Kette von Leiden büßen; die Kunst allein gewährt uns Genüsse, die nicht erst abverdient werden dürfen, die keine Opfer kosten, die durch keine Reue erkauft werden. Wer wird aber das Verdienst, auf diese Art zu ergötzen, mit dem armseligen Verdienst, zu belustigen, in eine Klasse setzen? Wer sich einfallen lassen, der schönen Kunst bloß deswegen jenen Zweck abzusprechen, weil sie über diesen erhaben ist?

Die wohlgemeinte Absicht, das Moralischgute überall als höchsten Zweck zu verfolgen, die in der Kunst schon so manches Mittelmäßige erzeugte und in Schutz nahm, hat auch in der Theorie einen ähnlichen Schaden angerichtet. Um den Künsten einen recht hohen Rang anzuweisen, um ihnen die Gunst des Staates, die Ehrfurcht aller Menschen zu erwerben, vertreibt man sie aus ihrem eigentümlichen Gebiet, um ihnen einen Beruf aufzudringen, der ihnen fremd und ganz unnatürlich ist. Man glaubt ihnen einen großen Dienst zu erweisen, indem man ihnen, anstatt des frivolen Zweckes zu ergötzen, einen moralischen unterschiebt, und ihr so sehr in die Augen fallender Einfluß auf die Sittlichkeit muß diese Behauptung unterstützen. Man findet es widersprechend, daß dieselbe Kunst, die den höchsten Zweck der Menschheit in so großem Maße befördert, nur beiläufig diese Wirkung leisten und einen so gemeinen Zweck, wie man sich das Vergnügen denkt, zu ihrem letzten Augenmerk haben sollte. Aber diesen anscheinenden Widerspruch würde, wenn wir sie hätten, eine bündige Theorie des Vergnügens und eine vollständige Philosophie der Kunst sehr leicht zu heben imstande sein. Aus dieser würde sich ergeben, daß ein freies Vergnügen, so wie die Kunst es her-

vorbringt, durchaus auf moralischen Bedingungen beruhe, daß die ganze sittliche Natur des Menschen dabei tätig sei. Aus ihr würde sich ferner ergeben, daß die Hervorbringung dieses Vergnügens ein Zweck sei, der schlechterdings nur durch moralische Mittel erreicht werden könne, daß also die Kunst, um das Vergnügen als ihren wahren Zweck vollkommen zu erreichen, durch die Moralität ihren Weg nehmen müsse. Für die Würdigung der Kunst ist es aber vollkommen einerlei, ob ihr Zweck ein moralischer sei, oder ob sie ihren Zweck nur durch moralische Mittel erreichen könne, denn in beiden Fällen hat sie es mit der Sittlichkeit zu tun und muß mit dem Sittengesetz im engsten Einverständnis handeln; aber für die Vollkommenheit der Kunst ist es nichts weniger als einerlei, welches von beiden ihr Zweck und welches das Mittel ist. Ist der Zweck selbst moralisch, so verliert sie das, wodurch sie allein mächtig ist, ihre Freiheit, und das, wodurch sie so allgemein wirksam ist, den Reiz des Vergnügens. Das Spiel verwandelt sich in ein ernsthaftes Geschäft, und doch ist es gerade das Spiel, wodurch sie das Geschäft am besten vollführen kann. Nur indem sie ihre höchste ästhetische Wirkung erfüllt, wird sie einen wohltätigen Einfluß auf die Sittlichkeit haben; aber nur indem sie ihre völlige Freiheit ausübt, kann sie ihre höchste ästhetische Wirkung erfüllen.

Es ist ferner gewiß, daß jedes Vergnügen, insofern es aus sittlichen Quellen fließt, den Menschen sittlich verbessert, und daß hier die Wirkung wieder zur Ursache werden muß. Die Lust am Schönen, am Rührenden, am Erhabenen stärkt unsere moralischen Gefühle, wie das Vergnügen am Wohltun, an der Liebe usf. alle diese Neigungen stärkt. Ebenso, wie ein vergnügter Geist das gewisse Los eines sittlich vortrefflichen Menschen ist, so ist sittliche Vortrefflichkeit gern die Begleiterin eines vergnügten Gemüts. Die Kunst wirkt also nicht deswegen allein sittlich, weil sie durch sittliche Mittel ergötzt, sondern auch deswegen, weil das Vergnügen selbst, das die Kunst gewährt, ein Mittel zur Sittlichkeit wird.

Die Mittel, wodurch die Kunst ihren Zweck erreicht, sind so vielfach, als es überhaupt Quellen eines freien Vergnügens gibt. *Frei* aber nenne ich dasjenige Vergnügen, wobei die

Gemütskräfte nach ihren eigenen Gesetzen affiziert werden, und wo die Empfindung durch eine Vorstellung erzeugt wird; im Gegensatz von dem physischen oder sinnlichen Vergnügen, wobei die Seele dem Mechanismus unterwürfig, nach fremden Gesetzen bewegt wird, und die Empfindung unmittelbar auf ihre physische Ursache erfolgt. Die sinnliche Lust ist die einzige, die vom Gebiet der schönen Kunst ausgeschlossen wird, und eine Geschicklichkeit, die sinnliche Lust zu erwecken, kann sich nie oder alsdann nur zur Kunst erheben, wenn die sinnlichen Eindrücke nach einem Kunstplan geordnet, verstärkt oder gemäßigt werden, und diese Planmäßigkeit durch die Vorstellung erkannt wird. Aber auch in diesem Fall wäre nur dasjenige an ihr Kunst, was der Gegenstand eines freien Vergnügens ist, nämlich der Geschmack in der Anordnung, der unsern Verstand ergötzt, nicht die physischen Reize selbst, die nur unsere Sinnlichkeit vergnügen.

Die allgemeine Quelle jedes, auch des sinnlichen Vergnügens ist Zweckmäßigkeit. Das Vergnügen ist sinnlich, wenn die Zweckmäßigkeit nicht durch die Vorstellungskräfte erkannt wird, sondern bloß durch das Gesetz der Notwendigkeit die Empfindung des Vergnügens zur physischen Folge hat. So erzeugt eine zweckmäßige Bewegung des Blutes und der Lebensgeister in einzelnen Organen oder in der ganzen Maschine die körperliche Lust mit allen ihren Arten und Modifikationen; wir fühlen diese Zweckmäßigkeit durch das Medium der angenehmen Empfindung, aber wir gelangen zu keiner, weder klaren noch verworrenen Vorstellung von ihr.

Das Vergnügen ist frei, wenn wir uns die Zweckmäßigkeit vorstellen, und die angenehme Empfindung die Vorstellung begleitet; alle Vorstellungen also, wodurch wir Übereinstimmung und Zweckmäßigkeit erfahren, sind Quellen eines freien Vergnügens, und insofern fähig, von der Kunst zu dieser Absicht gebraucht zu werden. Sie erschöpfen sich in folgenden Klassen: Gut, Wahr, Vollkommen, Schön, Rührend, Erhaben. Das Gute beschäftigt unsere Vernunft, das Wahre und Vollkommene den Verstand; das Schöne den Verstand mit der Einbildungskraft, das Rührende und Erhabene die Vernunft mit der Einbildungskraft. Zwar ergötzt auch schon

der Reiz oder die zur Tätigkeit aufgeforderte Kraft, aber die Kunst bedient sich des Reizes nur, um die höheren Gefühle der Zweckmäßigkeit zu begleiten; allein betrachtet, verliert er sich unter die Lebensgefühle, und die Kunst verschmäht ihn wie alle sinnlichen Lüste.

Die Verschiedenheit der Quellen, aus welchen die Kunst das Vergnügen schöpft, das sie uns gewährt, kann für sich allein zu keiner Einteilung der Künste berechtigen, da in derselben Kunstklasse mehrere, ja oft alle Arten des Vergnügens zusammenfließen können. Aber insofern eine gewisse Art derselben als Hauptzweck verfolgt wird, kann sie, wenn gleich nicht eine eigene Klasse, doch eine eigene Ansicht der Kunstwerke gründen. So, z. B. könnte man diejenigen Künste, welche den Verstand und die Einbildungskraft vorzugsweise befriedigen, diejenigen also, die das Wahre, das Vollkommene, das Schöne zu ihrem Hauptzweck machen, unter dem Namen der schönen Künste (Künste des Geschmacks, Künste des Verstandes) begreifen; diejenigen hingegen, die die Einbildungskraft mit der Vernunft vorzugsweise beschäftigen, also das Gute, das Rührende und Erhabene zu ihrem Hauptgegenstand haben, unter dem Namen der rührenden Künste (Künste des Gefühls, des Herzens) in eine besondere Klasse vereinigen. Zwar ist es unmöglich, das Rührende von dem Schönen durchaus zu trennen, aber sehr gut kann das Schöne ohne das Rührende bestehen. Wenn also gleich diese verschiedene Ansicht zu keiner vollkommenen Einteilung der freien Künste berechtigt, so dient sie wenigstens dazu, die Prinzipien zu Beurteilung derselben näher anzugeben und der Verwirrung vorzubeugen, welche unvermeidlich einreißen muß, wenn man bei einer Gesetzgebung in ästhetischen Dingen die ganz verschiedenen Felder des Rührenden und des Schönen verwechselt.

Unter der rührenden Gattung behaupten in der Dichtkunst die Epopöe und das Trauerspiel den vorzüglichsten Rang. In der ersteren ist das Rührende dem Erhabenen, in dem letzten das Erhabene dem Rührenden beigesellt. Wollte man von diesem Leitfaden weiter Gebrauch machen, so könnte man Dichtungsarten aufstellen, die das Erhabene allein, andere, die das Rührende allein behandeln. In noch anderen würde

sich das Rührende mit dem Schönen vorzüglich gatten, und zu der zweiten Ordnung der Kunst einen Übergang bahnen. So könnte man vielleicht diesen Faden auch durch diese, die schönen Künste, fortführen, und an dem höchst Vollkommenen einen Rückweg zum Erhabenen finden, wodurch der Kreis der Künste geschlossen würde.

Das Rührende und Erhabene kommen darin überein, daß sie Lust durch Unlust hervorbringen, daß sie uns also (da die Lust aus Zweckmäßigkeit, der Schmerz aber aus dem Gegenteil entspringt) eine Zweckmäßigkeit zu empfinden geben, die eine Zweckwidrigkeit voraussetzt.

Das Gefühl des Erhabenen besteht einerseits aus dem Gefühl unserer Ohnmacht und Begrenzung, einen Gegenstand zu umfassen, andererseits aber aus dem Gefühl unserer Übermacht, welche vor keinen Grenzen erschrickt, und dasjenige sich geistig unterwirft, dem unsere sinnlichen Kräfte unterliegen. Der Gegenstand des Erhabenen widerstreitet also unserem sinnlichen Vermögen, und diese Unzweckmäßigkeit muß uns notwendig Unlust erwecken. Aber sie wird zugleich eine Veranlassung, ein anderes Vermögen in uns zu unserem Bewußtsein zu bringen, welches demjenigen, woran die Einbildungskraft erliegt, überlegen ist. Ein erhabener Gegenstand ist also eben dadurch, daß er der Sinnlichkeit widerstreitet, zweckmäßig für die Vernunft, und ergötzt durch das höhere Vermögen, indem er durch das niedrige schmerzt.

Rührung, in seiner strengen Bedeutung, bezeichnet die gemischte Empfindung des Leidens und der Lust an dem Leiden. Rührung kann man also nur dann über eigenes Unglück empfinden, wenn der Schmerz über dasselbe gemäßigt genug ist, um der Lust Raum zu lassen, die etwa ein mitleidender Zuschauer dabei empfindet. Der Verlust eines großen Gutes schlägt uns heute zu Boden, und unser Schmerz rührt den Zuschauer; in einem Jahre erinnern wir uns dieses Leidens selbst mit Rührung. Der Schwache ist jederzeit ein Raub seines Schmerzes, der Held und der Weise werden vom höchsten eigenen Unglück nur gerührt.

Rührung enthält ebenso, wie das Gefühl des Erhabenen, zwei Bestandteile, Schmerz und Vergnügen; also hier wie

dort liegt der Zweckmäßigkeit eine Zweckwidrigkeit zugrunde. So scheint es eine Zweckwidrigkeit in der Natur zu sein, daß der Mensch leidet, der doch nicht zum Leiden bestimmt ist, und diese Zweckwidrigkeit tut uns wehe. Aber dieses Wehetun der Zweckwidrigkeit ist zweckmäßig für unsere vernünftige Natur überhaupt, und insofern es uns zur Tätigkeit auffordert, zweckmäßig für die menschliche Gesellschaft. Wir müssen also über die Unlust selbst, welche das Zweckwidrige in uns erregt, notwendig Lust empfinden, weil jene Unlust zweckmäßig ist. Um zu bestimmen, ob bei einer Rührung die Lust oder die Unlust hervorstechen werde, kommt es darauf an, ob die Vorstellung der Zweckwidrigkeit oder die der Zweckmäßigkeit die Oberhand behält. Dies kann nun entweder von der Menge der Zwecke, die erreicht oder verletzt werden, oder von ihrem Verhältnis zu dem letzten Zweck aller Zwecke abhängen.

Das Leiden des Tugendhaften rührt uns schmerzhafter, als das Leiden des Lasterhaften, weil dort nicht nur dem allgemeinen Zweck der Menschen, glücklich zu sein, sondern auch dem besonderen, daß die Tugend glücklich mache, hier aber nur dem ersteren widersprochen wird. Hingegen schmerzt uns das Glück des Bösewichts auch weit mehr, als das Unglück des Tugendhaften, weil erstlich das Laster selbst und zweitens die Belohnung des Lasters eine Zweckwidrigkeit enthalten.

Außerdem ist die Tugend weit mehr geschickt, sich selbst zu belohnen, als das glückliche Laster, sich zu bestrafen; eben deswegen wird der Rechtschaffene im Unglück weit eher der Tugend getreu bleiben, als der Lasterhafte im Glück zur Tugend umkehren.

Vorzüglich aber kommt es bei Bestimmung des Verhältnisses der Lust zu der Unlust in Rührungen darauf an, ob der verletzte Zweck den erreichten oder der erreichte den, der verletzt wird, an Wichtigkeit übertreffen. Keine Zweckmäßigkeit geht uns so nahe an, als die moralische, und nichts geht über die Lust, die wir über diese moralische Zweckmäßigkeit empfinden. Die Naturzweckmäßigkeit könnte noch immer problematisch sein, die moralische ist uns erwiesen. Sie allein gründet sich auf unsere vernünftige Natur und auf innere Notwendigkeit. Sie ist uns die nächste, die wichtigste, und zu-

gleich die erkennbarste, weil sie durch nichts von außen, sondern durch ein inneres Prinzip unserer autonomischen Vernunft bestimmt wird. Sie ist das Palladium unserer Freiheit.

Diese moralische Zweckmäßigkeit wird am lebendigsten erkannt, wenn sie im Widerspruch mit anderen die Oberhand behält; nur dann erweist sich die ganze Macht des Sittengesetzes, wenn es mit allen übrigen Naturkräften im Streit gezeigt wird und alle neben ihm ihre Gewalt über ein menschliches Herz verlieren. Unter diesen Naturkräften ist alles begriffen, was nicht moralisch ist, alles was nicht unter der höchsten Gesetzgebung der Vernunft steht; also Empfindungen, Triebe, Affekte, Leidenschaften so gut, als die physische Notwendigkeit und das Schicksal. Je furchtbarer die Gegner, desto glorreicher der Sieg; der Widerstand allein kann die Kraft sichtbar machen. Aus diesem folgt, „daß das höchste Bewußtsein unserer moralischen Natur nur in einem gewaltsamen Zustand, im Kampfe, erhalten werden kann, und daß das höchste moralische Vergnügen jederzeit von Schmerz wird begleitet sein.“

Diejenige Dichtungsart also, welche uns die moralische Lust in vorzüglichem Grade gewährt, muß sich ebendeswegen der gemischten Empfindungen bedienen, und uns durch den Schmerz ergötzen. Dies tut vorzugsweise die Tragödie, und ihr Gebiet umfaßt alle mögliche Fälle, in denen irgendeine Naturzweckmäßigkeit einer moralischen, oder auch eine moralische Zweckmäßigkeit der anderen, die höher ist, aufgeopfert wird. Es wäre vielleicht nicht unmöglich, nach dem Verhältnis, in welchem die moralische Zweckmäßigkeit im Widerspruch mit der anderen erkannt und empfunden wird, eine Stufenleiter des Vergnügens von der untersten bis zur höchsten hinaufzuführen, und den Grad der angenehmen oder schmerzhaften Rührung a priori aus dem Prinzip der Zweckmäßigkeit bestimmt anzugeben. Ja vielleicht ließen sich aus eben diesem Prinzip bestimmte Ordnungen der Tragödie ableiten, und alle mögliche Klassen derselben a priori in einer vollständigen Tafel erschöpfen; so, daß man imstande wäre, jeder gegebenen Tragödie ihren Platz anzuweisen und den Grad sowohl als die Art der Rührung im voraus zu berechnen, über den sie sich,

vermöge ihrer Spezies nicht erheben kann. Aber dieser Gegenstand bleibt einer eigenen Erörterung vorbehalten.

Wie sehr die Vorstellung der moralischen Zweckmäßigkeit der Naturzweckmäßigkeit in unserem Gemüt vorgezogen werde, wird aus einzelnen Beispielen einleuchtend zu erkennen sein.

Wenn wir Hüon und Amanda an den Marterpfahl gebunden sehen, beide aus freier Wahl bereit, lieber den fürchterlichen Feuertod zu sterben, als durch Untreue gegen das Geliebte sich einen Thron zu erwerben — was macht uns wohl diesen Auftritt zum Gegenstand eines so himmlischen Vergnügens? Der Widerspruch ihres gegenwärtigen Zustandes mit dem lachenden Schicksal, das sie verschmähten, die anscheinende Zweckwidrigkeit der Natur, welche Tugend mit Elend lohnt, die naturwidrige Verleugnung der Selbstliebe usf. sollten uns, da sie so viele Vorstellungen von Zweckwidrigkeit in unsere Seele rufen, mit dem empfindlichsten Schmerz erfüllen — aber was kümmert uns die Natur mit allen ihren Zwecken und Gesetzen, wenn sie durch ihre Zweckwidrigkeit eine Veranlassung wird, uns die moralische Zweckmäßigkeit in uns in ihrem vollsten Lichte zu zeigen? Die Erfahrung von der siegenden Macht des sittlichen Gesetzes, die wir bei diesem Anblick machen, ist ein so hohes, so wesentliches Gut, daß wir sogar versucht werden, uns mit dem Übel auszusöhnen, dem wir es zu verdanken haben. Übereinstimmung im Reich der Freiheit ergötzt uns unendlich mehr, als alle Widersprüche in der natürlichen Welt uns zu betrüben vermögen.

Wenn Koriolan, von der Gatten- und Kindes- und Bürgerpflicht besiegt, das schon so gut als eroberte Rom verläßt, seine Rache unterdrückt, sein Heer zurückführt, und sich dem Haß eines eifersüchtigen Nebenbuhlers zum Opfer dahingibt, so begeht er offenbar eine sehr zweckwidrige Handlung; er verliert durch diesen Schritt nicht nur die Frucht aller bisherigen Siege, sondern rennt auch vorsätzlich seinem Verderben entgegen — aber wie trefflich, wie unaussprechlich groß ist es auf der anderen Seite, den gröbsten Widerspruch mit der Neigung einem Widerspruch mit dem sittlichen Gefühl kühn vorzuziehen, und auf solche Art, dem höchsten Interesse der Sinnlichkeit entgegen, gegen die Regeln der Klugheit zu

verstoßen, um nur mit der höheren moralischen Pflicht übereinstimmend zu handeln? Jede Aufopferung des Lebens ist zweckwidrig, denn das Leben ist die Bedingung aller Güter; aber Aufopferung des Lebens in moralischer Absicht ist in hohem Grad zweckmäßig, denn das Leben ist nie für sich selbst, nie als Zweck, nur als Mittel zur Sittlichkeit wichtig. Tritt also ein Fall ein, wo die Hingebung des Lebens ein Mittel zur Sittlichkeit wird, so muß das Leben der Sittlichkeit nachstehen. „Es ist nicht nötig, daß ich lebe, aber es ist nötig, daß ich Rom vor dem Hunger schütze", sagt der große Pompejus, da er nach Afrika schiffen soll, und seine Freunde ihm anliegen, seine Abfahrt zu verschieben, bis der Seesturm vorüber sei.

Aber das Leiden eines Verbrechers ist nicht weniger tragisch ergötzend, als das Leiden des Tugendhaften; und doch erhalten wir hier die Vorstellung einer moralischen Zweckwidrigkeit. Der Widerspruch seiner Handlung mit dem Sittengesetz sollte uns mit Unwillen, die moralische Unvollkommenheit, die eine solche Art zu handeln voraussetzt, mit Schmerz erfüllen; wenn wir auch das Unglück der Schuldlosen nicht einmal in Anschlag brächten, die das Opfer davon werden. Hier ist keine Zufriedenheit mit der Moralität der Personen, die uns für den Schmerz zu entschädigen vermöchte, den wir über ihr Handeln und Leiden empfinden — und doch ist beides ein sehr dankbarer Gegenstand für die Kunst, bei dem wir mit hohem Wohlgefallen verweilen. Es wird nicht schwer sein, diese Erscheinung mit dem bisher Gesagten in Übereinstimmung zu zeigen.

Nicht allein der Gehorsam gegen das Sittengesetz gibt uns die Vorstellung moralischer Zweckmäßigkeit, auch der Schmerz über Verletzung desselben tut es. Die Traurigkeit, welche das Bewußtsein moralischer Unvollkommenheit erzeugt, ist zweckmäßig, weil sie der Zufriedenheit gegenübersteht, die das moralische Rechttun begleitet. Reue, Selbstverdammung, selbst in ihrem höchsten Grad, in der Verzweiflung, sind moralisch erhaben, weil sie nimmermehr empfunden werden könnten, wenn nicht tief in der Brust des Verbrechers ein unbestechliches Gefühl für Recht und Unrecht wachte, und

seine Aussprüche selbst gegen das feurigste Interesse der Selbstliebe geltend machte. Reue über eine Tat entspringt aus der Vergleichung derselben mit dem Sittengesetz, und ist Mißbilligung dieser Tat, weil sie dem Sittengesetz widerstreitet. Also muß im Augenblick der Reue das Sittengesetz die höchste Instanz im Gemüt eines solchen Menschen sein; es muß ihm wichtiger sein, als selbst der Preis des Verbrechens, weil das Bewußtsein des beleidigten Sittengesetzes ihm den Genuß dieses Preises vergällt. Der Zustand eines Gemütes aber, in welchem das Sittengesetz für die höchste Instanz erkannt wird, ist moralisch zweckmäßig, also eine Quelle moralischer Lust. Und was kann auch erhabener sein, als jene heroische Verzweiflung, die alle Güter des Lebens, die das Leben selbst in den Staub tritt, weil sie die mißbilligende Stimme ihres inneren Richters nicht ertragen und nicht übertäuben kann? Ob der Tugendhafte sein Leben freiwillig dahingibt, um dem Sittengesetz gemäß zu handeln — oder ob der Verbrecher unter dem Zwange des Gewissens sein Leben mit eigener Hand zerstört, um die Übertretung jenes Gesetz an sich zu bestrafen, so steigt unsere Achtung für das Sittengesetz zu einem gleich hohen Grad empor; und, wenn ja noch ein Unterschied stattfände, so würde er vielmehr zum Vorteil des letzteren ausfallen, da das beglückende Bewußtsein des Rechthandelns dem Tugendhaften seine Entschließung doch einigermaßen konnte erleichtert haben, und das sittliche Verdienst an einer Handlung gerade um ebensoviel abnimmt, als Neigung und Lust daran Anteil haben. Reue und Verzweiflung über ein begangenes Verbrechen zeigen uns die Macht des Sittengesetzes nur später, nicht schwächer; es sind Gemälde der erhabensten Sittlichkeit, nur in einem gewaltsamen Zustand entworfen. Ein Mensch, der wegen einer verletzten moralischen Pflicht verzweifelt, tritt eben dadurch zum Gehorsam gegen dieselbe zurück, und je furchtbarer seine Selbstverdammung sich äußert, desto mächtiger sehen wir das Sittengesetz ihm gebieten.

Aber es gibt Fälle, wo das moralische Vergnügen nur durch einen moralischen Schmerz erkauft wird, und dies geschieht, wenn eine moralische Pflicht übertreten werden muß,

um einer höheren und allgemeineren desto gemäßer zu handeln. Wäre Koriolan, anstatt seine eigene Vaterstadt zu belagern, vor Antium oder Korioli mit einem römischen Heere gestanden, wäre seine Mutter eine Volscierin gewesen, und ihre Bitten hätten die nämliche Wirkung auf ihn gehabt, so würde dieser Sieg der Kindespflicht den entgegengesetzten Eindruck auf uns machen. Der Ehrerbietung gegen die Mutter stünde dann die weit höhere bürgerliche Verbindlichkeit entgegen, welche im Kollisionsfall vor jener den Vorzug verdient. Jener Kommandant, dem die Wahl gelassen wird, entweder die Stadt zu übergeben, oder seinen gefangenen Sohn vor seinen Augen durchbohrt zu sehen, wählt ohne Bedenken das letztere, weil die Pflicht gegen sein Kind der Pflicht gegen sein Vaterland billig untergeordnet ist. Es empört zwar im ersten Augenblick unser Herz, daß ein Vater dem Naturtriebe und der Vaterpflicht so widersprechend handelt, aber es reißt uns bald zu einer süßen Bewunderung hin, daß sogar ein moralischer Antrieb, und wenn er sich selbst mit der Neigung gattet, die Vernunft in ihrer Gesetzgebung nicht irre machen kann. Wenn der Korinthier Timoleon einen geliebten aber ehrsüchtigen Bruder Timophanes ermorden läßt, weil seine Meinung von patriotischer Pflicht ihn zu Vertilgung alles dessen, was die Republik in Gefahr setzt, verbindet, so sehen wir ihn zwar nicht ohne Entsetzen und Abscheu diese naturwidrige, dem moralischen Gefühl so sehr widerstreitende Handlung begehen, aber unser Abscheu löst sich bald in die höchste Achtung der heroischen Tugend auf, die ihre Aussprüche gegen jeden fremden Einfluß der Neigung behauptet, und im stürmischen Widerstreit der Gefühle ebenso frei und ebenso richtig, als im Zustand der höchsten Ruhe entscheidet. Wir können über republikanische Pflicht mit Timoleon ganz verschieden denken; das ändert an unserem Wohlgefallen nichts. Vielmehr sind es gerade solche Fälle, wo unser Verstand nicht auf der Seite der handelnden Person ist, aus welchem man erkennt, wie sehr wir Pflichtmäßigkeit über Zweckmäßigkeit, Einstimmung mit der Vernunft über die Einstimmung mit dem Verstande erheben.

Über keine moralische Erscheinung aber wird das Urteil der Menschen so verschieden ausfallen, als gerade über diese,

und der Grund dieser Verschiedenheit darf nicht weit gesucht werden. Der moralische Sinn liegt zwar in allen Menschen, aber nicht bei allen in derjenigen Stärke und Freiheit, wie er bei Beurteilung dieser Fälle vorausgesetzt werden muß. Für die meisten ist es genug, eine Handlung zu billigen, weil ihre Einstimmung mit dem Sittengesetz leicht gefaßt wird, und eine andere zu verwerfen, weil ihr Widerstreit mit diesem Gesetz in die Augen leuchtet. Aber ein heller Verstand und eine von jeder Naturkraft, also auch von moralischen Trieben (insofern sie instinktartig wirken) unabhängige Vernunft wird erfordert, die Verhältnisse moralischer Pflichten zu dem höchsten Prinzip der Sittlichkeit richtig zu bestimmen. Daher wird die nämliche Handlung, in welcher einige wenige die höchste Zweckmäßigkeit erkennen, dem großen Haufen als ein empörender Widerspruch erscheinen, obgleich beide ein moralisches Urteil fällen; daher rührt es, daß die Rührung an solchen Handlungen nicht in der Allgemeinheit mitgeteilt werden kann, wie die Einheit der menschlichen Natur und die Notwendigkeit des moralischen Gesetzes erwarten läßt. Aber auch das wahrste und höchste Erhabene ist, wie man weiß, vielen Überspannung und Unsinn, weil das Maß der Vernunft, die das Erhabene erkennt, nicht in allen dasselbe ist. Eine kleine Seele sinkt unter der Last so großer Vorstellungen dahin, oder fühlt sich peinlich über ihren moralischen Durchmesser auseinandergespannt. Sieht nicht oft genug der gemeine Haufe da die häßlichste Verwirrung, wo der denkende Geist gerade die höchste Ordnung bewundert?

Soviel über das Gefühl der moralischen Zweckmäßigkeit, insofern es der tragischen Rührung und unserer Lust an dem Leiden zum Grunde liegt. Aber es sind demungeachtet Fälle genug vorhanden, wo uns die Naturzweckmäßigkeit selbst auf Unkosten der moralischen zu ergötzen scheint. Die höchste Konsequenz eines Bösewichts in Anordnung seiner Maschinen ergötzt uns offenbar, obgleich Anstalten und Zweck unserem moralischen Gefühl widerstreiten. Ein solcher Mensch ist fähig, unsere lebhafteste Teilnahme zu erwecken, und wir zittern vor dem Fehlschlag derselben Plane, deren Vereitlung wir, wenn es wirklich an dem wäre, daß wir alles auf die moralische

Zweckmäßigkeit beziehen, aufs feurigste wünschen sollten. Aber auch diese Erscheinung hebt dasjenige nicht auf, was bisher über das Gefühl der moralischen Zweckmäßigkeit, und seinen Einfluß auf unser Vergnügen an tragischen Rührungen behauptet wurde.

Zweckmäßigkeit gewährt uns unter allen Umständen Vergnügen, sie beziehe sich entweder gar nicht auf das Sittliche, oder sie widerstreite demselben. Wir genießen dieses Vergnügen rein, solange wir uns keines sittlichen Zweckes erinnern, dem dadurch widersprochen wird. Ebenso wie wir uns an dem verstandähnlichen Instinkt der Tiere, an dem Kunstfleiß der Bienen und dgl. ergötzen, ohne diese Naturzweckmäßigkeit auf einen verständigen Willen, noch weniger auf einen moralischen Zweck zu beziehen, so gewährt uns die Zweckmäßigkeit eines jeden menschlichen Geschäftes an sich selbst Vergnügen, sobald wir uns weiter nichts dabei denken als das Verhältnis der Mittel zu ihrem Zweck. Fällt es uns aber ein, diesen Zweck nebst seinen Mitteln auf ein sittliches Prinzip zu beziehen, und entdecken wir alsdann einen Widerspruch mit dem letzteren, kurz, erinnern wir uns, daß es die Handlung eines moralischen Wesens ist, so tritt eine tiefe Indignation an die Stelle jenes ersten Vergnügens, und keine noch so große Verstandeszweckmäßigkeit ist fähig, uns mit der Vorstellung einer sittlichen Zweckwidrigkeit zu versöhnen. Nie darf es uns lebhaft werden, daß dieser Richard III., dieser Jago, dieser Lovelace Menschen sind, sonst wird sich unsere Teilnahme unausbleiblich in ihr Gegenteil verwandeln. Daß wir aber ein Vermögen besitzen und auch häufig genug ausüben, unsere Aufmerksamkeit von einer gewissen Seite der Dinge freiwillig abzulenken und auf eine andere zu richten, daß das Vergnügen selbst, welches durch diese Absonderung allein für uns möglich ist, uns dazu einladet und dabei festhält, wird durch die tägliche Erfahrung bestätigt.

Nicht selten aber gewinnt eine geistreiche Bosheit vorzüglich deswegen unsere Gunst, weil sie ein Mittel ist, uns den Genuß der moralischen Zweckmäßigkeit zu verschaffen. Je gefährlicher die Schlingen sind, welche Lovelace Klarissens Tugend legt, je härter die **Proben** sind, auf welche die er=

finderische Grausamkeit eines Despoten die Standhaftigkeit seines unschuldigen Opfers stellt, in desto höherem Glanz sehen wir die moralische Zweckmäßigkeit triumphieren. Wir freuen uns über die Macht des moralischen Pflichtgefühls, welches die Erfindungskraft eines Verführers so sehr in Arbeit setzen kann. Hingegen rechnen wir dem konsequenten Bösewicht die Besiegung des moralischen Gefühls, von dem wir wissen, daß es sich notwendig in ihm regen mußte, zu einer Art von Verdienst an, weil es von einer großen Zweckmäßigkeit des Verstandes zeugt, sich durch keine moralische Regung in seinem Handeln irre machen zu lassen.

Übrigens ist unwidersprechlich, daß eine zweckmäßige Bosheit nur alsdann der Gegenstand eines vollkommenen Wohlgefallens werden kann, wenn sie vor der moralischen Zweckmäßigkeit zuschanden wird. Dann ist sie sogar eine wesentliche Bedingung des höchsten Wohlgefallens, weil sie allein vermag, die Übermacht des moralischen Gefühls recht einleuchtend zu machen. Es gibt davon keinen überzeugenderen Beweis, als den letzten Eindruck, mit dem uns der Verfasser der Klarissa entläßt. Die höchste Verstandeszweckmäßigkeit, die wir in dem Verführungsplane des Lovelace unfreiwillig bewundern mußten, wird durch die Vernunftzweckmäßigkeit, welche Klarissa diesem furchtbaren Feind ihrer Unschuld entgegensetzt, glorreich übertroffen, und wir sehen uns dadurch in den Stand gesetzt, den Genuß beider in einem hohen Grad zu vereinigen.

Insoferne sich der tragische Dichter zum Ziel setzt, das Gefühl der moralischen Zweckmäßigkeit zu einem lebendigen Bewußtsein zu bringen, insofern er also die Mittel zu diesem Zwecke verständig wählt und anwendet, muß er den Kenner jederzeit auf eine gedoppelte Art durch die moralische und durch die Naturzweckmäßigkeit ergötzen. Durch jene wird er das Herz, durch diese den Verstand befriedigen. Der große Haufe erleidet gleichsam blind die von dem Künstler auf das Herz beabsichtete Wirkung, ohne die Magie zu durchblicken, vermittels welcher die Kunst diese Macht über ihn ausübte. Aber es gibt eine gewisse Klasse von Kennern, bei denen der Künstler gerade umgekehrt die auf das Herz abgezielte Wirkung

verliert, deren Geschmack er aber durch die Zweckmäßigkeit der dazu angewandten Mittel für sich gewinnen kann. Gleichgültig gegen den Inhalt werden diese bloß durch die Form befriedigt. Sie vergeben eine Verletzung dieser selbst der gelungensten Wirkung nicht, und wollen lieber bei einer zweckmäßigen Anordnung den Zweck, als bei dem vollkommen erreichten Zweck die Zweckmäßigkeit der Mittel verlieren. In diesen sonderbaren Widerspruch artet öfters die feinste Kultur des Geschmackes aus, besonders wo die moralische Veredlung hinter der Bildung des Kopfes zurückbleibt. Diese Art Kenner suchen im Rührenden und Erhabenen nur das Schöne; dieses empfinden und prüfen sie mit dem richtigsten Gefühl, aber man hüte sich, an ihr Herz zu appellieren. Alter und Kultur führen uns dieser Klippe entgegen, und diesen nachteiligen Einfluß von beiden glücklich besiegen, ist der höchste Charakterruhm des gebildeten Mannes. Unter Europens Nationen sind unsere Nachbarn, die Franzosen, diesem Extrem am nächsten geführt worden, und wir ringen, wie in allem so auch hier, diesem Muster nach.

---

# Über die tragische Kunst.

## 1792.

Der Zustand des Affekts für sich selbst, unabhängig von aller Beziehung seines Gegenstandes auf unsere Verbesserung oder Verschlimmerung, hat etwas Ergötzendes für uns; wir streben, uns in denselben zu versetzen, wenn es auch einige Opfer kosten sollte. Unsern gewöhnlichsten Vergnügungen liegt dieser Trieb zum Grunde; ob der Affekt auf Begierde oder Verabscheuung gerichtet, ob er, seiner Natur nach, angenehm oder peinlich sei, kommt dabei wenig in Betrachtung Vielmehr lehrt die Erfahrung, daß der unangenehme Affekt den größeren Reiz für uns habe, und also die Lust am Affekt mit seinem Inhalt gerade in umgekehrtem Verhältnisse stehe. Es ist eine allgemeine Erscheinung in unserer Natur, daß uns das Traurige, das Schreckliche, das Schauderhafte selbst, mit unwiderstehlichem Zauber an sich lockt, daß wir uns von Auf-

tritten des Jammers, des Entsetzens mit gleichen Kräften weggestoßen und wieder angezogen fühlen. Alles drängt sich voll Erwartung um den Erzähler einer Mordgeschichte; das abenteuerlichste Gespenstermärchen verschlingen wir mit Begierde, und mit desto größerer, jemehr uns dabei die Haare zu Berge steigen.

Lebhafter äußert sich diese Regung bei Gegenständen der wirklichen Anschauung. Ein Meersturm, der eine ganze Flotte versenkt, vom Ufer aus gesehen, würde unsere Phantasie ebenso stark ergötzen, als er unser fühlendes Herz empört; es dürfte schwer sein, mit dem Lukrez zu glauben, daß diese unnatürliche Lust aus einer Vergleichung unserer eigenen Sicherheit mit der wahrgenommenen Gefahr entspringe. Wie zahlreich ist nicht das Gefolge, das einen Verbrecher nach dem Schauplatz seiner Qualen begleitet! Weder das Vergnügen befriedigter Gerechtigkeitsliebe noch die unedle Lust der gestillten Rachbegierde kann diese Erscheinung erklären. Dieser Unglückliche kann in dem Herzen der Zuschauer sogar entschuldigt, das aufrichtigste Mitleid für seine Erhaltung geschäftig sein; dennoch regt sich, stärker oder schwächer, ein neugieriges Verlangen bei dem Zuschauer, Aug' und Ohr auf den Ausdruck seines Leidens zu richten. Wenn der Mensch von Erziehung und verfeinertem Gefühl hierin eine Ausnahme macht, so rührt dies nicht daher, daß dieser Trieb gar nicht in ihm vorhanden war, sondern daher, daß er von der schmerzhaften Stärke des Mitleids überwogen, oder von den Gesetzen des Anstandes in Schranken gehalten wird. Der rohe Sohn der Natur, den kein Gefühl zarter Menschlichkeit zügelt, überläßt sich ohne Scheu diesem mächtigen Zuge. Er muß also in der ursprünglichen Anlage des menschlichen Gemüts gegründet, und durch ein allgemeines psychologisches Gesetz zu erklären sein.

Wenn wir aber auch diese rohen Naturgefühle mit der Würde der menschlichen Natur unverträglich finden und deswegen Anstand nehmen, ein Gesetz für die ganze Gattung darauf zu gründen, so gibt es noch Erfahrungen genug, die die Wirklichkeit und Allgemeinheit des Vergnügens an schmerzhaften Rührungen außer Zweifel setzen. Der peinliche Kampf entgegengesetzter Neigungen oder Pflichten, der für denjenigen, der ihn erleidet, eine Quelle des Elends ist, ergötzt uns in

der Betrachtung; wir folgen mit immer steigender Lust den Fortschritten einer Leidenschaft bis zu dem Abgrund, in welchen sie ihr unglückliches Opfer hinabzieht. Das nämliche zarte Gefühl, das uns von dem Anblicke eines physischen Leidens oder auch von dem physischen Ausdruck eines moralischen zurückschreckt, läßt uns in der Sympathie mit dem reinen moralischen Schmerz eine nur desto süßere Lust empfinden. Das Interesse ist allgemein, mit dem wir bei Schilderungen solcher Gegenstände verweilen.

Natürlicherweise gilt dies nur von dem mitgeteilten oder nachempfundenen Affekt, denn die nahe Beziehung, in welcher der ursprüngliche zu unserem Glückseligkeitstriebe steht, beschäftigt und besitzt uns gewöhnlich zu sehr, um der Lust Raum zu lassen, die er, frei von jeder eigennützigen Beziehung, für sich selbst gewährt. So ist bei demjenigen, der wirklich von einer schmerzhaften Leidenschaft beherrscht wird, das Gefühl des Schmerzes überwiegend, so sehr die Schilderung seiner Gemütslage den Hörer oder Zuschauer entzücken kann. Demungeachtet ist selbst der ursprüngliche schmerzhafte Affekt für denjenigen, der ihn erleidet, nicht ganz an Vergnügen leer; nur sind die Grade dieses Vergnügens nach der Gemütsbeschaffenheit der Menschen verschieden. Läge nicht auch in der Unruhe, im Zweifel, in der Furcht, ein Genuß, so würden Hasardspiele ungleich weniger Reiz für uns haben, so würde man sich nie aus tollkühnem Mut in Gefahren stürzen, so könnte selbst die Sympathie mit fremden Leiden gerade im Moment der höchsten Illusion und im stärksten Grad der Verwechslung nicht am lebhaftesten ergötzen. Dadurch aber wird nicht gesagt, daß die unangenehmen Affekte an und für sich selbst Lust gewähren, welches zu behaupten wohl niemand sich einfallen lassen wird; es ist genug, wenn diese Zustände des Gemüts bloß die Bedingungen abgeben, unter welchen allein gewisse Arten des Vergnügens für uns möglich sind. Gemüter also, welche für diese Arten des Vergnügens vorzüglich empfänglich und vorzüglich danach lüstern sind, werden sich leichter mit diesen unangenehmen Bedingungen versöhnen, und auch in den heftigsten Stürmen der Leidenschaft ihre Freiheit nicht ganz verlieren.

Von der Beziehung seines Gegenstandes auf unser sinnliches oder sittliches Vermögen rührt die Unlust her, welche wir bei widrigen Affekten empfinden, sowie die Lust bei den angenehmen aus eben diesen Quellen entspringt. Nach dem Verhältnis nun, in welchem die sittliche Natur eines Menschen zu seiner sinnlichen steht, richtet sich auch der Grad der Freiheit, der in Affekten behauptet werden kann; und da nun bekanntlich im Moralischen keine Wahl für uns stattfindet, der sinnliche Trieb hingegen der Gesetzgebung der Vernunft unterworfen und also in unserer Gewalt ist, wenigstens sein soll, so leuchtet ein, daß es möglich ist, in allen denjenigen Affekten, welche mit dem eigennützigen Trieb zu tun haben, eine vollkommene Freiheit zu behalten, und über den Grad Herr zu sein, den sie erreichen sollen. Dieser wird in eben dem Maße schwächer sein, als der moralische Sinn über den Glückseligkeitstrieb bei einem Menschen die Obergewalt behauptet, und die eigennützige Anhänglichkeit an sein individuelles Ich durch den Gehorsam gegen allgemeine Vernunftgesetze vermindert wird. Ein solcher Mensch wird also im Zustand des Affekts die Beziehung eines Gegenstandes auf seinen Glückseligkeitstrieb weit weniger empfinden, und folglich auch weit weniger von der Unlust erfahren, die nur aus dieser Beziehung entspringt; hingegen wird er destomehr auf das Verhältnis merken, in welchem eben dieser Gegenstand zu seiner Sittlichkeit steht, und eben darum auch desto empfänglicher für die Lust sein, welche die Beziehung aufs Sittliche nicht selten in die peinlichsten Leiden der Sinnlichkeit mischt. Eine solche Verfassung des Gemüts ist am fähigsten, das Vergnügen des Mitleids zu genießen, und selbst den ursprünglichen Affekt in den Schranken des mitleidenden zu erhalten. Daher der hohe Wert einer Lebensphilosophie, welche durch stete Hinweisung auf allgemeine Gesetze das Gefühl für unsere Individualität entkräftet, im Zusammenhange des großen Ganzen unser kleines Selbst uns verlieren lehrt, und uns dadurch in den Stand setzt, mit uns selbst wie mit Fremdlingen umzugehen. Diese erhabene Geistesstimmung ist das Los starker und philosophischer Gemüter, die durch fortgesetzte Arbeit an sich selbst den eigennützigen Trieb unterjochen gelernt

haben. Auch der schmerzhafteste Verlust führt sie nicht über eine ruhige Wehmut hinaus, mit der sich noch immer ein merklicher Grad des Vergnügens gatten kann. Sie, die allein fähig sind, sich von sich selbst zu trennen, genießen allein das Vorrecht, an sich selbst teilzunehmen, und eigenes Leiden in dem milden Widerschein der Sympathie zu empfinden.

Schon das Bisherige enthält Winke genug, die uns auf die Quellen des Vergnügens, das der Affekt an sich selbst, und vorzüglich der traurige, gewährt, aufmerksam machen. Es ist größer, wie man gesehen hat, in moralischen Gemütern, und wirkt desto freier, jemehr das Gemüt von dem eigennützigen Triebe unabhängig ist. Es ist ferner lebhafter und stärker in traurigen Affekten, wo die Selbstliebe gekränkt wird, als in fröhlichen, welche eine Befriedigung derselben voraussetzen; also wächst es, wo der eigennützige Trieb beleidigt, und nimmt ab, wo diesem Triebe geschmeichelt wird. Wir kennen aber nicht mehr als zweierlei Quellen des Vergnügens, die Befriedigung des Glückseligkeitstriebes und die Erfüllung moralischer Gesetze; eine Lust also, von der man bewiesen hat, daß sie nicht aus der ersteren Quelle entsprang, muß notwendig aus der zweiten ihren Ursprung nehmen. Aus unserer moralischen Natur also quillt die Lust hervor, wodurch uns schmerzhafte Affekte in der Mitteilung entzücken, und, auch sogar ursprünglich empfunden, in gewissen Fällen noch angenehm rühren.

Man hat es auf mehrere Art versucht, das Vergnügen des Mitleids zu erklären; aber die wenigsten Auflösungen konnten befriedigend ausfallen, weil man den Grund der Erscheinung lieber in begleitenden Umständen, als in der Natur des Affekts selbst aufsuchte. Vielen ist das Vergnügen des Mitleids nichts anderes, als das Vergnügen der Seele an ihrer Empfindsamkeit; andern die Lust an starkbeschäftigten Kräften, lebhafter Wirksamkeit des Begehrungsvermögens, kurz an einer Befriedigung des Tätigkeitstriebes; andere lassen sie aus der Entdeckung sittlich schöner Charakterzüge, die der Kampf mit dem Unglück und mit der Leidenschaft sichtbar mache, entspringen. Noch immer aber bleibt unaufgelöst, warum gerade die Pein selbst, das eigentliche Leiden bei

Gegenständen des Mitleids uns am mächtigsten anzieht, da nach jenen Erklärungen ein schwächerer Grad des Leidens den angeführten Ursachen unserer Lust an der Rührung offenbar günstiger sein müßte. Die Lebhaftigkeit und Stärke der in unserer Phantasie erweckten Vorstellungen, die sittliche Vortrefflichkeit der leidenden Personen, der Rückblick des mitleidenden Subjekts auf sich selbst können die Lust an Rührungen wohl erhöhen, aber sie sind die Ursache nicht, die sie hervorbringt. Das Leiden einer schwachen Seele, der Schmerz eines Bösewichts gewähren uns diesen Genuß freilich nicht, aber deswegen nicht, weil sie unser Mitleid nicht in dem Grade wie der leidende Held oder der kämpfende Tugendhafte erregen Stets also kehrt die erste Frage zurück, warum eben just der Grad des Leidens den Grad der sympathetischen Lust an einer Rührung bestimme, und sie kann auf keine andere Art beantwortet werden, als daß gerade der Angriff auf unsere Sinnlichkeit die Bedingung sei, diejenige Kraft des Gemüts aufzuregen, deren Tätigkeit jenes Vergnügen an sympathetischem Leiden erzeugt.

Diese Kraft nun ist keine andere, als die Vernunft, und insofern die freie Wirksamkeit derselben als absolute Selbsttätigkeit, vorzugsweise den Namen der Tätigkeit verdient, insofern sich das Gemüt nur in seinem sittlichen Handeln vollkommen unabhängig und frei fühlt, insofern ist es freilich der befriedigte Trieb der Tätigkeit, von welchem unser Vergnügen an traurigen Rührungen seinen Ursprung zieht. Aber so ist es auch nicht die Menge, nicht die Lebhaftigkeit der Vorstellungen, nicht die Wirksamkeit des Begehrungsvermögens überhaupt, sondern eine bestimmte Gattung der ersteren, und eine bestimmte, durch Vernunft erzeugte Wirksamkeit des letzteren, was diesem Vergnügen zum Grund liegt.

Der mitgeteilte Affekt überhaupt hat also etwas Ergötzendes für uns, weil er den Tätigkeitstrieb befriedigt; der traurige Affekt leistet jene Wirkung in einem höheren Grade, weil er diesen Trieb in einem höheren Grade befriedigt. Nur im Zustand seiner vollkommenen Freiheit, nur im Bewußtsein seiner vernünftigen Natur äußert das Gemüt seine höchste Tätigkeit, weil es da allein eine Kraft anwendet, die jedem Widerstand überlegen ist.

Derjenige Zustand des Gemüts also, der vorzugsweise diese Kraft zu ihrer Verkündigung bringt, diese höhere Tätigkeit weckt, ist der zweckmäßigste für ein vernünftiges Wesen, und für den Tätigkeitstrieb der befriedigendste; er muß also mit einem vorzüglichen Grade von Lust verknüpft sein*). In einen solchen Zustand versetzt uns der traurige Affekt, und die Lust an demselben muß die Lust an fröhlichen Affekten in eben dem Grad übertreffen, als das sittliche Vermögen in uns über das sinnliche erhaben ist.

Was in dem ganzen System der Zwecke nur ein untergeordnetes Glied ist, darf die Kunst aus diesem Zusammenhang absondern und als Hauptzweck verfolgen. Für die Natur mag das Vergnügen nur ein mittelbarer Zweck sein, für die Kunst ist es der höchste. Es gehört also vorzüglich zum Zweck der letzteren, das hohe Vergnügen nicht zu vernachlässigen, das in der traurigen Rührung enthalten ist. Diejenige Kunst aber, welche sich das Vergnügen des Mitleids insbesondere zum Zwecke setzt, heißt die tragische Kunst im allgemeinsten Verstande.

Die Kunst erfüllt ihren Zweck durch Nachahmung der Natur, indem sie die Bedingungen erfüllt, unter welchen das Vergnügen in der Wirklichkeit möglich wird, und die zerstreuten Anstalten der Natur zu diesem Zwecke nach einem verständigen Plan vereinigt, um das, was diese bloß zu ihrem Nebenzweck machte, als letzten Zweck zu erreichen. Die tragische Kunst wird also die Natur in denjenigen Handlungen nachahmen, welche den mitleidenden Affekt vorzüglich zu erwecken vermögen.

Um also der tragischen Kunst ihr Verfahren im allgemeinen vorzuschreiben, ist es vor allem nötig, die Bedingungen zu wissen, unter welchen nach der gewöhnlichen Erfahrung das Vergnügen der Rührung am gewissesten und am stärksten erzeugt zu werden pflegt; zugleich aber auch auf diejenigen Umstände aufmerksam zu machen, welche es einschränken oder gar zerstören.

Zwei entgegengesetzte Ursachen gibt die Erfahrung an,

---

*) Siehe die Abhandlung über den Grund des Vergnügens an tragischen Gegenständen im vorigen Stück.

welche das Vergnügen an Rührungen hindern: wenn das Mitleid entweder zu schwach, oder, wenn es so stark erregt wird, daß der mitgeteilte Affekt zu der Lebhaftigkeit eines ursprünglichen übergeht. Jenes kann wieder entweder an der Schwäche des Eindrucks liegen, den wir von dem ursprünglichen Leiden erhalten, in welchem Falle wir sagen, daß unser Herz kalt bleibt, und weder Schmerz noch Vergnügen empfinden; oder es liegt an stärkeren Empfindungen, welche den empfangenen Eindruck bekämpfen und durch ihr Übergewicht im Gemüt das Vergnügen des Mitleids schwächen oder gänzlich ersticken.

Nach dem, was im vorhergehenden Aufsatz über den Grund des Vergnügens an tragischen Gegenständen behauptet wurde, ist bei jeder tragischen Rührung die Vorstellung einer Zweckwidrigkeit, welche, wenn die Rührung ergötzend sein soll, jederzeit auf eine Vorstellung von höherer Zweckmäßigkeit leitet. Auf das Verhältnis dieser beiden entgegengesetzten Vorstellungen untereinander kommt es nun an, ob bei einer Rührung die Lust oder die Unlust hervorstechen soll. Ist die Vorstellung der Zweckwidrigkeit lebhafter als die des Gegenteils, oder ist der verletzte Zweck von größerer Wichtigkeit, als der erfüllte, so wird jederzeit die Unlust die Oberhand behalten; es mag dieses nun objektiv von der menschlichen Gattung überhaupt, oder bloß subjektiv von besonderen Individuen gelten.

Wenn die Unlust über die Ursache eines Unglücks zu stark wird, so schwächt sie unser Mitleid mit demjenigen, der es erleidet. Zwei ganz verschiedene Empfindungen können nicht zu gleicher Zeit in einem hohen Grade in dem Gemüte vorhanden sein. Der Unwille über den Urheber des Leidens wird zum herrschenden Affekt, und jedes andere Gefühl muß ihm weichen. So schwächt es jederzeit unseren Anteil, wenn sich der Unglückliche, den wir bemitleiden sollen, aus eigener unverzeihlicher Schuld in sein Verderben gestürzt hat, oder sich auch aus Schwäche des Verstandes und aus Kleinmut nicht, da er es doch könnte, aus demselben zu ziehen weiß. Unserem Anteil an dem unglücklichen, von seinen undankbaren Töchtern mißhandelten, Lear schadet es nicht wenig, daß dieser kindische Alte seine Krone so leichtsinnig hingab, und seine

Liebe so unverständig unter seinen Töchtern verteilte. In dem Cronegkischen Trauerspiel, Olint und Sophronia, kann selbst das fürchterlichste Leiden, dem wir diese beiden Märtyrer ihres Glaubens ausgesetzt sehen, unser Mitleid, und ihr erhabener Heroismus unsere Bewunderung nur schwach erregen, weil der Wahnsinn allein eine Handlung begehen kann, wie diejenige ist, wodurch Olint sich selbst und sein ganzes Volk an den Rand des Verderbens führte.

Unser Mitleid wird nicht weniger geschwächt, wenn der Urheber eines Unglücks, dessen schuldlose Opfer wir bemitleiden sollen, unsere Seele mit Abscheu erfüllt. Es wird jederzeit der höchsten Vollkommenheit seines Werkes Abbruch tun, wenn der tragische Dichter nicht ohne einen Bösewicht auskommen kann, und wenn er gezwungen ist, die Größe des Leidens von der Größe der Bosheit herzuleiten. Shakespeares Jago und Lady Macbeth, Kleopatra in der Rodogune, Franz Moor in den Räubern, zeugen für diese Behauptung. Ein Dichter, der sich auf seinen wahren Vorteil versteht, wird das Unglück nicht durch einen bösen Willen, der Unglück beabsichtet, noch viel weniger durch einen Mangel des Verstandes, sondern durch den Zwang der Umstände herbeiführen. Entspringt dasselbe nicht aus unmoralischen Quellen, sondern von äußerlichen Dingen, die weder Willen haben, noch einem Willen unterworfen sind, so ist das Mitleid reiner, und wird zum wenigsten durch keine Vorstellung moralischer Zweckwidrigkeit geschwächt. Aber dann kann dem teilnehmenden Zuschauer das unangenehme Gefühl einer Zweckwidrigkeit in der Natur nicht erlassen werden, welche in diesem Fall allein die moralische Zweckmäßigkeit retten kann. Zu einem weit höheren Grad steigt das Mitleid, wenn sowohl derjenige, welcher leidet, als derjenige, welcher Leiden verursacht, Gegenstände desselben werden. Dies kann nur dann geschehen, wenn der letztere weder unseren Haß noch unsere Verachtung erregte, sondern wider seine Neigung dahingebracht wird, Urheber des Unglücks zu werden. So ist es eine vorzügliche Schönheit in der deutschen *Iphigenia*, daß der Taurische König, der einzige, der den Wünschen Orests und seiner Schwester im Wege steht, nie unsere Achtung verliert, und uns zuletzt noch Liebe abnötigt.

Diese Gattung des Rührenden wird noch von derjenigen übertroffen, wo die Ursache des Unglücks nicht allein nicht der Moralität widersprechend, sondern sogar durch Moralität allein möglich ist, und wo das wechselseitige Leiden bloß von der Vorstellung herrührt, daß man Leiden erweckte. Von dieser Art ist die Situation Chimenens und Roderichs im Cid des Peter Corneille; ohnstreitig, was die Verwicklung betrifft, dem Meisterstück der tragischen Bühne. Ehrliebe und Kindespflicht bewaffnen Roderichs Hand gegen den Vater seiner Geliebten, und Tapferkeit macht ihn zum Überwinder desselben; Ehrliebe und Kindespflicht erwecken ihm in Chimenen, der Tochter des Erschlagenen, eine furchtbare Anklägerin und Verfolgerin. Beide handeln ihrer Neigung entgegen, welche vor dem Unglück des verfolgten Gegenstandes ebenso ängstlich zittert, als eifrig sie die moralische Pflicht macht, dieses Unglück herbeizurufen. Beide also gewinnen unsere höchste Achtung, weil sie auf Kosten der Neigung eine moralische Pflicht erfüllen; beide entflammen unser Mitleid aufs höchste, weil sie freiwillig und aus einem Beweggrunde leiden, der sie in hohem Grade achtungswürdig macht. Hier also wird unser Mitleid so wenig durch widrige Gefühle gestört, daß es vielmehr in doppelter Flamme auflodert; bloß die Unmöglichkeit, mit der höchsten Würdigkeit zum Glücke die Idee des Unglücks zu vereinbaren, könnte unsere sympathische Lust noch durch eine Wolke des Schmerzes trüben. Wieviel auch schon dadurch gewonnen wird, daß unser Unwille über diese Zweckwidrigkeit kein moralisches Wesen trifft, sondern an den unschädlichsten Ort, auf die Notwendigkeit abgeleitet wird, so ist eine blinde Unterwürfigkeit unter das Schicksal immer demütigend und kränkend für freie sich selbst bestimmende Wesen. Dies ist es, was uns auch in den vortrefflichsten Stücken der griechischen Bühne etwas zu wünschen übrig läßt, weil in allen diesen Stücken zuletzt an die Notwendigkeit appelliert wird, und für unsere vernunftfordernde Vernunft immer ein unaufgelöster Knoten zurückbleibt.

Aber auf der höchsten und letzten Stufe, welche der moralisch-gebildete Mensch erklimmt, und zu welcher die rührende Kunst sich erheben kann, löst sich auch dieser, und jeder Schatten

von Unlust verschwindet mit ihm. Dies geschieht, wenn selbst diese Unzufriedenheit mit dem Schicksal hinwegfällt, und sich in die Ahndung oder lieber in ein deutliches Bewußtsein einer teleologischen Verknüpfung der Dinge, einer erhabenen Ordnung, eines gütigen Willens verliert. Dann gesellt sich zu unserm Vergnügen an moralischer Übereinstimmung die erquickende Vorstellung der vollkommensten Zweckmäßigkeit im großen Ganzen der Natur, und die scheinbare Verletzung derselben, welche uns in dem einzelnen Falle Schmerzen erweckte, wird bloß ein Stachel für unsere Vernunft, in allgemeinen Gesetzen eine Rechtfertigung dieses besonderen Falles aufzusuchen und den einzelnen Mißlaut in der großen Harmonie aufzulösen. Zu dieser reinen Höhe tragischer Rührung hat sich die griechische Kunst nie erhoben, weil weder die Volksreligion noch selbst die Philosophie der Griechen ihnen soweit voranleuchtete. Der neueren Kunst, welche den Vorteil genießt, von einer geläuterten Philosophie einen reineren Stoff zu empfangen, ist es aufbehalten, auch diese höchste Forderung zu erfüllen, und so die ganze moralische Würde der Kunst zu entfalten. Müßten wir Neueren wirklich darauf Verzicht tun, griechische Kunst je wieder herzustellen, wo nicht gar zu übertreffen, so dürfte die Tragödie allein eine Ausnahme machen. Ihr allein ersetzt vielleicht unsere wissenschaftliche Kultur den Raub, den sie an der Kunst überhaupt verübte.

So, wie die tragische Rührung durch Einmischung widriger Vorstellungen und Gefühle geschwächt, und dadurch die Lust an derselben vermindert wird, so kann sie im Gegenteil durch zu große Annäherung an den ursprünglichen Affekt zu einem Grade ausschweifen, der den Schmerz überwiegend macht. Es ist bemerkt worden, daß die Unlust in Affekten von der Beziehung ihres Gegenstandes auf unsere Sinnlichkeit, sowie die Lust an denselben von Beziehung des Affekts selbst auf unsere Sittlichkeit seinen Ursprung nehme. Es wird also zwischen Sinnlichkeit und Sittlichkeit ein bestimmtes Verhältnis vorausgesetzt, welches das Verhältnis der Unlust zu der Lust in traurigen Rührungen entscheidet, und welches nicht verändert oder umgekehrt werden kann, ohne zugleich die Gefühle von Lust und Unlust bei Rührungen umzukehren, oder

in ihr Gegenteil zu verwandeln. Je lebhafter die Sinnlichkeit erwacht, desto schwächer wird die Sittlichkeit wirken, und umgekehrt, jemehr jene von ihrer Macht verliert, destomehr wird diese an Stärke gewinnen. Was also der Sinnlichkeit in unserem Gemüte ein Übergewicht gibt, muß notwendigerweise, weil es die Sittlichkeit einschränkt, unser Vergnügen an Rührungen vermindern, das allein aus dieser Sittlichkeit fließt; sowie alles, was dieser letzteren in unserem Gemüt einen Schwung gibt, sogar in ursprünglichen Affekten dem Schmerz seinen Stachel nimmt. Unsere Sinnlichkeit erlangt aber dieses Übergewicht wirklich, wenn sich die Vorstellungen des Leidens zu einem solchen Grade der Lebhaftigkeit erheben, der uns keine Möglichkeit übrig läßt, den mitgeteilten Affekt von einem ursprünglichen, unser eigenes Ich von dem leidenden Subjekt oder Wahrheit von Dichtung zu unterscheiden. Sie erlangt gleichfalls das Übergewicht, wenn ihr durch Anhäufung ihrer Gegenstände, und durch das blendende Licht, das eine aufgeregte Einbildungskraft darüber verbreitet, Nahrung gegeben wird. Nichts hingegen ist geschickter, sie in ihre Schranken zurückzuweisen, als der Beistand übersinnlicher, *sittlicher Ideen*, an denen sich die unterdrückte Vernunft, wie an geistigen Stützen, aufrichtet, um sich über den trüben Dunstkreis der Gefühle in einen heiterern Horizont zu erheben. Daher der große Reiz, welchen allgemeine Wahrheiten oder Sittensprüche, an der rechten Stelle in den dramatischen Dialog eingestreut, für alle gebildete Völker gehabt haben, und der fast übertriebene Gebrauch, den schon die Griechen davon machten. Nichts ist einem sittlichen Gemüte willkommener, als nach einem lang anhaltenden Zustand des bloßen Leidens aus der Dienstbarkeit der Sinne zur Selbsttätigkeit geweckt, und in seine Freiheit wieder eingesetzt zu werden.

Soviel von den Ursachen, welche unser Mitleiden einschränken und dem Vergnügen an der traurigen Rührung im Wege stehen. Jetzt sind die Bedingungen aufzuzählen, unter welchen das Mitleid befördert, und die Lust der Rührung am unfehlbarsten und am stärksten erweckt wird.

Alles Mitleid setzt *Vorstellungen* des Leidens voraus,

und nach der Lebhaftigkeit, Wahrheit, Vollständigkeit und Dauer der letzteren richtet sich auch der Grad der ersteren.

I. Je lebhafter die Vorstellungen, destomehr wird das Gemüt zur Tätigkeit eingeladen, destomehr wird seine Sinnlichkeit gereizt, destomehr also auch sein sittliches Vermögen zum Widerstand aufgefordert. Vorstellungen des Leidens lassen sich aber auf zwei verschiedenen Wegen erhalten, welche der Lebhaftigkeit des Eindrucks nicht auf gleiche Art günstig sind. Ungleich stärker affizieren uns Leiden, von denen wir Zeugen sind, als solche, die wir erst durch Erzählung oder Beschreibung erfahren. Jene heben das freie Spiel unserer Einbildungskraft auf, und dringen, da sie unsere Sinnlichkeit unmittelbar treffen, auf dem kürzesten Weg zu unserem Herzen. Bei der Erzählung hingegen wird das Besondere erst zum Allgemeinen erhoben, und aus diesem dann das Besondere erkannt, also schon durch diese notwendige Operation des Verstandes dem Eindruck sehr viel von seiner Stärke entzogen. Ein schwacher Eindruck aber wird sich des Gemüts nicht ungeteilt bemächtigen und fremdartigen Vorstellungen Raum geben, seine Wirkung zu stören und die Aufmerksamkeit zu zerstreuen. Sehr oft versetzt uns auch die erzählende Darstellung aus dem Gemütszustand der handelnden Personen in den des Erzählers, welches die, zum Mitleid so notwendige, Täuschung unterbricht. So oft der Erzähler in eigener Person sich vordringt, entsteht ein Stillstand in der Handlung, und darum unvermeidlich auch in unserem teilnehmenden Affekt; dies ereignet sich selbst dann, wenn sich der dramatische Dichter im Dialog vergißt, und der sprechenden Person Betrachtungen in den Mund legt, die nur ein kalter Zuschauer anstellen konnte. Von diesem Fehler dürfte schwerlich eine unserer neuern Tragödien frei sein, doch haben ihn die französischen allein zur Regel erhoben. Unmittelbare lebendige Gegenwart und Versinnlichung sind also nötig, unseren Vorstellungen vom Leiden diejenige Stärke zu geben, die zu einem hohen Grade von Rührung erfordert wird.

II. Aber wir können die lebhaftesten Eindrücke von einem Leiden erhalten, ohne doch zu einem merklichen Grad des Mitleids gebracht zu werden, wenn es diesen Eindrücken an Wahrheit fehlt. Wir müssen uns einen Begriff von dem

Leiden machen, an dem wir teilnehmen sollen; dazu gehört eine Übereinstimmung desselben mit etwas, was schon vorher in uns vorhanden ist. Die Möglichkeit des Mitleids beruht nämlich auf der Wahrnehmung oder Voraussetzung einer *Ähnlichkeit* zwischen uns und dem leidenden Subjekt. Überall, wo diese Ähnlichkeit sich erkennen läßt, ist das Mitleid notwendig, wo sie fehlt, unmöglich. Je sichtbarer und größer die Ähnlichkeit, desto lebhafter unser Mitleid, je geringer jene, desto schwächer auch dieses. Es müssen, wenn wir den Affekt eines anderen ihm nachempfinden sollen, alle *inneren* Bedingungen zu diesem Affekt in uns selbst vorhanden sein, damit die *äußere* Ursache, die durch ihre Vereinigung mit jenen dem Affekt die Entstehung gab, auch auf uns eine gleiche Wirkung äußern könne. Wir müssen, ohne uns Zwang anzutun, die Person mit ihm zu wechseln, unser eigenes Ich seinem Zustande augenblicklich unterzuschieben fähig sein. Wie ist es aber möglich, den Zustand eines andern in *uns* zu empfinden, wenn wir nicht uns zuvor in diesem andern gefunden haben?

Diese Ähnlichkeit geht auf die ganze Grundlage des Gemüts, insofern diese allgemein und notwendig ist. Allgemeinheit und Notwendigkeit aber enthält vorzugsweise unsere *sittliche Natur*. Das sinnliche Vermögen kann durch zufällige Ursachen anders bestimmt werden; selbst unsere Erkenntnisvermögen sind von veränderlichen Bedingungen abhängig; unsere Sittlichkeit allein ruht auf sich selbst, und ist eben darum am tauglichsten, einen allgemeinen und sichern Maßstab dieser Ähnlichkeit abzugeben. Eine Vorstellung also, welche wir mit unserer Form zu denken und zu empfinden übereinstimmend finden, welche mit unserer eigenen Gedankenreihe schon in gewisser Verwandtschaft steht, welche von unserm Gemüt mit Leichtigkeit aufgefaßt wird, nennen wir *wahr*. Betrifft die Ähnlichkeit das Eigentümliche unseres Gemüts, die *besonderen* Bestimmungen des allgemeinen Menschencharakters in uns, welche sich unbeschadet dieses allgemeinen Charakters hinwegdenken lassen, so hat diese Vorstellung bloß Wahrheit für *uns*; betrifft sie die allgemeine und notwendige Form, welche wir bei der ganzen Gattung voraussetzen, so ist

die Wahrheit der objektiven gleich zu achten. Für den Römer hat der Richterspruch des ersten Brutus, der Selbstmord des Cato subjektive Wahrheit. Die Vorstellungen und Gefühle, aus denen die Handlungen dieser beiden Männer fließen, folgen nicht unmittelbar aus der allgemeinen, sondern mittelbar aus einer besonders bestimmten menschlichen Natur. Um diese Gefühle mit ihnen zu teilen, muß man eine römische Gesinnung besitzen, oder doch zu augenblicklicher Annahme der letzteren fähig sein. Hingegen braucht man bloß Mensch überhaupt zu sein, um durch die heldenmütige Aufopferung eines Leonidas, durch die ruhige Ergebung eines Aristid, durch den freiwilligen Tod eines Sokrates in eine hohe Rührung versetzt, um durch den schrecklichen Glückswechsel eines Darius zu Tränen hingerissen zu werden. Solchen Vorstellungen räumen wir, im Gegensatz mit jenen, objektive Wahrheit ein, weil sie mit der Natur aller Subjekte übereinstimmen, und dadurch eine ebenso strenge Allgemeinheit und Notwendigkeit erhalten, als wenn sie von jeder subjektiven Bedingung unabhängig wären.

Übrigens ist die subjektiv wahre Schilderung, weil sie auf zufällige Bestimmungen geht, darum nicht mit willkürlichen zu verwechseln. Zuletzt fließt auch das subjektive Wahre aus der allgemeinen Einrichtung des menschlichen Gemüts, welche bloß durch besondere Umstände besonders bestimmt ward, und beide sind gleich notwendige Bedingungen desselben. Die Entschließung des Cato könnte, wenn sie den allgemeinen Gesetzen der menschlichen Natur widerspräche, auch nicht mehr subjektiv wahr sein. Nur haben Darstellungen der letzteren Art einen engeren Wirkungskreis, weil sie noch andere Bestimmungen als jene allgemeinen voraussetzen. Die tragische Kunst kann sich ihrer mit großer intensiver Wirkung bedienen, wenn sie der extensiven entsagen will; doch wird das unbedingt Wahre, das bloß Menschliche in menschlichen Verhältnissen stets ihr ergiebigster Stoff sein, weil sie bei diesem allein, ohne darum auf die Stärke des Eindrucks Verzicht tun zu müssen, der Allgemeinheit desselben versichert ist.

III. Zu der Lebhaftigkeit und Wahrheit tragischer Schilderungen wird drittens noch Vollständigkeit verlangt. Alles,

was von außen gegeben werden muß, um das Gemüt in die abgezweckte Bewegung zu setzen, muß in der Vorstellung erschöpft sein. Wenn sich der noch so römischgesinnte Zuschauer den Seelenzustand des Cato zu eigen machen, wenn er die letzte Entschließung dieses Republikaners zu der seinigen machen soll, so muß er diese Entschließung nicht bloß in der Seele des Römers, auch in den Umständen gegründet finden, so muß ihm die äußere sowohl als innere Lage desselben in ihrem ganzen Zusammenhang und Umfang vor Augen liegen, so darf auch kein einziges Glied aus der Kette von Bestimmungen fehlen, an welche sich der letzte Entschluß des Römers als notwendig anschließt. Überhaupt ist selbst die Wahrheit einer Schilderung ohne diese Vollständigkeit nicht erkennbar, denn nur die Ähnlichkeit der Umstände, welche wir vollkommen einsehen müssen, kann unser Urteil über die Ähnlichkeit der Empfindungen rechtfertigen, weil nur aus der Vereinigung der äußeren und inneren Bedingungen der Affekt entspringt. Wenn entschieden werden soll, ob wir wie Cato würden gehandelt haben, so müssen wir uns vor allen Dingen in Catos ganze äußere Lage hinein denken, und dann erst sind wir befugt, unsere Empfindungen gegen die seinigen zu halten, einen Schluß auf die Ähnlichkeit zu machen, und über die Wahrheit derselben ein Urteil zu fällen.

Diese Vollständigkeit der Schilderung ist nur durch Verknüpfung mehrerer einzelnen Vorstellungen und Empfindungen möglich, die sich gegeneinander als Ursache und Wirkung verhalten und in ihrem Zusammenhang ein Ganzes für unsere Erkenntnis ausmachen. Alle diese Vorstellungen müssen, wenn sie uns lebhaft rühren sollen, einen unmittelbaren Eindruck auf unsere Sinnlichkeit machen, und weil die erzählende Form jederzeit diesen Eindruck schwächt, durch eine gegenwärtige Handlung veranlaßt werden. Zur Vollständigkeit einer tragischen Schilderung gehört also eine Reihe einzelner versinnlichter Handlungen, welche sich zu der tragischen Handlung als zu einem Ganzen verbinden.

IV. Fortdauernd endlich müssen die Vorstellungen des Leidens auf uns wirken, wenn ein hoher Grad von Rührung durch sie erweckt werden soll. Der Affekt, in welchen uns

fremde Leiden versetzen, ist für uns ein Zustand des Zwanges, aus welchem wir eilen, uns zu befreien, und allzu leicht verschwindet die zum Mitleid so unentbehrliche Täuschung. Das Gemüt muß also an diese Vorstellungen gewaltsam gefesselt und der Freiheit beraubt werden, sich der Täuschung zu frühzeitig zu entreißen. Die Lebhaftigkeit der Vorstellungen und die Stärke der Eindrücke, welche unsere Sinnlichkeit überfallen, ist dazu allein nicht hinreichend, denn je heftiger das empfangende Vermögen gereizt wird, desto stärker äußert sich die rückwirkende Kraft der Seele, um diesen Eindruck zu besiegen. Diese selbsttätige Kraft aber darf der Dichter nicht schwächen, der uns rühren will; denn eben im Kampfe derselben mit dem Leiden der Sinnlichkeit liegt der hohe Genuß, den uns die traurigen Rührungen gewähren. Wenn also das Gemüt, seiner widerstrebenden Selbsttätigkeit ungeachtet, an die Empfindungen des Leidens geheftet bleiben soll, so müssen diese periodenweise geschickt unterbrochen, ja von entgegengesetzten Empfindungen abgelöst werden — um alsdann mit zunehmender Stärke zurückzukehren und die Lebhaftigkeit des ersten Eindrucks desto öfter zu erneuern. Gegen Ermattung, gegen die Wirkungen der Gewohnheit ist der Wechsel der Empfindungen das kräftigste Mittel. Dieser Wechsel frischt die erschöpfte Sinnlichkeit wieder an, und die Gradation der Eindrücke weckt das selbsttätige Vermögen zum verhältnismäßigen Widerstand. Unaufhörlich muß dieses geschäftig sein, gegen den Zwang der Sinnlichkeit seine Freiheit zu behaupten, aber nicht früher als am Ende den Sieg erlangen, und noch weit weniger im Kampf unterliegen; sonst ist es im ersten Falle um das Leiden, im zweiten um die Tätigkeit getan, und nur die Vereinigung von beidem erweckt ja die Rührung. In der geschickten Führung dieses Kampfes beruht eben das große Geheimnis der tragischen Kunst; da zeigt sie sich in ihrem glänzendsten Lichte.

Auch dazu ist nun eine Reihe abwechselnder Vorstellungen, also eine zweckmäßige Verknüpfung mehrerer, diesen Vorstellungen entsprechender Handlungen notwendig, an denen sich die Hauqthandlung und durch sie der abgezielte tragische Eindruck vollständig, wie ein Knäuel von der Spindel, abwindet,

und das Gemüt zuletzt wie mit einem unzerreißbaren Netze umstrickt. Der Künstler, wenn mir dieses Bild hier verstattet ist, sammelt erst wirtschaftlich alle einzelnen Strahlen des Gegenstandes, den er zum Werkzeug seines tragischen Zweckes macht, und sie werden unter seinen Händen zum Blitz, der alle Herzen entzündet. Wenn der Anfänger den ganzen Donnerstrahl des Schreckens und der Furcht auf einmal und fruchtlos in die Gemüter schleudert, so gelangt jener Schritt vor Schritt durch lauter kleine Schläge zum Ziel, und durchdringt eben dadurch die Seele ganz, daß er sie nur allmählich und gradweise rührte.

Wenn wir nunmehr die Resultate aus den bisherigen Untersuchungen ziehen, so sind es folgende Bedingungen, welche der tragischen Rührung zugrunde liegen. Erstlich muß der Gegenstand unseres Mitleides zu unserer Gattung, im ganzen Sinn dieses Wortes, gehören, und die Handlung, an der wir teilnehmen sollen, eine moralische, d. i. unter dem Gebiet der Freiheit begriffen sein. Zweitens muß uns das Leiden, seine Quellen und seine Grade, in einer Folge verknüpfter Begebenheiten vollständig mitgeteilt, und zwar drittens sinnlich vergegenwärtigt, nicht mittelbar durch Beschreibung, sondern unmittelbar durch Handlung dargestellt werden. Alle diese Bedingungen vereinigt und erfüllt die Kunst in der Tragödie.

Die Tragödie wäre demnach dichterische Nachahmung einer zusammenhängenden Reihe von Begebenheiten (einer vollständigen Handlung), welche uns Menschen in einem Zustand des Leidens zeigt, und zur Absicht hat, unser Mitleid zu erregen.

Sie ist erstlich Nachahmung — einer Handlung. Der Begriff der Nachahmung unterscheidet sie von den übrigen Gattungen der Dichtkunst, welche bloß erzählen oder beschreiben. In Tragödien werden die einzelnen Begebenheiten im Augenblick ihres Geschehens, als gegenwärtig, vor die Einbildungskraft oder vor die Sinne gestellt; unmittelbar, ohne Einmischung eines dritten. Die Epopee, der Roman, die einfache Erzählung rücken die Handlung, schon ihrer Form nach, in die Ferne, weil sie zwischen den Leser und die handelnden Personen den Erzähler einschieben. Das Entfernte, das Vergangene schwächt aber, wie bekannt ist, den Eindruck und den

teilnehmenden Affekt; das Gegenwärtige verstärkt ihn. Alle erzählende Formen machen das Gegenwärtige zum Vergangenen; alle *dramatische* machen das Vergangene gegenwärtig.

Die Tragödie ist zweitens Nachahmung einer Reihe von *Begebenheiten, einer Handlung.* Nicht bloß die Empfindungen und Affekte der tragischen Personen, sondern die Begebenheiten, aus denen sie entsprangen und auf deren Veranlassung sie sich äußern, stellt sie nachahmend dar; dies unterscheidet sie von den lyrischen Dichtungsarten, welche zwar ebenfalls gewisse Zustände des Gemüts poetisch nachahmen, aber nicht Handlungen. Eine Elegie, ein Lied, eine Ode können uns die gegenwärtige, durch besondere Umstände bedingte, Gemütsbeschaffenheit des Dichters (sei es in seiner eigenen Person oder in idealischer) nachahmend vor Augen stellen, und insofern sind sie zwar unter dem Begriff der Tragödie mit enthalten, aber sie machen ihn noch nicht aus, weil sie sich bloß auf Darstellungen von Gefühlen einschränken. Noch wesentlichere Unterschiede liegen in dem verschiedenen Zweck dieser Dichtungsarten.

Die Tragödie ist drittens Nachahmung einer *vollständigen Handlung.* Ein einzelnes Ereignis, wie tragisch es auch sein mag, gibt noch keine Tragödie. Mehrere als Ursache und Wirkung ineinander gegründete Begebenheiten müssen sich miteinander zweckmäßig zu einem Ganzen verbinden, wenn die Wahrheit, d. i. die Übereinstimmung eines vorgestellten Affektes, Charakters und dergleichen mit der Natur unserer Seele, auf welche allein sich unsere Teilnahme gründet, erkannt werden soll. Wenn wir es nicht fühlen, daß wir selbst bei gleichen Umständen ebenso würden gelitten und ebenso gehandelt haben, so wird unser Mitleid nie erwachen. Es kommt also darauf an, daß wir die vorgestellte Handlung in ihrem ganzen Zusammenhang verfolgen, daß wir sie aus der Seele ihres Urhebers durch eine natürliche Gradation unter Mitwirkung äußerer Umstände hervorfließen sehen. So entsteht und wächst und vollendet sich vor unseren Augen die Neugier des Ödipus, die Eifersucht des Othello. So kann auch allein der große Abstand ausgefüllt werden, der sich zwischen dem Frieden einer schuldlosen Seele und den Ge-

wissensqualen eines Verbrechers, zwischen der stolzen Sicherheit eines Glücklichen und seinem schrecklichen Untergang, kurz, der sich zwischen der ruhigen Gemütsstimmung des Lesers am Anfang und der heftigen Aufregung seiner Empfindungen am Ende der Handlung findet.

Eine Reihe mehrerer zusammenhängender Vorfälle wird erfordert, einen Wechsel der Gemütsbewegungen in uns zu erregen, der die Aufmerksamkeit spannt, der jedes Vermögen unseres Geistes aufbietet, den ermattenden Tätigkeitstrieb ermuntert und durch die verzögerte Befriedigung ihn nur desto heftiger entflammt. Gegen die Leiden der Sinnlichkeit findet das Gemüt nirgends als in der Sittlichkeit Hilfe. Diese also desto dringender aufzufordern, muß der tragische Künstler die Martern der Sinnlichkeit verlängern; aber auch dieser muß er Befriedigungen zeigen, um jener den Sieg desto schwerer und rühmlicher zu machen. Beides ist nur durch eine Reihe von Handlungen möglich, die mit weiser Wahl zu dieser Absicht verbunden sind.

Die Tragödie ist viertens poetische Nachahmung einer mitleidswürdigen Handlung, und dadurch wird sie der historischen entgegengesetzt. Das letztere würde sie sein, wenn sie einen historischen Zweck verfolgte, wenn sie darauf ausginge, von geschehenen Dingen und von der Art ihres Geschehens zu unterrichten. In diesem Falle müßte sie sich streng an historische Richtigkeit halten, weil sie einzig nur durch treue Darstellung des wirklich Geschehenen ihre Absicht erreichte. Aber die Tragödie hat einen poetischen Zweck, d. i. sie stellt eine Handlung dar, um zu rühren, und durch Rührung zu ergötzen. Behandelt sie also einen gegebenen Stoff nach diesem ihrem Zwecke, so wird sie eben dadurch in der Nachahmung frei; sie erhält Macht, ja Verbindlichkeit, die historische Wahrheit den Gesetzen der Dichtkunst unterzuordnen, und den gegebenen Stoff nach ihrem Bedürfnisse zu bearbeiten. Da sie aber ihren Zweck, die Rührung, nur unter der Bedingung der höchsten Übereinstimmung mit den Gesetzen der Natur zu erreichen imstande ist, so steht sie, ihrer historischen Freiheit unbeschadet, unter dem strengen Gesetz der Naturwahrheit, welche man im Gegensatz von der historischen die

poetische Wahrheit nennt. So läßt sich begreifen, wie bei strenger Beobachtung der historischen Wahrheit nicht selten die poetische leiden, und umgekehrt bei grober Verletzung der historischen die poetische nur um so mehr gewinnen kann. Da der tragische Dichter, sowie überhaupt jeder Dichter, nur unter dem Gesetz der poetischen Wahrheit steht, so kann die gewissenhafteste Beobachtung der historischen ihn nie von seiner Dichterpflicht lossprechen, nie einer Übertretung der poetischen Wahrheit, nie einem Mangel des Interesse zur Entschuldigung gereichen. Es verrät daher sehr beschränkte Begriffe von der tragischen Kunst, ja von der Dichtkunst überhaupt, den Tragödiendichter vor das Tribunal der Geschichte zu ziehen und Unterricht von demjenigen zu fordern, der sich schon vermöge seines Namens bloß zu Rührung und Ergötzung verbindlich macht. Sogar dann, wenn sich der Dichter selbst durch eine ängstliche Unterwürfigkeit gegen historische Wahrheit seines Künstlervorrechts begeben und der Geschichte eine Gerichtsbarkeit über sein Produkt stillschweigend eingeräumt haben sollte, fordert die Kunst ihn mit allem Rechte vor ihren Richterstuhl, und ein Tod Hermanns, eine Minona, ein Fust von Stromberg würden, wenn sie hier die Prüfung nicht aushielten, bei noch so pünktlicher Befolgung des Kostüme, des Volks- und des Zeitcharakters mittelmäßige Tragödien heißen.

Die Tragödie ist fünftens Nachahmung einer Handlung, welche uns Menschen im Zustand des Leidens zeigt. Der Ausdruck Menschen ist hier nichts weniger als müßig, und dient dazu, die Grenzen genau zu bezeichnen, in welche die Tragödie in der Wahl ihrer Gegenstände eingeschränkt ist. Nur das Leiden sinnlichmoralischer Wesen, dergleichen wir selbst sind, kann unser Mitleid erwecken. Wesen also, die sich von aller Sittlichkeit lossprechen, wie sich der Aberglaube des Volkes oder die Einbildungskraft der Dichter die bösen Dämonen malt, und Menschen, welche ihnen gleichen, — Wesen ferner, die von dem Zwange der Sinnlichkeit befreit sind, wie wir uns die reinen Intelligenzen denken, und Menschen, die sich in höherem Grade, als die menschliche Schwachheit erlaubt, diesem Zwange entzogen haben, sind gleich untauglich für die Tragödie. Überhaupt bestimmt schon der Begriff des

Leidens und eines Leidens, an dem wir teilnehmen sollen, daß nur Menschen im vollen Sinne dieses Wortes der Gegenstand desselben sein können. Eine reine Intelligenz kann nicht leiden, und ein menschliches Subjekt, das sich dieser reinen Intelligenz in ungewöhnlichem Grade nähert, kann, weil es in seiner sittlichen Natur einen zu schnellen Schutz gegen die Leiden einer schwachen Sinnlichkeit findet, nie einen großen Grad von Pathos erwecken. Ein durchaus sinnliches Subjekt ohne Sittlichkeit, und solche, die ihm nähern, sind zwar des fürchterlichsten Grades von Leiden fähig, weil ihre Sinnlichkeit in überwiegendem Grade wirkt, aber von keinem sittlichen Gefühl aufgerichtet, werden sie diesem Schmerz zum Raube — und von einem Leiden, von einem durchaus hilflosen Leiden, von einer absoluten Untätigkeit der Vernunft, wenden wir uns mit Unwillen und Abscheu hinweg. Der tragische Dichter gibt also mit Recht den gemischten Charakteren den Vorzug, und das Ideal seines Helden liegt in gleicher Entfernung zwischen dem ganz verwerflichen und dem vollkommenen.

Die Tragödie endlich vereinigt alle diese Eigenschaften, um den mitleidigen Affekt zu erregen. Mehrere von den Anstalten, welche der tragische Dichter macht, ließen sich ganz füglich zu einem anderen Zweck, z. B. einem moralischen, einem historischen u. a. benutzen; daß er aber gerade diesen und keinen anderen sich vorsetzt, befreit ihn von allen Forderungen, die mit diesem Zweck nicht zusammenhängen, verpflichtet ihn aber auch zugleich, bei jeder besonderen Anwendung der bisher aufgestellten Regeln sich nach diesem letzten Zwecke zu richten.

Der letzte Grund, auf den sich alle Regeln für eine bestimmte Dichtungsart beziehen, heißt der Zweck dieser Dichtungsart; die Verbindung der Mittel, wodurch eine Dichtungsart ihren Zweck erreicht, heißt ihre Form. Zweck und Form stehen also miteinander in dem genauesten Verhältnis. Diese wird durch jenen bestimmt und als notwendig vorgeschrieben, und der erfüllte Zweck wird das Resultat der glücklich beobachteten Form sein.

Da jede Dichtungsart einen ihr eigentümlichen Zweck verfolgt, so wird sie sich eben deswegen durch eine eigentümliche

Form von den übrigen unterscheiden, denn die Form ist das Mittel, durch welches sie ihren Zweck erreicht. Eben das, was sie ausschließend vor den übrigen leistet, muß sie vermöge derjenigen Beschaffenheit leisten, die sie vor den übrigen ausschließend besitzt. Der Zweck der Tragödie ist: Rührung, ihre Form: Nachahmung einer zum Leiden führenden Handlung. Mehrere Dichtungsarten können mit der Tragödie einerlei Handlung zu ihrem Gegenstand haben. Mehrere Dichtungsarten können den Zweck der Tragödie, die Rührung, wenngleich nicht als Hauptzweck, verfolgen. Das Unterscheidende der letzteren besteht also im Verhältnis der Form zu dem Zwecke, d. ist in der Art und Weise, wie sie ihren Gegenstand in Rücksicht auf ihren Zweck behandelt, wie sie ihren Zweck durch ihren Gegenstand erreicht.

Wenn der Zweck der Tragödie ist, den mitleidigen Affekt zu erregen, ihre Form aber das Mittel ist, durch welches sie diesen Zweck erreicht, so muß Nachahmung einer rührenden Handlung der Inbegriff aller Bedingungen sein, unter welchen der mitleidige Affekt am stärksten erregt wird. Die Form der Tragödie ist also die günstigste, um den mitleidigen Affekt zu erregen.

Das Produkt einer Dichtungsart ist vollkommen, in welchem die eigentümliche Form dieser Dichtungsart zu Erreichung ihres Zwecks am besten benutzt worden ist. Eine Tragödie also ist vollkommen, in welcher die tragische Form, nämlich die Nachahmung einer rührenden Handlung am besten benutzt worden ist, den mitleidigen Affekt zu erregen. Diejenige Tragödie würde also die vollkommenste sein, in welcher das erregte Mitleid weniger Wirkung des Stoffes als der am besten benutzten tragischen Form ist. Diese mag für das Ideal der Tragödie gelten.

Viele Trauerspiele, sonst voll hoher poetischer Schönheit, sind dramatisch tadelhaft, weil sie den Zweck der Tragödie nicht durch die beste Benutzung der tragischen Form zu erreichen suchen; andere sind es, weil sie durch die tragische Form einen anderen Zweck als den der Tragödie erreichen. Nicht wenige unserer beliebtesten Stücke rühren uns einzig des Stoffes wegen, und wir sind großmütig oder unaufmerk-

sam genug, diese Eigenschaft der Materie dem ungeschickten Künstler als Verdienst anzurechnen. Bei anderen scheinen wir uns der Absicht gar nicht zu erinnern, in welcher uns der Dichter im Schauspielhause versammelt hat, und zufrieden durch glänzende Spiele der Einbildungskraft und des Witzes angenehm unterhalten zu sein, bemerken wir nicht einmal, daß wir ihn mit kaltem Herzen verlassen. Soll die ehrwürdige Kunst (denn das ist sie, die zu dem göttlichen Teil unseres Wesens spricht) ihre Sache durch solche Kämpfer vor solchen Kampfrichtern führen? — Die Genügsamkeit des Publikums ist nur ermunternd für die Mittelmäßigkeit, aber beschimpfend und abschreckend für das Genie.

Die Fortsetzung im nächsten Stücke.

---

# Kallias.

## 1793.

### Briefe an Gottfried Körner.

Jena, d. 25. Januar 1793.

Die Untersuchungen über das Schöne, wovon beinahe kein Teil der Ästhetik zu trennen ist, führen mich in ein sehr weites Feld, wo für mich noch ganz fremde Länder liegen. Und doch muß ich mich schlechterdings des Ganzen bemächtigt haben, wenn ich etwas Befriedigendes leisten soll. Die Schwierigkeit, einen Begriff der Schönheit objektiv aufzustellen und ihn aus der Natur der Vernunft völlig a priori zu legitimieren, so daß die Erfahrung ihn zwar durchaus bestätigt, aber daß er diesen Ausspruch der Erfahrung zu seiner Gültigkeit gar nicht nötig hat, diese Schwierigkeit ist fast unübersehbar. Ich habe wirklich eine Deduktion meines Begriffes vom Schönen versucht, aber es ist ohne das Zeugnis der Erfahrung nicht auszukommen. Diese Schwierigkeit bleibt immer, daß man mir meine Erklärung bloß darum zugeben wird, weil man findet, daß sie mit den einzelnen Urteilen des Geschmackes zutrifft, und nicht (wie bei einer Erkenntnis aus objektiven Prinzipien

doch sein sollte) sein Urteil über das einzelne Schöne in der Erfahrung deswegen richtig findet, weil es mit meiner Erklärung übereinstimmt. Du wirst sagen, daß dies etwas viel gefordert sei, aber solange man es nicht dahin bringt, so wird der Geschmack immer empirisch bleiben, so wie Kant es für unvermeidlich hält. Aber eben von dieser Unvermeidlichkeit des Empirisch, von dieser Unmöglichkeit eines objektiven Prinzips für den Geschmack kann ich mich noch nicht überzeugen.

Es ist interessant zu bemerken, daß meine Theorie eine vierte mögliche Form ist, das Schöne zu erklären. Entweder man erklärt es objektiv oder subjektiv; und zwar entweder sinnlich subjektiv (wie Burke u. a.), oder subjektiv rational (wie Kant), oder rational objektiv (wie Baumgarten, Mendelssohn und die ganze Schar der Vollkommenheitsmänner), oder endlich sinnlich objektiv: ein Terminus, wobei Du Dir freilich jetzt noch nicht viel wirst denken können, außer wenn Du die drei anderen Formen miteinander vergleichst. Jede dieser vorhergehenden Theorien hat einen Teil der Erfahrung für sich und enthält offenbar einen Teil der Wahrheit, und der Fehler scheint bloß der zu sein, daß man diesen Teil der Schönheit, der damit übereinstimmt, für die Schönheit selbst genommen hat. Der Burkianer hat gegen den Wolfianer vollkommen recht, daß er die Unmittelbarkeit des Schönen, seine Unabhängigkeit von Begriffen behauptet; aber er hat unrecht gegen den Kantianer, daß er es in die bloße Affektibilität der Sinnlichkeit setzt. Der Umstand, daß bei weitem die meisten Schönheiten der Erfahrung, die ihnen in Gedanken schweben, keine völlig freie Schönheiten, sondern logische Wesen sind, die unter dem Begriff eines Zweckes stehen, wie alle Kunstwerke und die meisten Schönheiten der Natur, dieser Umstand scheint alle, welche die Schönheit in eine anschauliche Vollkommenheit setzen, irre geführt zu haben; denn nun wurde das logisch Gute mit dem Schönen verwechselt. Kant will diesen Knoten dadurch zerhauen, daß er eine pulchritudo vaga und fixa, eine freie und intellektuierte Schönheit annimmt, und er behauptet, etwas sonderbar, daß jede Schönheit, die unter dem Begriffe eines Zweckes stehe, keine reine

Schönheit sei: daß also eine Arabeske und was ihr ähnlich ist, als Schönheit betrachtet, reiner sei, als die höchste Schönheit des Menschen. Ich finde, daß seine Bemerkung den großen Nutzen haben kann, das Logische von dem Ästhetischen zu scheiden, aber eigentlich scheint sie mir doch den Begriff der Schönheit völlig zu verfehlen. Denn eben darin zeigt sich die Schönheit in ihrem höchsten Glanz, wenn sie die *logische* Natur ihres Objektes überwindet, und wie kann sie überwinden, wo kein Widerstand ist? Wie kann sie dem völlig formlosen Stoff ihre Form erteilen? Ich bin wenigstens überzeugt, daß die Schönheit nur die Form einer Form ist und daß, was man ihren Stoff nennt, schlechterdings ein geformter Stoff sein muß. Die Vollkommenheit ist die Form eines Stoffes, die Schönheit hingegen ist die Form dieser Vollkommenheit, die sich also gegen die Schönheit wie der Stoff zu der Form verhält.

Jena, den 8. Februar 1793.

Wir verhalten uns gegen die *Natur* (als Erscheinung) entweder *leidend* oder *tätig* oder leidend und tätig *zugleich*. *Leidend*, wenn wir ihre Wirkungen bloß *empfinden*; *tätig*, wenn *wir* ihre Wirkungen bestimmen; beides *zugleich*, wenn wir sie uns *vorstellen*.

Es gibt zweierlei Arten, sich die Erscheinungen vorzustellen. Entweder wir sind mit Absicht auf ihre Erkenntnis gerichtet: wir *beobachten* sie; oder wir lassen uns von den Dingen selbst zu ihrer Vorstellung einladen. Wir *betrachten* sie bloß.

Bei *Betrachtung* der Erscheinung verhalten wir uns *leidend*, indem wir ihre Eindrücke empfangen: *tätig*, indem wir diese Eindrücke unseren *Vernunftformen* unterwerfen (dieser Satz wird aus der Logik postuliert).

Die Erscheinungen nämlich müssen sich in unserer Vorstellung nach den Formalbedingungen der Vorstellungskraft richten (denn eben das macht sie zu *Erscheinungen*), sie müssen die Form von unserem Subjekt erhalten.

Alle Vorstellungen sind ein Mannigfaltiges oder Stoff; die Verbindungsweise dieses Mannigfaltigen ist seine Form. Das Mannigfaltige gibt der *Sinn*; die Verbindung gibt die

Vernunft (in allerweitester Bedeutung), denn Vernunft heißt des Vermögen der Verbindung.

Wird also dem Sinne ein Mannigfaltiges gegeben, so versucht die Vernunft demselben ihre Form zu erteilen, d. i. es nach ihren Gesetzen zu verbinden.

Form der Vernunft ist die Art und Weise, wie sie ihre Verbindungskraft äußert. Es gibt aber zwei verschiedene Hauptäußerungen der verbindenden Kraft, also auch ebensoviele Hauptformen der Vernunft. Die Vernunft verbindet entweder Vorstellung mit Vorstellung zur Erkenntnis (theoretische Vernunft) oder sie verbindet Vorstellungen mit dem Willen zur Handlung (praktische Vernunft).

So wie es zwei verschiedene Formen der Vernunft gibt, so gibt es auch zweierlei Materien für jede dieser Formen. Die theoretische Vernunft wendet ihre Form auf Vorstellungen an, und diese lassen sich in unmittelbare (Anschauung) und in mittelbare (Begriffe) einteilen. Jene sind durch den Sinn, diese durch die Vernunft selbst (obschon nicht ohne Zutun des Sinnes) gegeben. In den ersten, der Anschauung, ist es zufällig, ob sie mit der Form der Vernunft übereinstimmen; in den Begriffen ist es notwendig, wenn sie sich nicht selbst aufheben sollen. Hier findet also die Vernunft Übereinstimmung mit ihrer Form; dort wird sie überrascht, wenn sie sie findet.

Ebenso ist es mit der praktischen (handelnden) Vernunft. Diese wendet ihre Form auf Handlungen an, und diese lassen sich entweder als freie oder als nicht freie Handlungen, Handlungen durch oder nicht durch Vernunft, betrachten. Die praktische Vernunft fordert von den ersten eben das, was die theoretische von den Begriffen. Übereinstimmung freier Handlungen mit der Form der praktischen Vernunft ist also notwendig; Übereinstimmung nichtfreier mit dieser Form ist zufällig.

Man drückt sich daher richtiger aus, wenn man diejenigen Vorstellungen, welche nicht durch theoretische Vernunft sind und doch mit ihrer Form übereinstimmen, Nachahmungen von Begriffen, diejenigen Handlungen, welche nicht durch praktische Vernunft sind und doch mit ihrer Form übereinstimmen, Nach-

ahmungen freier Handlungen; kurz, wenn man beide Arten Nachahmungen (Analoga) der Vernunft nennt.

Ein Begriff kann keine Nachahmung der Vernunft sein, denn er ist durch Vernunft, und Vernunft kann sich nicht selbst nachahmen; er kann der Vernunft nicht bloß *analog*, er muß wirklich vernunftmäßig sein. Eine Willenshandlung kann der Freiheit nicht bloß analog, sie muß — oder soll wenigstens — wirklich frei sein. Hingegen kann eine mechanische Wirkung (jede Wirkung durchs Naturgesetz) nie als wirklich *frei*, sondern bloß der Freiheit analog beurteilt werden.

Hier will ich Dich einen Augenblick ausschnaufen lassen, besonders um Dich auf den letzten Absatz aufmerksam zu machen, weil ich ihn in der Folge wahrscheinlich nötig haben werde, um einen Einwurf, den ich von Dir gegen meine Theorie erwarte, zu beantworten. Ich fahre fort.

Die theoretische Vernunft geht auf Erkenntnis. Indem sie also ein gegebenes Objekt ihrer Form unterwirft, so prüft sie, ob Erkenntnis daraus zu machen sei, d. i. ob es mit einer schon vorhandenen Vorstellung verbunden werden könne. Nun ist die gegebene Vorstellung entweder ein Begriff oder eine Anschauung. Ist sie ein Begriff, so ist sie schon durch ihre Entstehung, durch sich selbst, notwendig auf Vernunft bezogen, und eine Verbindung, die schon ist, wird bloß ausgesagt. Eine Uhr z. B. ist eine solche Vorstellung. Man beurteilt sie bloß nach dem Begriff, durch den sie entstanden ist. Die Vernunft braucht also bloß zu entdecken, daß die gegebene Vorstellung ein Begriff ist, so entscheidet sie eben dadurch, daß sie mit ihrer Form übereinstimme.

Ist aber die gegebene Vorstellung eine Anschauung, und soll die Vernunft dennoch eine Übereinstimmung derselben mit ihrer Form entdecken, so muß sie (regulativ, nicht wie im ersten Falle, konstitutiv) und zu ihrem eigenen Behuf der gegebenen Vorstellung einen Ursprung durch theoretische Vernunft *leihen*, um sie nach Vernunft beurteilen zu können. Sie legt daher aus eigenem Mittel in den gegebenen Gegenstand einen Zweck hinein und entscheidet, ob er sich diesem Zwecke gemäß verhält. Dies geschieht bei jeder *teleologischen*, jenes bei jeder *logischen* Naturbeurteilung. Das

Objekt der logischen ist Vernunftmäßigkeit, das Objekt der teleologischen Vernunftähnlichkeit.

---

Ich vermute, Du wirst aufgucken, daß Du die Schönheit unter der Rubrik der theoretischen Vernunft nicht findest und daß Dir ordentlich dafür bange wird. Aber ich kann Dir einmal nicht helfen, sie ist gewiß nicht bei der theoretischen Vernunft anzutreffen, weil sie von Begriffen schlechterdings unabhängig ist; und da sie doch zuverlässig in der Familie der Vernunft muß gesucht werden und es außer der theoretischen Vernunft keine andere als die praktische gibt, so werden wir sie wohl hier suchen müssen und auch finden. Auch, denke ich, sollst Du wenigstens in der Folge Dich überzeugen, daß ihr diese Verwandtschaft keine Schande macht.

---

Die praktische Vernunft abstrahiert von aller Erkenntnis und hat bloß mit Willensbestimmungen, inneren Handlungen zu tun. Praktische Vernunft und Willensbestimmung aus bloßer Vernunft sind eins. Form der praktischen Vernunft ist unmittelbare Verbindung des Willens mit Vorstellungen der Vernunft, also Ausschließung jedes äußeren Bestimmungsgrundes; denn ein Wille, der nicht durch die bloße Form der praktischen Vernunft bestimmt ist, ist von außen materiell, heteronomisch bestimmt. Die Form der praktischen Vernunft annehmen oder nachahmen, heißt also bloß: nicht von außen, sondern durch sich selbst bestimmt sein, autonomisch bestimmt sein oder so erscheinen.

Nun kann die praktische Vernunft, ebenso wie die theoretische, ihre Form sowohl auf das, was durch sie selbst ist (freie Handlungen), als auf das, was nicht durch sie ist (Naturwirkungen), anwenden.

Ist es eine Willenshandlung, worauf sie ihre Form bezieht, so bestimmt sie bloß, was ist; sie sagt aus, ob die Handlung das ist, was sie sein will und soll. Jede moralische Handlung ist von dieser Art. Sie ist ein Produkt des reinen, d. i. des durch bloße Form und also autonomisch bestimmten Willens, und sobald die Vernunft sie dafür erkennt, sobald sie weiß, daß es eine Handlung des reinen Willens ist, so ver-

steht es sich auch schon von selbst, daß sie der Form der praktischen Vernunft gemäß ist, denn das ist völlig identisch.

Ist der Gegenstand, auf den die praktische Vernunft ihre Form anwendet, nicht durch einen Willen, nicht durch praktische Vernunft da, so macht sie es ebenso mit ihm, wie die theoretische es mit Anschauungen machte, die Vernunftähnlichkeit zeigten. Sie leiht dem Gegenstande (regulativ und nicht, wie bei der moralischen Beurteilung, konstitutiv) ein Vermögen sich selbst zu bestimmen, einen Willen, und betrachtet ihn alsdann unter der Form dieses seines Willens (ja nicht ihres Willens, denn sonst würde das Urteil ein moralisches werden). Sie sagt nämlich von ihm aus, ob er das, was er ist, durch seinen reinen Willen, d. i. durch seine sich selbstbestimmende Kraft, ist; denn ein reiner Wille und Form der praktischen Vernunft ist eins.

Von einer Willenshandlung oder moralischen Handlung fordert sie imperativ, daß sie durch reine Form der Vernunft sei; von einer Naturwirkung kann sie (nicht fordern) aber wünschen, daß sie durch sich selbst sei, daß sie Autonomie zeige. (Aber hier muß noch einmal bemerkt werden, daß die praktische Vernunft von einem solchen Gegenstand durchaus nicht verlangen kann, daß er durch **sie**, nämlich durch praktische Vernunft, sei; denn da wäre er nicht durch sich selbst, nicht autonomisch, sondern durch etwas Äußeres [weil sich jede Bestimmung durch Vernunft gegen ihn als etwas Äußeres, als Heteronomie verhält], also durch einen fremden Willen bestimmt.) Reine Selbstbestimmung überhaupt ist Form der praktischen Vernunft. Handelt also ein Vernunftwesen, so muß es aus reiner Vernunft handeln, wenn es reine Selbstbestimmung zeigen soll. Handelt ein bloßes Naturwesen, so muß es aus reiner Natur handeln, wenn es reine Selbstbestimmung zeigen soll; denn das Selbst des Vernunftwesens ist Vernunft, das Selbst des Naturwesens ist Natur. Entdeckt nun die praktische Vernunft bei Betrachtung eines Naturwesens, daß es durch sich selbst bestimmt ist, so schreibt sie demselben (wie die theoretische Vernunft in gleichem Fall einer Anschauung Vernunftähnlichkeit zugestand), Freiheitähnlichkeit oder kurzweg Freiheit zu,

Weil aber diese Freiheit dem Objekt von der Vernunft bloß geliehen wird, d a n i c h t s f r e i s e i n k a n n, a l s d a s Ü b e r s i n n l i c h e, u n d F r e i h e i t s e l b s t n i e a l s s o l c h e i n d i e S i n n e f a l l e n k a n n — kurz — da es hier bloß darauf ankommt, daß ein Gegenstand frei e r s c h e i n e, nicht wirklich i s t: so ist diese Analogie eines Gegenstandes mit der Form der praktischen Vernunft nicht Freiheit in der Tat, sondern bloß F r e i h e i t i n d e r E r s c h e i n u n g, A u t o n o m i e i n d e r E r s c h e i n u n g.

Hieraus ergibt sich also eine vierfache Beurteilungsart und eine ihr entsprechende vierfache Klassifikation der vorgestellten Erscheinung.

Beurteilung von Begriffen nach der Form der Erkenntnis ist logisch: Beurteilung von Anschauungen nach eben dieser Form ist teleologisch. Eine Beurteilung freier Wirkungen (moralischer Handlungen) nach der Form des reinen Willens ist moralisch; eine Beurteilung nichtfreier Wirkungen nach der Form des reinen Willens ist ästhetisch. Ü b e r e i n s t i m m u n g eines Begriffes mit der Form der Erkenntnis ist V e r n u n f t m ä ß i g k e i t (Wahrheit, Zweckmäßigkeit, Vollkommenheit sind bloß Beziehungen dieser letzteren), Analogie einer Anschauung mit der Form der Erkenntnis ist V e r n u n f t ä h n l i c h k e i t (Teleophanie, Logophanie möchte ich sie nennen), Übereinstimmung einer Handlung mit der Form des reinen Willens ist S i t t l i c h k e i t. Analogie einer Erscheinung mit der Form des reinen Willens oder der Freiheit ist S c h ö n h e i t (in weitester Bedeutung).

Schönheit also ist nichts anderes, als Freiheit in der Erscheinung.

Jena, den 18. Februar 1793.

Es gibt also eine solche Ansicht der Natur oder der Erscheinungen, wo wir von ihnen nichts weiter als Freiheit verlangen, wo wir bloß darauf sehen, ob sie das, was sie sind, durch sich selbst sind. Eine solche Art der Beurteilung ist bloß wichtig und möglich durch die praktische Vernunft, weil der Freiheitsbegriff sich in der theoretischen gar nicht findet und nur bei der praktischen Vernunft Autonomie über alles geht. Die praktische Vernunft, auf freie Handlungen

angewendet, verlangt, daß die Handlung bloß um der Handlungsweise (Form) willen geschehe und daß weder Stoff noch Zweck (der immer auch Stoff ist) darauf Einfluß gehabt habe. Zeigt sich nun ein Objekt in der Sinnenwelt bloß durch sich selbst bestimmt, stellt es sich den Sinnen so dar, daß man an ihm keinen Einfluß des Stoffes oder eines Zweckes bemerkt, so wird es als ein Analogon der reinen Willensbestimmung (ja nicht als Produkt einer Willensbestimmung) beurteilt. Weil nun ein Wille, der sich nach bloßer Form bestimmen kann, frei heißt, so ist diejenige Form in der Sinnenwelt, die bloß durch sich selbst bestimmt erscheint, eine Darstellung der Freiheit; denn dargestellt heißt eine Idee, die mit einer Anschauung so verbunden wird, daß beide eine Erkenntnisregel miteinander teilen.

Die Freiheit in der Erscheinung ist also nichts anderes, als die Selbstbestimmung an einem Dinge, insofern sie sich in der Anschauung offenbart. Man setzt ihr jede Bestimmung von außen entgegen, ebenso wie man einer moralischen Handlungsart jede Bestimmung durch materielle Gründe entgegensetzt. Ein Objekt erscheint aber gleich wenig frei — es mag nun seine Form entweder von einer physischen Gewalt oder von einem verständigen Zwecke erhalten haben, sobald man den Bestimmungsgrund seiner Form in einem von diesen beiden entdeckt; denn alsdann liegt ja derselbe nicht in ihm, sondern außer ihm, und es ist ebensowenig schön, als eine Handlung aus Zwecken eine moralische ist.

Wenn das Geschmacksurteil völlig rein ist, so muß ganz und gar davon abstrahiert werden, was für einen (theoretischen oder praktischen) Wert das schöne Objekt für sich selbst habe, aus welchem Stoff es gebildet und zu welchem Zweck es vorhanden sei. Mag es sein, was es will! Sobald wir es ästhetisch beurteilen, so wollen wir bloß wissen, ob es das, was es ist, durch sich selbst sei. Wir fragen so wenig nach einer logischen Beschaffenheit desselben, daß wir ihm vielmehr „die Unabhängigkeit von Zwecken und Regeln zum höchsten Vorzug anrechnen." — Nicht zwar, als ob Zweckmäßigkeit und Regelmäßigkeit an sich mit der Schönheit unverträglich wären; jedes schöne Produkt muß sich vielmehr Regeln unterwerfen:

sondern darum, weil der bemerkte Einfluß eines Zweckes und einer Regel sich als Zwang ankündigt und Heteronomie für das Objekt bei sich führt. Das schöne Produkt darf und muß sogar regelmäßig sein, aber es muß regelfrei erscheinen.

Nun ist aber kein Gegenstand in der Natur und noch viel weniger in der Kunst zweck- und regelfrei, keiner durch sich selbst bestimmt, sobald wir über ihn nachdenken. Jeder ist durch einen anderen da, jeder um eines anderen willen da, keiner hat Autonomie. Das einzige existierende Ding, das sich selbst bestimmt und um seiner selbst willen ist, muß man außerhalb der Erscheinung in der intelligibeln Welt anfsuchen. Schönheit aber wohnt nur im Feld der Erscheinungeu, und es ist also gar keine Hoffnung da, vermittelst der bloßen theoretischen Vernunft und auf dem Wege des Nachdenkens auf eine Freiheit in der Sinnenwelt zu stoßeu.

Aber alles wird anders, wenn man die theoretische Untersuchung hinwegläßt und die Objekte bloß nemmt, wie sie erscheinen. Eine Regel, ein Zweck kann nie erscheinen, denn es sind Begriffe und keine Anschauungeu. Der Realgrund der Möglichkeit eines Objektes fällt also nie in die Sinne und er ist so gut als gar nicht vorhanden, „sobald der Verstand nicht zu Aufsuchung desselben veranlaßt wird.“ Es kommt also hier lediglich auf das völlige Abstrahieren von einem Bestimmungsgrunde an, um ein Objekt in der Erscheinung als frei zu beurteilen (denn das nicht von außen Bestimmtsein ist eine negative Vorstellung des durch sich selbst Bestimmtseins, und zwar die einzig mögliche Vorstellung desselben, weil man die Freiheit nur denken und nie erkennen kann, und selbst der Moralphilosoph muß sich mit dieser negativen Vorstellung der Freiheit behelfen). Eine Form erscheint also frei, sobald wir den Grund derselben weder außer ihr finden, noch außer ihr zu suchen veranlaßt werden. Denn würde der Verstand veranlaßt, nach dem Grund derselben zu fragen, so würde er diesen Grund notwendig außer dem Dinge finden müssen; weil es entweder durch einen Begriff oder durch einen Zufall bestimmt sein muß, beides aber sich gegen das Objekt als Heteronomie verhält. Man wird also folgendes als einen Grundsatz aufstellen können: „daß ein Objekt sich

in der Anschauung als frei darstellt, wenn die Form desselben den reflektierenden Verstand nicht zur Aufsuchung eines Grundes nötigt. Schön also heißt eine Form, die sich selbst erklärt; sich selbst erklären heißt aber hier, sich ohne Hilfe eines Begriffes erklären. Ein Triangel erklärt sich selbst, aber nur vermittelst eines Begriffes. Eine Schlangenlinie erklärt sich selbst ohne das Medium eines Begriffes.

Schön, kann man also sagen, ist eine Form, *die keine Erklärung fordert*, oder auch eine solche, *die sich ohne Begriffe erklärt*.

---

Ich denke, einige Deiner Zweifel sollen sich jetzt schon anfangen zu verlieren, wenigstens siehst Du, daß das subjektive Prinzip doch ins objektive hinübergeführt werden kann. Kommen wir aber erst in das Feld der Erfahrungen, so wird Dir ein ganz anderes Licht darüber aufgehen und Du wirst die Autonomie des Sinnlichen erst alsdann recht begreifen. Aber weiter:

Jede Form also, die wir nur unter Voraussetzung eines Begriffes möglich finden, zeigt Heteronomie in der Erscheinung. Denn jeder Begriff ist etwas äußeres gegen das Objekt. Eine solche Form ist jede strenge Regelmäßigkeit (worunter die mathematische obenan steht), weil sie uns den Begriff *aufdringt*, aus dem sie entstanden ist: eine solche Form ist jede strenge Zweckmäßigkeit (besonders die des *Nützlichen*, weil dies immer auf etwas anderes bezogen wird), weil sie uns die Bestimmung und den Gebrauch des Objekts in Erinnerung bringt, wodurch notwendigerweise die Autonomie in der Erscheinung zerstört wird.

Gesetzt nun, wir führen mit einem Objekt eine moralische Absicht aus, so wird die Form dieses Objekts durch eine Idee der praktischen Vernunft, also nicht durch sich selbst bestimmt sein, also Heteronomie erleiden. Daher kommt es, daß die moralische Zweckmäßigkeit eines Kunstwerks, oder auch einer Handlungsart, zur Schönheit derselben so wenig beiträgt, daß jene vielmehr sehr verborgen werden und aus der Natur des Dinges völlig frei und zwanglos hervorzugehen den Anschein haben muß, wenn diese, die Schönheit, nicht darüber verloren

gehen soll. Ein Dichter würde sich also vergebens mit der moralischen Absicht seines Werkes entschuldigen, wenn sein Gedicht ohne Schönheit wäre. Das Schöne wird zwar jederzeit auf die praktische Vernunft bezogen, weil Freiheit kein Begriff der theoretischen sein kann — aber bloß der Form, nicht der Materie nach. Ein moralischer Zweck gehört aber zur Materie oder zum Inhalt und nicht zur bloßen Form. Um diesen Unterschied — an dem Du gestrauchelt zu haben scheinst — noch mehr ins Licht zu setzen, füge ich noch folgendes hinzu. Praktische Vernunft verlangt Selbstbestimmung. Selbstbestimmung des Vernünftigen ist reine Vernunftbestimmung, Moralität; Selbstbestimmung des Sinnlichen ist reine Naturbestimmung, Schönheit. Wird die Form des Nichtvernünftigen durch Vernunft bestimmt (theoretische oder praktische, das gilt hier gleichviel), so erleidet seine reine Naturbestimmung Zwang, also kann Schönheit nicht statthaben. Es ist alsdann ein Produkt, kein Analogon, eine Wirkung, keine Nachahmung der Vernunft, denn zur Nachahmung eines Dinges gehört, daß das Nachahmende mit dem Nachgeahmten bloß die Form und nicht den Inhalt, nicht den Stoff gemein habe.

Deswegen wird sich ein moralisches Betragen, wenn es nicht zugleich mit Geschmack verbunden ist, in der Erscheinung immer als Heteronomie darstellen, gerade weil es ein Produkt der Autonomie des Willens ist. Denn eben darum, weil Vernunft und Sinnlichkeit einen verschiedenen Willen haben, so wird der Wille der Sinnlichkeit gebrochen, wenn die Vernunft den ihrigen durchsetzt. Nun ist unglücklicherweise der Wille der Sinnlichkeit gerade derjenige, der in die Sinne fällt; gerade also wenn die Vernunft ihre Autonomie ausübt (die nie in der Erscheinung vorkommen kann), so wird unser Auge durch eine Heteronomie in der Erscheinung beleidigt. Indessen wird der Begriff der Schönheit doch auch im uneigentlichen Sinne auf das Moralische angewendet und diese Anwendung ist nichts weniger als leer. Obgleich Schönheit nur an der Erscheinung haftet, so ist moralische Schönheit doch ein Begriff, dem etwas in der Erfahrung korrespondiert. Ich kann Dir keinen besseren empirischen Be-

weis für die Wahrheit meiner Schönheitstheorie aufstellen, als wenn ich Dir zeige, daß selbst der uneigentliche Gebrauch dieses Wortes nur in solchen Fällen stattfindet, wo sich Freiheit in der Erscheinung zeigt. Ich will deswegen, meinem ersten Plane zuwider, in den empirischen Teil meiner Theorie vorausspringen und Dir zur Erholung eine Geschichte erzählen.

„Ein Mensch ist unter Räuber gefallen, die ihn nackend ausgezogen und bei einer strenger Kälte auf die Straße geworfen haben.

Ein Reisender kommt an ihm vorbei, dem klagt er seinen Zustand und fleht ihn um Hilfe. ‚Ich leide mit dir,‘ ruft dieser gerührt aus, ‚und gerne will ich dir geben was ich habe. Nur fordere keine anderen Dienste, denn dein Anblick greift mich an. Dort kommen Menschen, gib ihnen diese Geldbörse und sie werden dir Hilfe schaffen.‘ — ‚Gut gemeint‘, sagte der Verwundete, ‚aber man muß auch das Leiden sehen können, wenn die Menschenpflicht es fordert. Der Griff in deinen Beutel ist nicht halb soviel wert, als eine kleine Gewalt über deine weichlichen Sinne.‘“

Was war diese Handlung? Weder nützlich, noch moralisch, noch großmütig, noch schön. Sie war bloß passioniert, gutherzig aus Affekt.

„Ein zweiter Reisender erscheint, der Verwundete erneuert seine Bitte. Diesem Zweiten ist sein Geld lieb und doch möchte er gern seine Menschenpflicht erfüllen. ‚Ich versäume den Gewinn eines Guldens,‘ sagte er, ‚wenn ich die Zeit mit dir verliere. Willst du mir soviel als ich versäume, von deinem Gelde geben, so lade ich dich auf meine Schultern und bringe dich in einem Kloster unter, das nur eine Stunde von hier entfernt liegt.‘ — ‚Eine kluge Auskunft‘, versetzt der andere. ‚Aber man muß bekennen, daß deine Dienstfertigkeit dir nicht hoch zu stehen kommt. Ich sehe dort einen Reiter kommen, der mir die Hilfe umsonst leisten wird, die dir nur um einen Gulden feil ist.‘“

Was war nun diese Handlung? Weder gutherzig, noch pflichtmäßig, noch großmütig, noch schön. Sie war bloß nützlich.

„Der dritte Reisende steht bei dem Verwundeten still und läßt sich die Erzählung seines Unglücks wiederholen. Nachdenkend und mit sich selbst kämpfend steht er da, nachdem der andere ausgeredet hat. ‚Es wird mir schwer werden,‘ sagt er endlich, ‚mich von dem Mantel zu trennen, der meinem kranken Körper der einzige Schutz ist und dir mein Pferd zu überlassen, da meine Kräfte erschöpft sind. Aber die Pflicht gebietet mir, dir zu dienen. Besteige also mein Pferd und hülle dich in meinen Mantel, so will ich dich hinführen, wo dir geholfen werden kann.‘ — ‚Dank dir braver Mann, für deine redliche Meinung,‘ erwidert jener, ‚aber du sollst, da du selbst bedürftig bist, um meinetwillen kein Ungemach leiden. Dort sehe ich zwei starke Männer kommen, die mir den Dienst werden leisten können, der dir sauer wird.‘“

Diese Handlung war rein (aber auch nicht mehr als) moralisch, weil sie gegen das Interesse der Sinne, aus Achtung fürs Gesetz unternommen wurde.

„Jetzt nähern sich die zwei Männer dem Verwundeten, und fangen an, ihn um sein Unglück zu befragen. Kaum eröffnet er den Mund, so rufen beide mit Erstaunen: ‚Er ist's! Es ist der nämliche, den wir suchen.‘ Jener erkennt sie und erschrickt. Es entdeckt sich, daß beide ihren abgesagten Feind und den Urheber ihres Unglücks in ihm erkennen und dem sie nachgereist sind, um eine blutige Rache an ihm zu nehmen. ‚Befriedigt jetzt euren Haß und eure Rache,‘ fängt jener an, ‚der Tod und nicht Hilfe ist es, was ich von euch erwarten kann.‘ — ‚Nein‘, erwidert einer von ihnen, ‚damit du siehst, wer wir sind und wer du bist, so nimm diese Kleider und bedecke dich. Wir wollen dich zwischen uns in die Mitte nehmen und dich hinbringen, wo dir geholfen werden kann.‘ — ‚Großmütiger Feind‘, ruft der Verwundete voll Rührung, du beschämst mich, du entwaffnest meinen Haß: Komm jetzt, umarme mich und mache deine Wohltat vollkommen durch eine herzliche Vergebung.‘ — ‚Mäßige dich, Freund,‘ erwidert der andere frostig. ‚Nicht weil ich dir verzeihe, will ich dir helfen, sondern weil du elend bist.‘ — ‚So nimm auch deine Kleidung zurück‘, ruft der Unglückliche, indem er sie von sich wirft. ‚Werde aus mir, was da will. Eher will ich elendiglich

umkommen, als einem stolzen Feind meine Rettung verdanken.'

Indem er aufsteht und den Versuch macht, sich wegzubegeben, nähert sich ein fünfter Wanderer, der eine schwere Last auf dem Rücken trägt. „Ich bin so oft getäuscht worden,' denkt der Verwundete, ‚und der sieht mir nicht aus wie einer, der mir helfen wollte. Ich will ihn vorübergehen lassen.' — Sobald der Wanderer ihn ansichtig wird, legt er seine Bürde nieder. „Ich sehe,' fängt er aus eigenem Antrieb an, ‚daß du verwundet bist und deine Kräfte dich verlassen. Das nächste Dorf ist noch ferne und du wirst dich verbluten, ehe du davor anlangst. Steige auf meinen Rücken, so will ich mich frisch aufmachen und dich hinbringen.' — ‚Aber was wird aus deinem Bündel werden, das du hier auf freier Landstraße zurücklassen mußt?' — ‚Das weiß ich nicht und das bekümmert mich nicht,' sagt der Lastträger. ‚Ich weiß aber, daß du Hilfe brauchst und daß ich schuldig bin, sie dir zu geben.'"

d. 19. Februar 1793.

Die Schönheit der fünften Handlung muß in demjenigen Zuge liegen, den sie mit keiner der vorhergehenden gemein hat.

Nun haben: 1. Alle fünf helfen wollen. 2. Die meisten haben ein zweckmäßiges Mittel dazu erwählt. 3. Mehrere wollten es sich etwas kosten lassen. 4. Einige haben eine große Selbstüberwindung dabei bewiesen. Einer darunter hat aus dem reinsten moralischen Antrieb gehandelt. Aber nur der fünfte hat unaufgefordert und ohne mit sich zu Rate zu gehen geholfen, obgleich es auf seine Kosten ging. Nur der fünfte hat sich selbst ganz dabei vergessen und „seine Pflicht mit einer Leichtigkeit erfüllt, als wenn bloß der Instinkt aus ihm gehandelt hätte." — Also wäre eine moralische Handlung alsdann erst eine schöne Handlung, wenn sie aussieht wie eine sich von selbst ergebende Wirkung der Natur. Mit einem Worte: eine freie Handlung ist eine schöne Handlung, wenn die Autonomie des Gemüts und Autonomie in der Erscheinung koinzidieren.

Aus diesem Grunde ist das Maximum der Charakter=

vollkommenheit eines Menschen moralische Schönheit, denn sie tritt nur alsdann ein, wenn ihm die Pflicht zur Natur geworden ist.

Offenbar hat die Gewalt, welche die praktische Vernunft bei moralischen Willensbestimmungen gegen unsere Triebe ausübt, etwas Beleidigendes, etwas Peinliches in der Erscheinung. Wir wollen nun einmal nirgends Zwang sehen, auch nicht, wenn die Vernunft selbst ihn ausübt; auch die Freiheit der Natur wollen wir respektiert wissen, weil wir „jedes Wesen in der ästhetischen Beurteilung als einen Selbstzweck" betrachten und es uns, denen Freiheit das Höchste ist, ekelt (empört), daß etwas dem anderen aufgeopfert werden und zum Mittel dienen soll. Daher kann eine moralische Handlung niemals schön sein, wenn wir der Operation zusehen, wodurch sie der Sinnlichkeit abgeängstigt wird. Unsere sinnliche Natur muß also im Moralischen frei erscheinen, obgleich sie es nicht wirklich ist, und es muß das Ansehen haben, als wenn die Natur bloß den Auftrag unserer Triebe vollführte, indem sie sich, den Trieben gerade entgegen, unter die Herrschaft des reinen Willens beugt.

Jena, den 23. Februar 1793.

Das Resultat meiner bisher geführten Beweise ist dieses: Es gibt eine solche Vorstellungsart der Dinge, wobei von allem übrigen abstrahiert und bloß darauf gesehen wird, ob sie frei, d. i. durch sich selbst bestimmt erscheinen. Diese Vorstellungsart ist notwendig, denn sie fließt aus dem Wesen der Vernunft, die in ihrem praktischen Gebrauche Autonomie der Bestimmungen unnachläßlich fordert.

Daß diejenige Eigenschaft der Dinge, die wir mit dem Namen Schönheit bezeichnen, mit dieser Freiheit in der Erscheinung eins und dasselbe sei, ist noch gar nicht bewiesen, und das soll von jetzt ab mein Geschäft sein. Ich habe also zweierlei darzutun: Erstlich, daß dasjenige Objektive an den Dingen, wodurch sie in den Stand gesetzt werden, frei zu erscheinen, gerade auch dasjenige sei, welches ihnen, wenn es da ist, Schönheit verleiht, und wenn es fehlt, ihre Schönheit vernichtet; selbst wenn sie im ersten Falle gar keinen und im

letzten alle anderen Vorzüge besäßen. **Zweitens** habe ich zu beweisen, daß Freiheit in der Erscheinung eine solche Wirkung auf das Gefühlsvermögen notwendig mit sich führe, die derjenigen völlig gleich ist, die wir mit der Vorstellung des Schönen verbunden finden. (Zwar dürfte es ein vergebliches Unterfangen sein, dieses letzte a priori zu beweisen, da nur Erfahrung lehren kann, ob wir bei einer Vorstellung etwas fühlen sollen, und was wir dabei fühlen sollen. Denn freilich läßt sich weder aus dem Begriff der Freiheit, noch aus dem der Erscheinung ein solches Gefühl analytisch herausziehen, und eine Synthesis a priori ist ebensowenig; man ist also hierin durchaus auf empirische Beweise eingeschränkt, und was nur immer durch diese geleistet werden kann, hoffe ich zu leisten: nämlich durch Induktion und auf psychologischem Wege zu erweisen, daß aus dem zusammengesetzten Begriff der Freiheit und der Erscheinung, der mit der Vernunft harmonierenden Sinnlichkeit, ein Gefühl der Lust fließen müsse, welches dem Wohlgefallen gleich ist, das die Vorstellung der Schönheit zu begleiten pflegt.) Übrigens werde ich zu diesem Teil der Untersuchung sobald noch nicht kommen, da die Ausführung des ersteren mehrere Briefe ausfüllen dürfte.

## 1.

## Freiheit in der Erscheinung ist eins mit der Schönheit.

Ich habe neulich schon berührt, daß keinem Dinge in der Sinnenwelt **Freiheit** wirklich zukomme, sondern bloß scheinbar sei. Aber positiv frei kann es auch nicht einmal **scheinen**, weil dies bloß eine Idee der Vernunft ist, der keine Anschauung adäquat sein kann. Wenn aber die Dinge, insofern sie in der Erscheinung vorkommen, Freiheit weder besitzen, noch zeigen, wie kann man einen objektiven Grund dieser Vorstellung in den Erscheinungen suchen? Dieser objektive Grund müßte eine solche Beschaffenheit derselben sein, deren Vorstellung uns schlechterdings **nötigt**, die Idee der Freiheit in uns hervorzubringen und auf das Objekt zu beziehen. Dies ist, was jetzt bewiesen werden muß.

Frei sein und durch sich selbst bestimmt sein, von innen heraus bestimmt sein, ist eins. Jede Bestimmung geschieht entweder von außen oder nicht von außen (von innen), was also nicht von außen bestimmt erscheint und doch als bestimmt erscheint, muß als von innen bestimmt vorgestellt werden. „*Sobald also das Bestimmtsein gedacht wird*, so ist das Nichtvonaußenbestimmtsein indirekt zugleich die Vorstellung des Voninnenbestimmtseins oder der Freiheit."

Wie wird nun dieses Nichtvonaußenbestimmtsein selbst wieder vorgestellt? Hierauf beruht alles; denn wird dieses an einem Gegenstand nicht notwendig vorgestellt, so ist auch gar kein Grund da, das Voninnenbestimmtsein oder die Freiheit vorzustellen. *Notwendig* aber muß die Vorstellung des letzteren sein, weil unser Urteil vom Schönen Notwendigkeit enthält, und jedermanns Beistimmung *fordert*. Es darf also nicht dem Zufall überlassen sein, ob wir bei der Vorstellung eines Objektes auf seine Freiheit Rücksicht nehmen wollen, sondern die Vorstellung desselben muß auch die Vorstellung des Nichtvonaußenbestimmtseins schlechterdings und notwendig mit sich führen.

Dazu wird nun erfordert, daß uns der Gegenstand selbst durch seine objektive Beschaffenheit einladet, oder vielmehr nötigt, auf die Eigenschaft des Nichtvonaußenbestimmtseins an ihm zu merken; weil eine bloße Negation nur dann bemerkt werden kann, *wenn ein Bedürfnis nach ihrem positiven Gegenteile vorausgesetzt wird*.

Ein Bedürfnis nach der Vorstellung des Voninnenbestimmtseins (Bestimmungsgrundes) kann nur durch Vorstellung des *Bestimmtseins* entstehen. Zwar ist alles, was uns vorgestellt werden kann, etwas Bestimmtes, aber nicht alles wird als ein solches vorgestellt, und was nicht vorgestellt wird, ist für uns so gut als gar nicht vorhanden. Etwas muß an dem Gegenstande sein, was ihn aus der unendlichen Reihe des Nichtssagenden und Leeren heraushebt, und unseren Erkenntnistrieb reizt, denn das Nichtssagende ist dem Nichts beinahe gleich. Es muß sich als ein *Bestimmtes* darstellen, denn er soll uns auf das *Bestimmende* führen.

Nun ist aber der Verstand das Vermögen, welches den

Grund zu der Folge sucht, folglich muß der Verstand ins Spiel gesetzt werden. Der Verstand muß veranlaßt werden, über die Form des Objektes zu reflektieren: über die Form, denn der Verstand hat es nur mit der Form zu tun.

Das Objekt muß also eine solche Form besitzen und zeigen, die eine Regel zuläßt: denn der Verstand kann sein Geschäft nur nach Regeln verwalten. Es ist aber nicht nötig, daß der Verstand diese Regel erkennt (denn Erkenntnis der Regel würde allen Schein der Freiheit zerstören, wie bei jeder strengen Regelmäßigkeit wirklich der Fall ist), es ist genug, daß der Verstand auf eine Regel — unbestimmt welche — geleitet wird. Man darf nur ein einzelnes Baumblatt betrachten, so dringt sich einem sogleich die Unmöglichkeit auf, daß sich das Mannigfaltige an demselben von ohngefähr und ohne alle Regel so habe ordnen können, wenn man auch gleich von der teleologischen Beurteilung abstrahiert. Die unmittelbare Reflexion über den Anblick desselben lehrt es, ohne daß man nötig hat, diese Regel einzusehen und sich einen Begriff von der Struktur desselben zu bilden.

Eine Form, welche auf eine Regel deutet (sich nach einer Regel behandeln läßt), heißt kunstmäßig oder technisch. Nur die technische Form eines Objektes veranlaßt den Verstand, den Grund zu der Folge zu suchen und das bestimmende zu dem Bestimmten; und insofern also eine solche Form ein Bedürfnis erweckt, nach einem Grund der Bestimmung zu fragen, so führt hier die Negation des Vonaußenbestimmtseins ganz notwendig auf die Vorstellung des Voninnenbestimmtseins oder der Freiheit.

Freiheit kann also nur mit Hilfe der Technik sinnlich dargestellt werden, so wie Freiheit des Willens nur mit Hilfe der Kausalität und materiellen Willensbestimmungen gegenüber gedacht werden kann. Mit anderen Worten: der negative Begriff der Freiheit ist nur durch den positiven Begriff seines Gegenteils denkbar, und so wie die Vorstellung der Naturkausalität nötig ist, um uns auf die Vorstellung der Willensfreiheit zu leiten, so ist eine Vorstellung von Technik nötig, um uns im Reich der Erscheinungen auf Freiheit zu leiten.

Hieraus ergibt sich nun eine zweite Grundbedingung des Schönen, ohne welche die erste bloß ein leerer Begriff sein würde. Freiheit in der Erscheinung ist zwar der Grund der Schönheit, aber **Technik** ist die notwendige Bedingung unserer **Vorstellung** von der Freiheit.

Man könnte dieses auch so ausdrücken:

Der Grund der Schönheit ist überall Freiheit in der Erscheinung. Der Grund unserer Vorstellung von Schönheit ist **Technik in der Freiheit.**

Vereinigt man beide Grundbedingungen der Schönheit und der Vorstellung der Schönheit, so ergibt sich daraus folgende Erklärung:

Schönheit ist Natur in der Kunstmäßigkeit.

Ehe ich aber von dieser Erklärung einen sicheren und philosophischen Gebrauch machen kann, muß ich erst den Begriff **Natur** bestimmen, und vor jeder Mißdeutung sicherstellen. Der Ausdruck **Natur** ist mir darum lieber als **Freiheit**, weil er zugleich das Feld des Sinnlichen bezeichnet, worauf das Schöne sich einschränkt, und neben dem Begriffe der **Freiheit** auch sogleich ihre Sphäre in der Sinnenwelt andeutet. Der Technik gegenübergestellt, ist **Natur**, was durch sich selbst ist, **Kunst** ist, was durch eine Regel ist. **Natur in der Kunstmäßigkeit**, was sich selber die Regel gibt — was durch seine eigene Regel ist. (Freiheit in der Regel, Regel in der Freiheit.)

Wenn ich sage: **die Natur des Dinges: das Ding folgt seiner Natur, es bestimmt sich durch seine Natur:** so setze ich darin die Natur allem demjenigen entgegen, was von dem Objekt verschieden ist, was bloß als zufällig an demselben betrachtet wird und hinweggedacht werden kann, ohne zugleich sein Wesen aufzuheben. Es ist gleichsam die Person des Dinges, wodurch es von allen anderen Dingen, die nicht seiner Art sind, unterschieden wird. Daher werden diejenigen Eigenschaften, welche ein Objekt mit allen anderen gemein hat, nicht eigentlich zu seiner Natur gerechnet, ob es gleich diese Eigenschaften nicht ablegen kann, ohne daß es aufhörte, zu existieren. Bloß dasjenige wird durch den Ausdruck **Natur** bezeichnet, wodurch es das bestimmte Ding wird,

was es ist. Alle Körper z. B. sind schwer, aber zur *Natur* eines körperlichen Dinges gehören nur diejenigen Wirkungen der Schwere, welche aus seiner speziellen Beschaffenheit resultieren. Sobald die Schwerkraft an einem Dinge, für sich selbst und unabhängig von seiner speziellen Beschaffenheit, bloß als *allgemeine Naturkraft* wirkt, so wird sie als eine fremde Gewalt angesehen, und ihre Wirkungen verhalten sich als Heteronomie gegen die Natur des Dinges. Ein Beispiel mag dies ins Licht setzen. Eine Vase ist, als Körper betrachtet, der Schwerkraft unterworfen, aber die Wirkungen der Schwerkraft müssen, wenn sie *die Natur einer Vase* nicht verleugnen soll, durch die Form der Vase modifiziert, d. i. besonders bestimmt und durch diese spezielle Form notwendig gemacht worden sein. Jede Wirkung der Schwerkraft an einer Vase aber ist zufällig, welche unbeschadet ihrer Form als Vase kann hinweggenommen werden. Alsdann wirkt die Schwerkraft gleichsam außerhalb der Ökonomie, außerhalb der Natur des Dinges und erscheint sogleich als eine fremde Gewalt. Dies geschieht, wenn die Vase in einen weiten und breiten Bauch sich *endigt*, weil es da aussieht, als ob die Schwere der Länge genommen hätte, was sie der Breite gegeben, kurz als ob die Schwerkraft über die Form, nicht die Form über die Schwerkraft geherrscht hätte.

Ebenso ist es mit Bewegungen. Eine Bewegung gehört zur *Natur* des Dinges, wenn sie aus der speziellen Beschaffenheit oder aus der Form des Dinges notwendig fließt. Eine Bewegung aber, welche dem Dinge unabhängig von seiner speziellen Form durch das allgemeine Gesetz der Schwere vorgeschrieben wird, liegt außerhalb der Natur desselben und zeigt Heteronomie. Man stelle ein schweres Wagenpferd neben einen leichten spanischen Zelter. Die Last, welche jenes zu ziehen gewöhnt worden ist, hat seinen Bewegungen die Natürlichkeit genommen, daß es, auch ohne einen Wagen hinter sich herzuschleppen, ebenso mühsam und schwerfällig einhertrabt, als wenn es einen zu ziehen hätte. Seine Bewegungen entspringen nicht mehr aus seiner speziellen Natur, sondern verraten die geschleppte Last des Wagens. Der leichte Zelter hingegen ist nie gewöhnt worden, eine größere Kraft anzu-

wenden, als er auch in seiner größten Freiheit zu äußern sich angetrieben fühlt. Jede seiner Bewegungen ist also eine Wirkung seiner sich selbst überlassenen Natur. Daher bewegt er sich so leicht, als wenn er gar keine Last wäre, über dieselbe Fläche hinweg, die das Kutschpferd mit bleischweren Füßen tritt. „Man wird bei ihm gar nicht daran erinnert, daß er ein Körper ist, so sehr hat die spezielle Pferdeform die allgemeine Körpernatur, die der Schwere gehorchen muß, überwunden.“ Hingegen macht die Schwerfälligkeit der Bewegung das Kutschpferd augenblicklich in unserer Vorstellung zur Masse, und die eigentümliche Natur des Rosses wird in demselben von der allgemeinen Körpernatur unterdrückt.

Wenn man einen flüchtigen Blick durch das Tierreich wirft, so findet man, daß die Schönheit der Tiere in demselben Verhältnis abnimmt, als sie sich der Masse nähern und bloß der Schwerkraft zu dienen scheinen. Die Natur eines Tieres (in der ästhetischen Bedeutung dieses Wortes) äußert sich entweder in seinen Bewegungen oder in seinen Formen, und beide werden eingeschränkt durch die Masse. Hat die Masse Einfluß gehabt auf die Form, so nennen wir diese plump; hat die Masse Einfluß gehabt auf die Bewegung, so heißt diese unbehilflich. Im Bau des Elefanten, des Bären, des Stieres usf. ist es die Masse, welche an der Form sowohl als an der Bewegung dieser Tiere einen sichtbaren Anteil hat. Die Masse aber muß jederzeit der Schwerkraft gehorchen, die sich gegen die eigene Natur des organischen Körpers als eine fremde Potenz verhält.

Dagegen nehmen wir überall Schönheit wahr, wo die Masse von der Form und (im Tier- und Pflanzenreich) von den lebendigen Kräften (in die ich die Autonomie des Organischen setze) völlig beherrscht wird.

Die Masse eines Pferdes ist bekannlich von ungleich größerem Gewicht, als die Masse einer Ente oder eines Krebses; nichtsdestoweniger ist die Ente schwer und das Pferd leicht; bloß weil sich die lebendigen Kräfte zur Masse bei beiden ganz verschieden verhalten. Dort ist es der Stoff, der die Kraft beherrscht; hier ist die Kraft Herr über den Stoff.

Unter den Tiergattungen ist das Vögelgeschlecht der beste

Beleg meines Satzes. Ein Vogel im Flug ist die glücklichste Darstellung des durch die Form bezwungenen Stoffes, der durch die Kraft überwundenen Schwere. Es ist nicht unwichtig zu bemerken, daß die Fähigkeit, über die Schwere zu siegen, oft zum Symbol der Freiheit gebraucht wird. Wir drücken die Freiheit der Phantasie aus, indem wir ihm Flügel geben; wir lassen Psyche mit Schmetterlingsflügeln sich über das Irdische erheben, wenn wir ihre Freiheit von den Fesseln des Stoffes bezeichnen wollen. Offenbar ist die Schwerkraft eine Fessel für jedes Organische, und ein Sieg über dieselbe gibt daher kein unschickliches Sinnbild der Freiheit ab. Nun gibt es aber keine treffendere Darstellung der besiegten Schwere, als ein geflügeltes Tier, das sich aus innerem Leben (Autonomie des Organischen) der Schwerkraft direkt entgegen bestimmt. Die Schwerkraft verhält sich ungefähr ebenso gegen die lebendige Kraft des Vogels, wie sich — bei reinen Willensbestimmungen — die Neigung zu der gesetzgebenden Vernunft verhält.

Ich widerstehe der Versuchung, Dir an der menschlichen Schönheit die Wahrheit meiner Behauptungen noch anschaulicher zu machen; dieser Materie gebührt ein eigener Brief. Du ersiehst nun aus dem bisher Gesagten, was ich zum Begriff der Natur (in ästhetischer Bedeutung) rechne und davon ausgeschlossen wissen will.

Natur an einem technischen Dinge, inwiefern wir sie dem nichttechnischen entgegensetzen, ist seine technische Form selbst, gegen welche alles andere, was nicht zu dieser technischen Ökonomie gehört, als etwas Auswärtiges, und wenn es darauf Einfluß gehabt hat, als Heteronomie und als Gewalt betrachtet wird. Aber es ist damit noch nicht genug, daß ein Ding nur durch seine Technik bestimmt erscheine — rein technisch sei; denn das ist auch jede streng mathematische Figur, ohne deswegen schön zu sein. Die Technik selbst muß wieder durch die Natur des Dinges bestimmt erscheinen, welches man den freiwilligen Konsens des Dinges zu seiner Technik nennen könnte. Hier wird also die Natur des Dinges von seiner Technik wieder unterschieden, da sie doch kurz vorher für identisch mit derselben erklärt wurde. Aber der Widerspruch

ist nur scheinbar. Gegen äußere Bestimmungen verhält sich die technische Form des Dinges als Natur; aber gegen das innere Wesen des Dinges kann sich die technische Form wieder als etwas Äußeres und Fremdes verhalten; z. B. es ist die Natur eines Zirkels, daß er eine Linie sei, die in jedem Punkte ihrer Richtung von einem gegebenen Punkte gleichweit absteht. Schneidet nun ein Gärtner einen Baum zu einer Zirkelfigur aus, so fordert die Natur des Zirkels, daß er vollkommen rund geschnitten sei. Sobald also eine Zirkelfigur an dem Baume angekündigt wird, so muß sie erfüllt werden, und es beleidigt unser Auge, wenn dagegen gesündigt wird. Aber was die Natur des Zirkels fordert, das widerstreitet der Natur des Baumes, und weil wir nicht umhin können, dem Baume seine eigene Natur, seine Persönlichkeit zuzugestehen, so verdrießt uns diese Gewalttätigkeit und es gefällt uns, wenn er die ihm aufgedrungene Technik aus innerer Freiheit vernichtet. Die Technik ist also überall etwas Fremdes, wo sie nicht aus dem Dinge selbst entsteht, nicht mit der ganzen Existenz desselben eins ist, nicht von innen heraus, sondern von außen hineinkommt, nicht dem Dinge notwendig und angeboren, sondern ihm gegeben und also zufällig ist.

Noch ein Beispiel wird uns vollkommen verständigen. Wenn der Mechanikus ein musikalisches Instrument verfertigt, so kann es noch so rein technisch sein, ohne auf Schönheit Anspruch zu machen. Es ist rein technisch, wenn alles an demselben Form ist, wenn überall nur der Begriff und nirgends der Stoff oder der Mangel, von seiten des Künstlers, seine Form bestimmt. Auch kann man von diesem Instrumente sagen, es habe Autonomie: sobald man nämlich das *αυτον* in den Gedanken setzt, der hier völlig und rein gesetzgebend war und den Stoff übermeisterte. Setzt man aber das *αυτον* des Instrumentes in dasjenige, was an ihm Natur ist und wodurch es existiert, so verändert sich das Urteil. Seine technische Form wird als etwas von ihm Verschiedenes, von seiner Existenz Unabhängiges und Zufälliges erkannt und als eine äußere Gewalt betrachtet. Es entdeckt sich, daß diese technische Form etwas Auswärtiges ist, daß sie ihm durch den Verstand des Künstlers gewalttätig aufgedrungen worden.

Ob also gleich die technische Form des Instrumentes, wie wir angenommen haben, reine Autonomie enthält und äußert, so ist sie selbst doch Heteronomie gegen das Ding, an dem sie sich findet. Ob sie gleich keinen Zwang, weder von seiten des Stoffes noch des Künstlers erleidet, so übt sie ihn doch gegen die eigene Natur des Dinges aus — sobald wir dieses als ein Naturding betrachten, welches einem logischen Ding (einem Begriffe) zu dienen genötigt wird.

Was wäre also Natur in dieser Bedeutung? Das innere Prinzip der Existenz an einem Dinge, zugleich als der Grund seiner Form betrachtet; die innere Notwendigkeit der Form. Die Form muß im eigentlichsten Sinne zugleich selbstbestimmend und selbstbestimmt sein; nicht bloß Autonomie, sondern Heautonomie muß da sein. Aber, wirst Du hier einwenden, wenn die Form mit der Existenz des Dinges zusammen eins ausmachen muß, um Schönheit hervorzubringen, wo bleiben die Schönheiten der Kunst, welche diese Heautonomie niemals haben können? Ich will Dir darauf antworten, wenn wir erst zu dem Schönen der Kunst gekommen sind, denn dieses erfordert ein ganz eigenes Kapitel. Nur soviel kann ich Dir im voraus sagen, daß diese Forderung von der Kunst nicht darf abgewiesen werden, und daß auch die Formen der Kunst mit der Existenz des geformten eins ausmachen müssen, wenn sie auf die höchste Schönheit Anspruch machen sollen, und da sie dieses in der Wirklichkeit nicht können, weil die menschliche Form an einem Marmor immer zufällig bleibt, so müssen sie wenigstens so erscheinen.

Was ist also Natur in der Kunstmäßigkeit? Autonomie in der Technik? Sie ist die reine Zusammenstimmung des inneren Wesens mit der Form, eine Regel, die von dem Dinge selbst zugleich befolgt und gegeben ist. (Aus diesem Grunde ist in der Sinnenwelt nur das Schöne ein Symbol des in sich Vollendeten oder des Vollkommenen, weil es nicht wie das Zweckmäßige auf etwas außer sich braucht bezogen zu werden, sondern sich selbst zugleich gebietet und gehorcht und sein eigenes Gesetz vollbringt.)

Ich hoffe, Dich nunmehr in den Stand gesetzt zu haben, mir ungehindert zu folgen, wenn ich von Natur, von Selbst-

bestimmung, von Autonomie und Heautonomie, von Freiheit und von Kunstmäßigkeit spreche. Du wirst auch mit mir darüber einig sein, daß diese Natur und diese Heautonomie objektive Beschaffenheiten der Gegenstände sind, denen ich sie zuschreibe, denn sie bleiben ihnen, auch wenn das vorstellende Subjekt ganz hinweggedacht wird. Der Unterschied zwischen zwei Naturwesen, worunter das eine ganz Form ist und eine vollkommene Herrschaft der lebendigen Kraft über die Masse zeigt, das andere aber von seiner Masse unterjocht worden ist, bleibt übrig, auch nach völliger Hinwegdenkung des beurteilenden Subjekts. Ebenso ist der Unterschied zwischen einer Technik durch Verstand und einer Technik durch Natur (wie bei allem Organischen) gänzlich unabhängig von der Existenz des vernünftigen Subjekts. Er ist also objektiv, und also ist es auch der Begriff von einer Natur in der Technik, der sich darauf gründet.

Freilich ist die Vernunft nötig, um von dieser objektiven Eigenschaft der Dinge gerade einen solchen Gebrauch zu machen, wie bei dem Schönen der Fall ist. Aber dieser subjektive Gebrauch hebt die Objektivität des Grundes nicht auf, denn auch mit dem Vollkommenen, mit dem Guten, mit dem Nützlichen hat es dieselbe Bewandtnis, ohne daß darum die Objektivität dieser Prädikate weniger gegründet wäre. „Freilich wird der Begriff der Freiheit selbst, oder das *Positive*, von der Vernunft erst in das Objekt hineingelegt, indem sie dasselbe unter der Form des Willens betrachtet, aber das *Negative* dieses Begriffes gibt die Vernunft dem Objekte nicht, sondern sie findet es in demselben schon vor. Der Grund der dem Objekte zugesprochenen Freiheit liegt also doch in *ihm* selbst, obgleich die *Freiheit* nur in der Vernunft liegt.

Kant stellt in seiner Kritik der Urteilskraft Seite 177 einen Satz auf, der von ungemeiner Fruchtbarkeit ist, und der, wie ich denke, erst aus meiner Theorie seine Erklärung erhalten kann. Natur, sagt er, ist schön, wenn sie aussieht wie Kunst; Kunst ist schön, wenn sie aussieht wie Natur. Dieser Satz macht also die Technik zu einem wesentlichen Requisit des Naturschönen und die Freiheit zur wesentlichen Bedingung des Kunstschönen. Da aber das Kunstschöne schon an sich

selbst die Idee der Technik, das Naturschöne die Idee der Freiheit mit einschließt, so gesteht also Kant selbst ein, daß Schönheit nichts anderes als Natur in der Technik, Freiheit in der Kunstmäßigkeit sei.

Wir müssen erstlich wissen, daß das schöne Ding ein Naturding ist, d. i. daß es durch sich selbst ist; zweitens muß es uns vorkommen, als ob es durch eine Regel wäre, denn er sagt ja, es muß aussehen wie Kunst. Beide Vorstellungen: es ist durch sich selbst, und es ist durch eine Regel, lassen sich aber nur auf eine einzige Art vereinigen, nämlich, wenn man sagt: es ist durch eine Regel, die es sich selbst gegeben hat. Autonomie in der Technik, Freiheit in der Kunstmäßigkeit.

Es könnte aus dem Bisherigen scheinen, als ob Freiheit und Kunstmäßigkeit einen völlig gleichen Anspruch auf das Wohlgefallen hätten, das uns die Schönheit einflößt, als ob die Technik mit der Freiheit in gleicher Reihe stünde, und da hätte ich freilich sehr unrecht, daß ich in meiner Erklärung vom Schönen (Autonomie in der Erscheinung) bloß auf die Freiheit Rücksicht nahm und der Technik gar nicht erwähnte. Aber meine Definition ist sehr genau abgewogen worden. Technik und Freiheit haben nicht dasselbe Verhältnis zum Schönen. Freiheit allein ist der Grund des Schönen, Technik ist nur der Grund unserer Vorstellung von der Freiheit, jene also der unmittelbare Grund, diese nur mittelbar die Bedingung der Schönheit. Technik nämlich trägt nur insofern zur Schönheit bei, als sie dazu dient, die Vorstellung der Freiheit zu erregen.

Vielleicht kann ich diesen Satz — der übrigens aus dem vorhergehenden schon ziemlich klar ist — noch auf folgendem Wege erläutern.

Bei dem Naturschönen sehen wir mit unseren Augen, daß es aus sich selbst ist; daß es durch eine Regel sei, sagt uns nicht der Sinn, sondern der Verstand. Nun verhält sich aber die Regel zur Natur, wie Zwang zur Freiheit. Da wir uns nun die Regel bloß denken, die Natur aber sehen, so denken wir uns Zwang und sehen Freiheit. Der Verstand erwartet und fordert eine Regel, der Sinn lehrt, daß das Ding durch

sich selbst und durch keine Regel ist. Läge uns nun an der Technik, so müßte uns die fehlgeschlagene Erwartung verdrießen, die uns doch vielmehr Vergnügen macht. Also muß uns an der Freiheit und nicht an der Technik liegen. Wir hätten Ursache, aus der Form des Dinges auf einen logischen Ursprung, also auf Heteronomie zu schließen, und wider Erwartung finden wir Autonomie. Da wir über diesen Fund froh sind und uns dadurch gleichsam von einer Sorge (die in unserem praktischen Vermögen ihren Sitz hat) erleichtert fühlen, so beweist dieses, daß wir bei der Regelmäßigkeit nicht soviel als bei der Freiheit gewinnen. Es ist bloß ein Bedürfnis unserer theoretischen Vernunft, uns die Form des Dinges als abhängig von einer Regel zu denken; aber daß es durch keine Regel, sondern durch sich selbst ist, ist ein Faktum für unseren Sinn. Wie könnten wir aber einen ästhetischen Wert auf die Technik legen und doch mit Wohlgefallen wahrnehmen, daß ihr Gegenteil wirklich ist? Also dient die Vorstellung der Technik bloß dazu, uns die Nichtabhängigkeit des Produktes von derselben ins Gemüt zu rufen und seine Freiheit desto anschaulicher zu machen.

Dieses leitet mich nun von selbst auf den Unterschied zwischen dem Schönen und dem Vollkommenen. Alles Vollkommene, das Absolutvollkommene ausgenommen, welches das Moralische ist, ist unter dem Begriff der Technik enthalten, weil es in der Übereinstimmung des Mannigfaltigen zu Einem besteht. Da nun die Technik bloß mittelbar zu der Schönheit beiträgt, insofern sie die Freiheit bemerkbar macht, das Vollkommene aber unter dem Begriff der Technik enthalten ist, so sieht man gleich, daß es nur die Freiheit in der Technik ist, was das Schöne von dem Vollkommenen unterscheidet. Das Vollkommene kann Autonomie haben, insofern seine Form durch seinen Begriff rein bestimmt worden ist; aber Heautonomie hat nur das Schöne, weil nur an diesem die Form durch das innere Wesen bestimmt ist.

Das Vollkommene, dargestellt mit Freiheit, wird sogleich in das Schöne verwandelt. Es wird aber mit Freiheit dargestellt, wenn die Natur des Dinges mit seiner Technik zusammenstimmend erscheint, wenn es aussieht, als wenn diese

aus dem Dinge selbst freiwillig hervorgeflossen wäre. Man kann das bisherige auch kurz so ausdrücken: Vollkommen ist ein Gegenstand, wenn alles Mannigfaltige an ihm zur Einheit seines Begriffes übereinstimmt; schön ist er, wenn seine Vollkommenheit als Natur erscheint. Die Schönheit wächst, wenn die Vollkommenheit zusammengesetzter wird und die Natur dabei nichts leidet; denn die Aufgabe der Freiheit wird mit der zunehmenden Menge des Verbundenen schwieriger und ihre glückliche Auflösung eben darum überraschender.

Zweckmäßigkeit, Ordnung, Proportion, Vollkommenheit — Eigenschaften, in denen man die Schönheit solange gefunden zu haben glaubte — haben mit derselben ganz und gar nichts zu tun. Wo aber Ordnung, Proportion usw. zur Natur eines Dinges gehören, wie bei allem Organischen, da sind sie auch eo ipso unverletzbar, aber nicht um ihrer selbst willen, sondern weil sie von der Natur des Dinges unzertrennlich sind. Eine grobe Verletzung der Proportion ist häßlich, aber nicht weil Beobachtung der Proportion Schönheit ist. Ganz und gar nicht, sondern weil sie eine Verletzung der Natur ist, also Heteronomie andeutet. Ich bemerke überhaupt, daß der ganze Irrtum derer, welche die Schönheit in der Proportion oder in der Vollkommenheit suchten, davon herrührt: sie fanden, daß die Verletzung derselben den Gegenstand häßlich machte, daraus zogen sie gegen alle Logik den Schluß, daß die Schönheit in der genauen Beobachtung dieser Eigenschaften enthalten sei. Aber alle diese Eigenschaften machen bloß die Materie des Schönen, welche sich bei jedem Gegenstand abändern kann; sie können zur Wahrheit gehören, welche auch nur die Materie der Schönheit ist. Die Form des Schönen ist nur ein freier Vortrag der Wahrheit, der Zweckmäßigkeit, der Vollkommenheit.

Wir nennen ein Gebäude vollkommen, wenn sich alle Teile desselben nach dem Begriffe und dem Zwecke des Ganzen richten und seine Form durch seine Idee rein bestimmt worden ist. Schön aber nennen wir es, wenn wir diese Idee nicht zu Hilfe nehmen müssen, um die Form einzusehen, wenn sie freiwillig und absichtslos aus sich selbst hervorzuspringen, und alle Teile sich durch sich selbst zu beschränken scheinen.

Ein Gebäude kann deswegen (beiläufig zu sagen) nie ein ganz freies Kunstwerk sein und nie ein Ideal der Schönheit erreichen, weil es schlechterdings unmöglich ist, an einem Gebäude, das Treppen, Türen, Kamine, Fenster und Öfen braucht, ohne Hilfe eines Begriffes auszureichen und also Heteronomie zu verbergen. Völlig rein kann also nur diejenige Kunstschönheit sein, deren Original in der Natur selbst sich findet.

Schön ist ein Gefäß, wenn es, ohne seinem Begriff zu widersprechen, einem freien Spiel der Natur gleich sieht. Die Handhabe an einem Gefäß ist bloß des Gebrauchs wegen, also durch einen Begriff, da; soll aber das Gefäß schön sein, so muß diese Handhabe so ungezwungen und freiwillig daraus hervorspringen, daß man ihre Bestimmung vergißt. Ginge sie aber in einem rechten Winkel ab, verengte sich der weite Bauch plötzlich zu einem engen Halse und dgl., so würde diese abrupte Veränderung der Richtung allen Schein von Freiwilligkeit zerstören und die Autonomie der Erscheinung würde verschwinden.

Wann sagt man wohl, daß eine Person schön gekleidet sei? Wenn weder das Kleid durch den Körper, noch der Körper durch das Kleid an seiner Freiheit etwas leidet; wenn dieses aussieht, als wenn es mit dem Körper nichts zu verkehren hätte und doch aufs vollkommenste seinen Zweck erfüllt. Die Schönheit oder vielmehr der Geschmack betrachtet alle Dinge als *Selbstzwecke* und duldet schlechterdings nicht, daß eins dem anderen als Mittel dient oder das Joch trägt. In der ästhetischen Welt ist jedes Naturwesen ein freier Bürger, der mit dem Edelsten gleiche Rechte hat, und *nicht einmal um des Ganzen willen darf gezwungen* werden, sondern zu allem schlechterdings *konsentieren* muß. In dieser ästhetischen Welt, die eine ganz andere ist, als die vollkommenste platonische Republik, fordert auch der Rock, den ich auf dem Leibe trage, Respekt von mir für seine Freiheit, und er verlangt von mir, gleich einem verschämten Bedienten, daß ich niemanden merken lasse, daß er mir *dient*. Dafür aber verspricht er mir auch reciproce, seine Freiheit so bescheiden zu gebrauchen, daß die meinige nichts dabei leidet; und wenn beide Wort halten, so wird die ganze Welt sagen, daß ich

schön angezogen sei. *Spannt* hingegen der Rock, so verlieren wir beide, der Rock und ich, von unserer Freiheit. Deswegen sind alle *ganz enge* und *ganz weite* Kleidungsarten gleich wenig schön, denn nicht zu rechnen, daß beide die Freiheit der Bewegungen einschränken, so zeigt bei der engen Kleidung der Körper seine Figur nur auf Kosten des Kleides, und bei der weiten Kleidung verbirgt der Rock die Figur des Körpers, indem er sich selbst mit der seinigen aufbläht und seinen Herrn zu seinem bloßen Träger herabsetzt.

Eine Birke, eine Fichte, eine Pappel ist schön, wenn sie schlank emporsteigt, eine Eiche, wenn sie sich krümmt; die Ursache ist, weil diese sich selbst überlassen die krumme, jene hingegen die gerade Richtung lieben. Zeigt sich also die Eiche schlank und die Birke verbogen, so sind sie beide nicht schön, weil ihre Richtungen fremden Einfluß, Heteronomie verraten. Wird hingegen die Pappel vom Winde gebogen, so finden wir dies wieder schön, weil sie durch ihre schwankende Bewegung ihre Freiheit äußert.

Welchen Baum wird sich der Maler am liebsten aufsuchen, um ihn in Landschaften zu benutzen? Denjenigen gewiß, der von der Freiheit Gebrauch macht, die ihm bei aller Technik seines Baues gelassen ist — der sich nicht nach seinem Nachbar sklavisch richtet, sondern sich, selbst mit einiger Kühnheit, etwas herausnimmt, aus seiner Ordnung tritt, sich eigensinnig dahin oder dorthin wendet, wenn er auch gleich hier eine Lücke lassen, dort etwas durch seine ungestüme Dazwischenkunft verwirren müßte. An demjenigen hingegen, der immer in einerlei Richtung verharrt, auch wenn ihm seine Gattung weit mehr Freiheit vergönnt, dessen Äste ängstlich in Reih' und Glied bleiben, als wenn sie nach der Schnur gezogen wären, wird er mit Gleichgültigkeit vorübergehen.

An jeder großen Komposition ist es nötig, daß sich das Einzelne einschränke, um das Ganze zum Effekt kommen zu lassen. Ist diese Einschränkung des Einzelnen zugleich eine Wirkung seiner Freiheit, d. i. setzt es sich diese Grenze selbst, so ist die Komposition schön. Schönheit ist durch sich selbst gebändigte Kraft; Beschränkung aus Kraft.

Eine Landschaft ist schön komponiert, wenn alle einzelne

Partien, aus denen sie besteht, so ineinanderspielen, daß jene sich selbst ihre Grenze setzt und das Ganze also das Resultat von der Freiheit des Einzelnen ist. Alles in einer Landschaft soll auf das Ganze bezogen sein, und alles Einzelne soll doch nur unter seiner eigenen Regel zu stehen, seinem eigenen Willen zu folgen scheinen. Es ist aber unmöglich, daß die Zusammenstimmung zu einem Ganzen kein Opfer von seiten des Einzelnen koste, da die Kollision der Freiheit unvermeidlich ist. Der Berg wird also auf manches einen Schatten werfen wollen, was man beleuchtet haben will, Gebäude werden die Naturfreiheit einschränken, die Aussicht hemmen, die Zweige werden lästige Nachbarn sein, Menschen, Tiere, Wolken wollen sich bewegen, denn die Freiheit des Lebendigen äußert sich nur in Handlung. Der Fluß will in seiner Richtung kein Gesetz von dem Ufer annehmen, sondern seinem eigenen folgen; kurz: jedes Einzelne will seinen Willen haben. Wo bliebe aber nun die Harmonie des Ganzen, wenn jedes nur für sich selbst sorgt? Daraus eben geht sie hervor, daß jedes aus innerer Freiheit sich gerade die Einschränkung vorschreibt, die das andere braucht, um *seine* Freiheit zu äußern. Ein Baum im Vordergrund könnte eine schöne Partie im Hintergrund bedecken; ihn zu *nötigen*, daß er das nicht tut, würde seiner Freiheit zu nahe getreten sein und Stümperei verraten. Was tut also der verständige Künstler? Er läßt denjenigen Ast des Baumes, der den Hintergrund zu verhüllen droht, *aus eigener Schwere* sich heruntersenken und dadurch dem hinteren Prospekte freiwillig Platz machen; und so vollbringt der Baum den Willen des Künstlers, indem er bloß seinem eigenen folgt.

Eine Versifikation ist schön, wenn jeder einzelne Vers sich selbst seine Länge und Kürze, seine Bewegung und seinen Ruhepunkt gibt, jeder Reim sich aus innerer Notwendigkeit darbietet und doch wie gerufen kommt — kurz, wenn kein Wort von dem anderen, kein Vers von dem anderen Notiz zu nehmen, bloß seiner selbst wegen da zu stehen scheint und doch alles so ausfällt, als wenn es verabredet wäre.

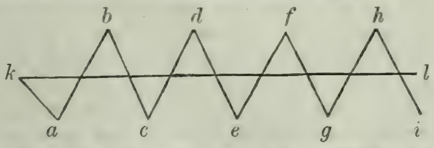
Warum ist das Naive schön? Weil die Natur darin über Künstelei und Verstellung ihre Rechte behauptet. Wenn uns

Virgil einen Blick in das Herz der Dido will werfen lassen, und uns zeigen will, wie weit es mit ihrer Liebe gekommen ist, so hätte er dies als Erzähler recht gut in seinem eigenen Namen sagen können; aber dann würde diese Darstellung auch nicht schön gewesen sein. Wenn er uns aber die nämliche Entdeckung durch die Dido selbst machen läßt, ohne daß sie die Absicht hat, so aufrichtig gegen uns zu sein (siehe das Gespräch zwischen Anna und Dido im Anfange des vierten Buches), so nennen wir dies wahrhaft schön; denn es ist die Natur selbst, welche das Geheimnis ausplaudert.

Gut ist eine Lehrart, wo man vom Bekannten zum Unbekannten fortschreitet; schön ist sie, wenn sie sokratisch ist, d. i. wenn sie dieselben Wahrheiten aus dem Kopf und Herzen des Zuhörers herausfragt. Bei der ersten werden dem Verstand seine Überzeugungen in forma *abgefordert*, bei der zweiten werden sie ihm *abgelockt*.

Warum wird die Schlangenlinie für die schönste gehalten? Ich habe an dieser einfachsten aller ästhetischen Aufgaben meine Theorie besonders geprüft, und ich halte diese Probe darum für entscheidend, weil bei dieser einfachen Aufgabe keine Täuschung durch Nebenursachen stattfinden kann.

Eine Schlangenlinie, kann der Baumgartenianer sagen, ist darum die schönste, weil sie sinnlich vollkommen ist. Es ist eine Linie, die ihre Richtung immer abändert (Mannigfaltigkeit) und immer wieder zu derselben Richtung zurückkehrt (Einheit). Wäre sie aber aber aus keinem besseren Grunde schön, so müßte es folgende Linie auch sein:




welche gewiß nicht schön ist. Auch hier ist Veränderung der Richtung; ein Mannigfaltiges, nämlich a, b, c, d, e, f, g, h, i; und Einheit der Richtung ist auch da, welche der Verstand hineindenkt und die durch die Linie k l vorgestellt ist. Diese Linie ist nicht schön, ob sie gleich sinnlich vollkommen ist.

Folgende Linie aber ist eine schöne Linie, oder könnte es doch sein, wenn meine Feder besser wäre.



Nun ist der ganze Unterschied zwischen dieser zweiten und jener bloß der, daß jene ihre Richtung ex abrupto, diese aber unmerklich verändert; der Unterschied ihrer Wirkungen auf das ästhetische Gefühl muß also in diesem einzig bemerkbaren Unterschied ihrer Eigenschaften gegründet sein. Was ist aber eine plötzlich veränderte Richtung anders als eine gewaltsam veränderte? Die Natur liebt keinen Sprung. Sehen wir sie einen tun, so zeigt es, daß ihr Gewalt geschehen ist. Freiwillig hingegen erscheint nur diejenige Bewegung, an der man keinen bestimmten Punkt angeben kann, bei dem sie ihre Richtung abänderte. Und dies ist der Fall mit der Schlangenlinie, welche sich von der oben abgebildeten bloß durch ihre Freiheit unterscheidet.

Ich könnte noch Beispiele genug anhäufen, um zu zeigen, daß alles, was wir schön nennen, sich dieses Prädikat bloß durch die Freiheit in seiner Technik erwerbe. Aber an den angeführten Proben mag es vorjetzt genug sein. Weil also Schönheit an keiner Materie haftet, sondern bloß in der Behandlung besteht; alles aber, was [sich] den Sinnen vorstellt, technisch oder nicht technisch, frei oder nicht frei erscheinen kann, so folgt daraus, daß sich das Gebiet des Schönen sehr weit erstrecke, weil die Vernunft bei allem, was Sinnlichkeit und Verstand ihr unmittelbar vorstellen, nach der Freiheit fragen kann und muß. Darum ist das Reich des Geschmackes ein Reich der Freiheit — die schöne Sinnenwelt das glücklichste Symbol, wie die moralische sein soll, und jedes schöne Naturwesen außer mir ein glücklicher Bürge, der mir zuruft: Sei frei, wie ich.

Darum stört uns jede sich aufdringende Spur der despotischen Menschenhand in einer freien Naturgegend, darum jeder Tanzmeisterzwang im Gange und in den Stellungen, darum jede Künstelei in den Sitten und Manieren, darum alles

Eckige im Umgang, darum jede Beleidigung der Naturfreiheit in Verfassungen, Gewohnheiten und Gesetzen.

Es ist auffallend, wie sich der gute Ton (Schönheit des Umgangs) aus meinem Begriff der Schönheit entwickeln läßt. Das erste Gesetz des guten Tones ist: Schone fremde Freiheit. Das zweite: Zeige selbst Freiheit. Die pünktliche Erfüllung beider ist ein unendlich schweres Problem, aber der gute Ton fordert sie unerläßlich, und sie macht allein den vollendeten Weltmann. Ich weiß für das Ideal des schönen Umgangs kein passenderes Bild, als einen gut getanzten und aus vielen verwickelten Touren komponierten englischen Tanz. Ein Zuschauer aus der Galerie sieht unzählige Bewegungen, die sich aufs bunteste durchkreuzen und ihre Richtung lebhaft und mutwillig verändern und doch niemals zusammenstoßen. Alles ist so geordnet, daß der eine schon Platz gemacht hat, wenn der andere kommt, alles fügt sich so geschickt und doch wieder so kunstlos ineinander, daß jeder nur seinem eigenen Kopf zu folgen scheint und doch nie dem anderen in den Weg tritt. Es ist das treffendste Sinnbild der behaupteten eigenen Freiheit und der geschonten Freiheit des anderen.

Alles, was man gewöhnlich Härte nennt, ist nichts anderes als das Gegenteil des Freien. Diese Härte ist es, was oft der Verstandesgröße, oft selbst der moralischen ihren ästhetischen Wert benimmt. Der gute Ton verzeiht auch dem glänzendsten Verdienst diese Brutalität nicht, und liebenswürdig wird die Tugend selbst nur durch Schönheit. Schön ist aber ein Charakter, eine Handlung nicht, wenn sie die Sinnlichkeit des Menschen, dem sie zukommen, unter dem Zwang des Gesetzes zeigen, oder der Sinnlichkeit des Zuschauers Zwang antun. In diesem Falle werden sie bloß Achtung, aber nicht Gunst, nicht Neigung einflößen; bloße Achtung demütigt den, der sie empfindet. Daher gefällt uns Cäsar weit mehr als Cato, Cimon mehr als Phocion, Thomas Jones weit mehr als Grandison. Daher rührt es, daß uns oft bloß affektionierte Handlungen mehr gefallen, als rein moralische, weil sie Freiwilligkeit zeigen, weil sie durch die Natur (den Affekt), nicht durch die gebieterische Vernunft

wider das Interesse der Natur vollbracht werden — daher mag es kommen, daß uns die milden Tugenden mehr als die heroischen, das Weibliche so oft mehr als das Männliche gefällt; denn der weibliche Charakter, auch der vollkommenste, kann nie anders als aus Neigung handeln.

---

# Fragmente aus den ästhetischen Vorlesungen.

## 1792—1793.

Die Ästhetik vermag nicht, Künstler hervorzubringen, sondern bloß, die Kunst zu *beurteilen*.

Nichts ist schwerer, als über Empfindungen und über die Kunst, die es mit Empfindungen zu tun hat, zu philosophieren.

Man suchte bisher die Kunstwerke in ästhetische Fächer zu bringen, ohne zu erwägen, ob sich das Genie nicht seine eigne Bahn gebrochen habe. Psychologische empirische Regeln ohne Vollständigkeit und eine nach vorhandenen Mustern ängstlich gebildete Theorie machten ungefähr das Hauptsächlichste aus, was man vor Kant für die Geschmackslehre leistete.

### Inhalt der Ästhetik, ihr Wert und Nutzen.

### Vom Geschmack.

Die Ästhetik untersucht die Natur des Vermögens, das in Beurteilung des Schönen wirksam ist; sie sucht die Grenzen des Geschmacks genau und richtig zu zeichnen.

Jede Kunstschönheit erfordert, als Nachahmung der Natur, *Wahrheit*, und steht insofern unter *objektiver* Beurteilung. Im Gebiet der *Begriffe* gibt der *Verstand* Gesetze, welcher also in dem *logischen* Teile der Kunst entscheidet.

Unerläßliche Bedingungen der schönen Darstellung sind Wahrheit und Fehlerlosigkeit (das Korrekte). Diese schließt aber die Schönheit selbst noch nicht ein.

Die Geschmackslehre kann den Künstler vor Verirrungen seines Genies zurückhalten, und durch das von ihr veranlaßte Räsonnement des selbsttätigen Verstandes zur Veredlung des Genusses beitragen.

Der Geschmack befördert nicht nur unsere Glückseligkeit, sondern *zivilisiert* und *kultiviert* uns auch. Der Mensch darf nicht ganz *allein* genießen, sondern muß auch bedacht sein, sein Vergnügen mitzuteilen. Nicht jedes aber ist der Mitteilung fähig und dazu schicklich. Auch eine Tugend, die der Schwachheiten der Gesellschaft nicht schont, fehlt gegen ihre eigenen Gesetze; sie sollte auch mit einer gewissen *Grazie* sich äußern. *Allgemeine Mitteilbarkeit* seiner Empfindungen muß sich der Mensch zum Gesetz machen. In dem Vermögen, diese Eigenschaft zu äußern (z. B. in Beobachtung des schicklichen Mittels zwischen dem Zuviel- und Zuwenigsagen im Gespräch, um dem andern das Vergnügen des Selbstdenkens nicht zu rauben), zeigt sich der *Geschmack*.

Glückseligkeit zu suchen, ist nicht der höchste Zweck des Menschen. Leicht kann eine Frivolität des Geschmacks einreißen, wo man die Pflicht dem Vergnügen aufopfert. Alles kommt hierbei an auf den Begriff von der *Würde des Menschen*, welche auf der Selbsttätigkeit seiner Vernunft, auf seiner Freiheit von sinnlichen Antrieben beruht.

Soll eine Empfindung der Lust *allgemein mitteilbar* sein, so muß alles Empirische, Materielle, aller Einfluß der Neigung davon geschieden sein. Das Geschmacksurteil muß ohne Neigung gefällt werden, wie das *moralische*; denn beide schränken sich nur auf die *Form* ein und entscheiden *unmittelbar*. Der *Geschmack* hat, wie die *praktische Vernunft*, ein *inneres Prinzip* der *Beurteilung*, verbindet beide Naturen des Menschen, und erleichtert ihm dadurch den Übergang zur Sittlichkeit, daß er bei sinnlichen Dingen eine gewisse *Freiheit* behauptet und ihrer Behandlung den Charakter der *Allgemeinheit* und *Notwendigkeit* aufdrückt. Als *tierisches* Wesen liebt der Mensch bloß sich selbst, abhängig von den Gesetzen der Materie, von denen ihn nur die *Rationalität* als von dem Zwange der Natur losreißt, um ihn der Herrschaft der Vernunft zu unterwerfen.

Der Geschmack ist das Vermögen, das Allgemein-*Mitteilbare* an Empfindungen zu beurteilen. Nichts Materielles, Empirisches ist allgemein mitteilbar; denn es ist zufällig. Der Geschmack aber bezieht etwas Empirisches auf das Ratio-

nale; demnach wäre Geschmack das Vermögen, eine sinnliche Vorstellung auf etwas Übersinnliches zu beziehen. Er leitet von der Sinnenwelt zum Intelligibeln und erwirbt dem Sinnlichen durch die Beziehung auf das Übersinnliche die Achtung der Vernunft. Der Geschmack beruht auf einem sinnliche Eindrücke empfangenden und auf einem übersinnlichen selbsttätigen Vermögen, auf Phantasie und Verstande.

## Einfluß und Wert des Geschmacks.

Der Geschmack sichert den Menschen vor der rohen Sinnlichkeit und vor der Verwilderung. Sobald sich die Liebe zuu Putz in dem Wilden äußert, so fängt auch schon seine Kultnr an. Auch der noch so schlechte Geschmack verrät schon eine höhere Tätigkeit, das Verlangen, einen günstigen Eindruck auf andere zu machen, welches schon die Meinung von dem Werte der anderen voraussetzt. Jetzt heißt der Mensch nicht mehr Wilder, sondern Barbar, weil er nicht ohne allen Geschmack ist, ob er gleich einen falschen besitzt. Die Ausschmückung des Notdürftigen verrät schon die anfangende Zivilisierung. Der Wert, den man auf die Meinung anderer legt, macht abhängiger von ihnen und nötigt, die rohen Triebe zurückzuhalten-führt also zur Verfeinerung der Lebensart.

Mit der Veredlung des Geschmacks veredelte sich auch die Religion. Der Geschmack legte den Grund zur Menschlichkeit.

Sein Einfluß zeigt sich auch in Beförderung der Tätigkeit der höheren Geistesvermögen, wodurch er der Vernunft die Herrschaft über die Sinnlichkeit erleichtert. Denn seine Darstellungen mildern oder vergüten die Gewalt, welche der Sinnlichkeit angetan wird. Durch den Geschmack genießt die Phantasie ihrer ganzen Freiheit, und wird doch am Ende mittels verborgener Bande zur Einheit des Verstandes zurückgeleitet. Der Geschmack schwächt auch die Sinnlichkeit selbst, indem er Anstand und Mäßigung fordert, wodurch nicht nur für die Zivilisierung, sondern auch für die Sittlichkeit viel gewonnen wird, indem der Mensch so nicht bloß nach Gefühlen, sondern nach Vorschriften der reinen Vernunft zu handeln gewöhnt wird.

Einzelne Menschen und ganze Nationen haben im Grunde nur eine ästhetische Tugend.

Da die Moralität Autonomie erfordert, wie kann man dem Einwurfe begegnen, daß der Geschmack durch den Einfluß des Materiellen die Moralität verfälsche? Arbeitet nicht auch die Religion dem Widerstande des sinnlichen Vermögens entgegen, indem sie es zum Vorteile der Sittlichkeit gewinnt?

Der Geschmack bringt die obern und niedern Gemütsvermögen in Vereinigung; er ruft die philosophierende Vernunft von Grübeleien zur Anschauung zurück; er gibt Humanität, d. h. er vereinigt in dem Menschen das Naturwesen mit der Intelligenz und befördert ihren wechselseitigen Einfluß, so daß Sinnlichkeit durch Sittlichkeit veredelt wird.

Der Geschmack verhält sich als Beurteilung des Schönen so wie das Schmecken einer Speise, indem man diese erst gekostet, jenes betrachtet und empfunden haben muß, um von beiden sein Gefühl und Urteil aussagen zu können.

Der Geschmack ist ein Vermögen der Urteilskraft, auf allgemein mitteilbare Empfindungen angewendet. Die als allgemein mitteilbar anzunehmenden Empfindungen stehen unter innern subjektiven Bedingungen, welche notwendig allen Menschen gemein sein müssen. Eine allgemein mitteilbare Empfindung ist bedingt, wenn sie aus Begriffen entspringt; die allgemeine Mitteilbarkeit einer solchen Empfindung ist nie ganz gewiß. Der Geschmack wird dem sinnlichen Erkenntnisvermögen entgegengesetzt, wird auf Empfindungen, auf etwas Subjektiv-Allgemeines und Notwendiges angewandt und ist das Vermögen, die allgemeine Mitteilbarkeit eines Gefühls zu beurteilen.

## Einteilung der Geschmackslehre.

Die Geschmackslehre ist rein oder angewandt. Jene handelt von den allgemeinen subjektiven Bedingungen, unter welchen Geschmacksurteile möglich sind, und sucht die Art der Wirksamkeit zu erforschen, in welche schöne Werke der Natur und Kunst das menschliche Gemüt setzen. Der zweite, praktische Teil betrifft die besondern Bestimmungen, unter welchen

gewisse ästhetische Zwecke erreicht werden, die Zweige der Kunst selbst.

### Unterschied zwischen Empfindung und Gefühl, Lust und Unlust usw.

Empfindung, welche *objektiv* ist, kann man schlechthin *Empfindung*, die *subjektive* aber *Gefühl* nennen. Empfindung ist eine Vorstellung, die auf das Subjekt bezogen wird, und unterscheidet sich dadurch von der *Erkenntnis*. Lust ist eine Empfindung, in der ich zu verharren, *Unlust* eine solche, der ich zu entgehen wünsche. Ein Realgrund läßt sich davon nicht angeben, aber diese Empfindungen lassen sich doch von der Vorstellung und vom Begehren unterscheiden. Der Formalgrund, die allgemeine Bedingung der Lust und Unlust ist freie oder gehinderte Wirksamkeit der Seelenkräfte, welche die Seele empfinden muß, um sich selbst zu bestimmen, und hierzu bedarf sie des Triebes oder der Vorstellung. Die Lust soll nicht Zweck, sondern *Mittel* der Wirksamkeit sein, ob es gleich manche Menschen umkehren. Lust ist das Selbstbewußtsein der wirkenden — *Unlust* das Selbstbewußtsein der gehinderten Kraft. Unlust darf nicht mit *negativer* Lust verwechselt werden.

Die Lust muß nach Verschiedenheit der Vermögen, die zur Wirksamkeit kommen können, verschieden sein. Die *sinnliche* Lust entspricht immer dem vollkommenen Zustande eines Teils des Körpers oder des ganzen Körpers. Der Wohlstand des Körpers konnte der Freiheit nicht allein anvertraut werden, sondern bedurfte der Triebe und der sinnlichen Lust als Mittel zur Tätigkeit des Menschen.

*Intellektuelle* Lust oder Lust der Erkenntnisvermögen ist a) Lust des *Vermögens der Anschauung* oder der Sinnlichkeit, als der Empfänglichkeit für Stoffe, b) Lust des *Verstandes*, welcher den Stoff bildet, als Vermögen der Begriffe, welches trennt oder verbindet, Übereinstimmung oder Widerspruch bemerkt, und c) Lust der *Vernunft*, des Vermögens der Ideen, des Strebens nach dem Ganzen und nach Harmonie.

Das *untere Begehrungsvermögen* strebt nach Lust und bestimmt sich danach; das *obere* bestimmt sich nach Be-

griffen. Das moralische Vergnügen ist immer durch die der Sinnlichkeit angetane Gewalt mit Schmerz begleitet, und also gemischt.

Die geistige Lust gründet sich auf Vorstellungen mit Bewußtsein; die sinnliche entweder auf gar keine oder auf Vorstellungen ohne Bewußtsein. Beide begleiten einander, wie beide Arten der Unlust, fast in allen Menschen, vermöge der Wechselwirkung zwischen Seele und Körper, indem auch der Körper an dem reinsten Vergnügen teilnimmt. Die geistige Lust pflegt schwächer, aber dauerhafter zu sein als die sinnliche.

Die bloßen Sinnenempfindungen' sowie die ganz reinen Rationalempfindungen, sind keiner allgemeinen Mitteilbarkeit fähig und also vom Gebiet des Geschmacks ausgeschlossen. In dasselbe gehören bloß die gemischten, welche sich auf eine Wirksamkeit der Erkenntnis- oder der Willenskräfte gründen: von jener Art ist das Vollkommene und Schöne, von dieser das Rührende und Erhabene.

Das Zweckmäßige, Vollkommene und Gute gehört zu den unerläßlichen Bedingungen des Kunstwerks und macht keine eigentümliche Eigenschaft desselben, als schönen Kunstwerks, aus.

Die Lust am Erhabenen ist der Sinnlichkeit gerade entgegengesetzt und gründet sich auf diese Entgegensetzung, welche die Kraft der Vernunft rege macht.

Die Lust am Schönen entspringt aus dem vereinigten Interesse der Vernunft und der Sinnlichkeit. Das Schöne allein gewährt ein völlig zwangloses reines Vergnügen. Weder das Rührende noch das Erhabene kann, als Objekt des Geschmacks, des Schönen entbehren, und beides muß sich demselben unterordnen. Das Schöne allein macht das bloße Kunstwerk zum Geschmacksprodukt. Das Schöne besteht in der Form, welche aber nur in einer Materie sichtbar werden kann. Die Materie der Schönheit ist eine zur Darstellung gebrachte Idee. Schönheit ist nur eine Eigenschaft der Form und kann nicht unmittelbar an der Masse dargestellt werden.

Die Kunst überhaupt hat den Zweck der Wahrheit oder Vollkommenheit, der Verbindung des Mannigfaltigen zur Einheit, und führt ihn mit dem Verstande aus. Die schöne Kunst führt diesen Zweck noch überdies mit Schönheit und

Geschmack aus: jenen Zweck kann man den angekündigten, diesen den verschwiegenen nennen.

Der ernstlich gemeinte, für sich selbst vollkommene, logische Zweck eines Kunstwerks kann den ästhetischen, den Zweck der Schönheit sich unterordnen, wie in den Produkten der Beredsamkeit. Hier dient die Schönheit der Vollkommenheit. Ist der logische Zweck bloß eingebildet, so herrscht die Schönheit; dann liegt an Erreichung des angekündigten Zwecks gar nichts; der Künstler spielt gleichsam mit seinem Gegenstande. Hierher kann die ganze Dichtkunst gezählt werden. Erreicht der Dichter den Zweck der Schönheit völlig, so hat er obendrein den moralischen schon erlangt. — Die Schönheit duldet keine Abhängigkeit von logischen Zwecken, sondern folgt ihren eigenen Gesetzen. Durch ihr Spiel mit dem ernsthaften logischen Zweck erreicht sie ihn selbst am besten. Da sie aber einzig in der Form besteht, so verliert sie selbst auch nichts bei Behandlung leichtsinniger Gegenstände.

Die Kunstwerke der ersten Klasse (der ernstlich gemeinten Zwecke) haben es entweder mit physischen oder mit moralischen Zwecken zu tun. Im ersten Fall adelt zwar die Schönheit die Werke (z. B. die der gemeinen Architektur, schöne Gerätschaften und Bekleidung); aber sie sind durch den Schimmer, welchen die Schönheit nur im Vorübergehen auf sie wirft, bloß mit den Werken schöner Kunst verwandt. Haben die Kunstwerke moralische Zwecke, stehen sie mit den ästhetischen Werken in Verwandtschaft, kultivieren aber schon durch ihren logischen Zweck, so wirkt ihre Schönheit nur noch inniger. Hat die Schönheit durch Befolgung des Zwecks der Rührung gar nichts gelitten, so haben solche Kunstwerke die größte Vollkommenheit (wie z. B. die Gruppe des Laokoon). Die Schönheit an sich ergötzt nur durch Betrachtung, nicht durch Bewegung. Verbindet sie sich mit der Anstrengung des Pathos, so muß dieses eine gewisse Mäßigung erleiden.

## Unterschied zwischen dem Schönen, Angenehmen und Guten.

Man unterscheidet das Schöne vom Angenehmen und Guten. Die Schönheit wird, wie die Annehmlichkeit, vor dem

Begriff von den Folgen des Genusses wahrgenommen; die Güte erst durch den Begriff von der Tauglichkeit zu einem Gebrauch. Bei sichtbaren Gegenständen scheint das Schöne die Freiheit des Gemüts in der Anschauung zu bezeichnen, und ihnen scheint es vorzugsweise eigentümlich zu sein. Es gibt aber auch eine *intellektuelle* Schönheit und eine *moralische*. Wo ein allgemeiner Begriff in einer unmittelbaren Anschauung, eine Idee durch eine Handlung vorgestellt wird, unser Gemüt bei der Betrachtung in Freiheit ist und die Resultate nicht gegeben erhält, sondern selbst entwickelt, da finden wir Schönheit. Das unmittelbare Gefallen durch den bloßen Eindruck charakterisiert das Schönheitsurteil, inwiefern es von materiellen Bestimmungsgründen, vom bestimmenden Einfluß der Empfindungen und Begriffe frei ist, sich also auf eine *Freiheit* des Gemüts gründet.

Ein Charakter ist dann schön, wenn er uns mehr *Liebe* als Achtung einflößt, wie der Charakter Cäsars gegen den des Cato, welcher mehr abschreckende demütigende Strenge zeigt, oder wie der des Tom Jones gegen den des Grandison. Daher verwechselt man oft Handlungen der *Neigung*, weil sie der Natur weniger zu kosten scheinen, mit den *schönen*. Die Sinnlichkeit muß auch bei moralischen Handlungen frei erscheinen, ob sie es gleich nicht ist; Freiheit erwirbt auch hier das Prädikat der Schönheit.

Der Begriff *Schön* ist nicht leer, sondern hat seine bestimmte und immer dieselbe Bedeutung, auch bei heterogenen Gegenständen.

Die den *objektiven* Begriff der Schönheit verworfen haben, hielten die Schönheit für ganz *subjektiv*. Die ihn angenommen haben, versuchen den Begriff entweder objektiv oder subjektiv zu erklären. Beide nehmen an, das Schöne errege ein *Wohlgefallen*. Jenen ist das Schöne eine bloße Eigenschaft des Gegenstandes; die anderen halten sich nur an die Empfindung, ob sie gleich gewisse Gründe der Empfindung des Schönen in dem Gegenstande nicht leugnen. Die letztere Partei verspricht durch die Entfernung alles Willkürlichen sehr viel: an ihrer Spitze steht Kant.

Das Schöne steht gerade in einem umgekehrten Verhältnis

mit dem *Nützlichen*. Daß beides auf eins hinauskomme, widerspricht schon der gemeinen Erfahrung. Überdies gefällt das Schöne unmittelbar durch den Eindruck, da das Nützliche den Begriff vom Gebrauch voraussetzt.

Andre setzten die Schönheit in die *Proportion*. Aber ein Urteil über diese, sofern sie sich auf den Gebrauch bezieht, würde ein *Erkenntnis*-, kein Geschmacksurteil sein. Oder wenn wir bloß ein gewisses allgemeines Größenverhältnis im Sinne haben für alle Arten und Gattungen der Gegenstände, so würde die Forderung einer solchen Proportion der Mannigfaltigkeit und Ungleichheit, welche die Natur bei aller Schönheit beobachtet, widersprechen. Allein für jede Gattung natürlicher Gegenstände haben wir ein gewisses Maß, eine Mittelgröße im Sinne, nach welcher wir die Schönheit eines Individuums beurteilen, und welches wir unbewußt diesem Urteile zum Grunde legen. Wenn dieses Größenmaß verletzt ist, so nennen wir den Gegenstand *ungestalt*. Allein das *Häßliche* soll dem Schönen entgegengesetzt sein. Das Maß unsers Mißvergnügens über verletzte Proportion hängt von der Gewohnheit ab und wird durch sie sehr verstärkt. Bei der besten Proportion jedoch kann uns ein Gegenstand widrig sein. *Richtigkeit* ist zwar die erste Bedingung der Schönheit, macht sie selbst aber nicht aus. Die allerregelmäßigsten Gestalten sind gerade noch nicht die schönsten (z. B. Polyklets Kanon, die regelmäßigste, aber nicht schöne Figur). Eine geringe Übertretung der Regelmäßigkeit kann mit der vollkommensten Schönheit sehr wohl bestehen. Bloße Regelmäßigkeit in der Hervorbringung und Beurteilung bedarf oft nur eines mittelmäßigen Kopfes. Wo die Regel, die bei der Schönheit beobachtet werden muß, *herrscht*, da erstickt sie die Schönheit.

*Sinnliche Vollkommenheit* gab man als den Grund der Schönheit an. Vollkommenheit nannte man Mannigfaltigkeit, zu einem Ganzen verbunden. Die Beurteilung derselben aber ist *logisch*, nicht *ästhetisch*, da sie einen Begriff voraussetzt. Vollkommenheit ist Zweckmäßigkeit. *Innere* Zweckmäßigkeit heißt eigentlich Vollkommenheit, die wir dem Weltgebäude oder einer sittlich guten Handlung zuschreiben,

die ihren Zweck in sich selbst haben. *Äußere* Zweckmäßigkeit ist Nützlichkeit, bei deren Beurteilung wir nicht bloß des Gegenstandes, sondern auch des Begriffs von seinem Gebrauche bedürfen. Ein solcher (bloß nützlicher) Gegenstand ist für sich selbst nie ein Ganzes in der Beurteilung. Veredelt wird etwas dadurch, wenn es aus einem bloßen Mittel zu einem Selbstzweck erhoben wird. Alles Nützliche wird dadurch zur Vollkommenheit erhoben, wenn der äußere Gebrauch unnötig gemacht wird, seine Existenz zu erklären. Um zu wissen, wie das Mannigfaltige zu einem Ganzen übereinstimme, muß man wissen, wozu es übereinstimme. Da aber die Nützlichkeit vom Schönen ausgeschlossen ist, so haben wir es hier bloß mit der *inneren* Zweckmäßigkeit zu tun.

*Freie Schönheiten* sind die, bei denen wir keinen eigenen Zweck voraussetzen. Z. B. bei einer Rose sind wir uns keines bestimmten Zwecks ihrer Gestalt und Bildung bewußt. Die *adhärierende* Schönheit aber steht unter dem Zwange eines Begriffs, der nur gewisse Arten der Schönheit ausschließend gestattet und einen Zweck im Gegenstande voraussetzt. Ein unvermischtes, reines Schönheitsurteil wird nur über *freie* Schönheit gefällt.

Einheit findet nur in einem Begriffe statt. Nun fragt sich, ob wir dem Schönheitsurteil einen Begriff zum Grunde legen? Allein selbst bei langem Nachdenken läßt sich dies hier nicht finden. Keine Spur eines Begriffs oder der Beziehung auf einen Zweck entdeckt sich in dem Beifall, den wir der Schönheit einer Blume, einer Landschaft, eines menschlichen Gesichts erteilen. Ja bei genauerer Zergliederung würde oft die Schönheit nur verlieren.

*Dunkle* Vorstellungen sind solche, deren Bewußtsein schnell vergessen wurde. Nur im Zustande dunkler Vorstellungen ist Lust oder Unlust möglich. Denn die Aufmerksamkeit auf das Objekt schwächt die Aufmerksamkeit auf das Subjekt. Auch bei der *verworrenen* Vorstellung müssen die Teilvorstellungen wenigstens ehemals vorhanden gewesen sein: allein man kann ein Schönheitsurteil fällen, ohne alle Rücksicht auf die Übereinstimmung der Teile. Auch würde bei jener Theorie, welche die Schönheit in die sinnlich vorgestellte

Vollkommenheit setzt, der Unterschied zwischen dem Wohlgefallen an Zweckmäßigkeit und zwischen dem Wohlgefallen am Schönen wegfallen. Diese Theorie würde nur auf manche Schönheiten, aber nicht auf freie, am wenigsten auf dichterische passen. Entweder wäre das Geschmacksurteil intellektuiert und nicht rein, oder es wäre gar kein eigentliches Geschmacksurteil.

Alle peinliche mathematische Regelmäßigkeit ist für uns nicht schön. Weil Unvollkommenheit die Schönheit unterdrückt, so hielt man Vollkommenheit und Regelmäßigkeit für das Wesen der Schönheit. Eine schöne Landschaft muß zwar richtig sein; die Richtigkeit gibt ihr aber noch keine Schönheit. — Einheit des Mannigfaltigen, als Einfachheit in der Fülle und Ruhe in der Beschäftigung, ist nur relative Schönheit. — Es gibt verworrene Vorstellungen von Vollkommenheit, die doch gerade kein Schönheitsgefühl erwecken; auch ist nicht jedes Schönheitsurteil mit dem Vollkommenheitsurteil verbunden.

## Erklärung des Schönen nach Burke.

Burke sagt, Schönheit errege Zuneigung, ohne Begierde nach dem Besitz; eine wahre, aber nur subjektive Erklärung. Das Prädikat der Schönheit werde mehr von kleinen als von großen Dingen gebraucht. So erweckt auch das Große mehr Ehrfurcht als Liebe, vielleicht weil das Große etwas Verkleinerndes für uns hat, oft Furcht erregt und uns anstrengt, während das Gegenteil bei dem Kleinen stattfindet. Burke sagt, nicht mit Unrecht, daß das Glatte dem Schönen wesentlich sei; dies Glatte beziehe sich auf alle fünf Sinne. Aber Burke nimmt auch hier das *Angenehme* in das Schöne mit auf. Die sanften, allmählichen Übergänge der Wellenlinie, die Vermeidung alles Eckigen, die Grazie mache die Schönheit aus. Burke erklärt dies bloß aus dem Einflusse auf das Auge, was sich aus dem Verstande erklären läßt. Ferner rechnet Burke *Delikatesse* zur Schönheit, das Zarte und fast Schwächliche. Das Schöne muß verhältnismäßig klein sein, glatte Oberfläche, milde Farben, allmähliche Änderung in der Richtung der Linien haben, mehr zärtlich als stark sein; dies ist ungefähr Burkes Beschreibung des Schönen. Erschlaffende Wirkung ist das Charakteristische, was Burke der Schönheit

beilegt. Allein fehlerhaft ist das Angenehme hier mit aufgenommen, wodurch die allgemeine Mitteilbarkeit des Schönen eingeschränkt wird; ferner leitet er die wahre Schönheit auch bloß von physischen Ursachen ab, da sie sich doch auf ein Vernunftprinzip stützen muß.

## Erklärung des Schönen nach Moritz.

Moritz stellt das Nützliche, Gute und Schöne nebeneinander. Im ersteren Fall wird der Gegenstand auf einen Gebrauch bezogen; er hat bloß äußeren Wert. Der gute Gegenstand hat inneren und äußeren Wert. Der schöne ist ohne alle äußere Beziehungen und besitzt seinen Wert in sich selbst. Edel heißt das Moralischschöne. Ganz wohl kann das Unnütze und das Schöne nebeneinander bestehen. Das Schöne wird an dem Nützlichen als überflüssig erkannt. Das Nützliche erhält durch seinen Beitrag zur Vollkommenheit eines Ganzen seinen Wert. Ein Ganzes ist, was in sich selbst vollendet ist. Nur das Ganze, was in die Sinne fällt oder mit der Einbildungskraft umfaßt werden kann, ist schön. — Bis hierher kann man Moritz recht geben. Allein nachher verwechselt er die Wirkungen unserer Vernunft mit den Wirkungen der Gegenstände, das Ganze der Natur, welches wir nie fassen können, mit dem Ganzen der Vernunft, welches allerdings immer auf Einheit ausgeht.

Darstellung des Ganzen der Natur in der Erscheinung macht, nach Moritz, ein Kunstwerk aus.

## Erklärung des Schönen nach Kant.

Nennen wir einen Gegenstand schön, sagt Kant, so ist der Bestimmungsgrund unseres Urteils bloß subjektiv. Dieses Wohlgefallen ist ohne alles Interesse und hat mit dem Begehrungsvermögen nichts zu tun; es besteht sogar bei sinnlichem Schmerz oder moralischem Mißfallen. Bei dem Schönen gefällt uns die bloße Vorstellung, bei dem Angenehmen seine Existenz. Das Angenehme und das Gute schließen ein Interesse ein, sind auf ein Bedürfnis gegründet; das Wohlgefallen daran ist also nicht frei. Eben weil das Wohlgefallen

am Schönen auf keinem Interesse, auf keinem Privatgrunde beruht, legen wir diesem Wohlgefallen Allgemeingültigkeit bei. Das Angenehme hat diese Allgemeingültigkeit nicht. Die Einheit des Unveränderlichen in der menschlichen Natur ist der Grund dieser Allgemeinheit, und sie beruht auf den Denkgesetzen der Seele. — Dem Begriffe Schön fehlt der objektive Grund der Übereinstimmung; ihr Grund muß also im urteilenden Subjekt aufgesucht werden. Ein Urteil über das Schöne ist kein unmittelbares Sinnenurteil, sondern ein Reflexionsurteil, ein Urteil a priori, weil es eine allgemeine Forderung an alle Denkende einschließt und Allgemeinheit a priori hat. Diese Forderung gründet sich auf die allgemeine Mitteilungsfähigkeit des Zustandes, über den ich reflektiere. Jede Erkenntnis beruht auf einer unumgänglichen Bedingung und kann mitgeteilt werden; so muß auch diese Bedingung, die dem Geschmacksurteil zugrunde liegt, mitgeteilt werden können. Die Einbildungskraft für die Vorstellung des Mannigfaltigen, und der Verstand für die Vereinigung desselben — jene hat Freiheit, dieser hat Gesetzmäßigkeit — diese bei der höchst möglichen Freiheit jener, durch die Reflexion wahrgenommen, bringt die Lust an dem Gegenstand und das Urteil des Wohlgefallens hervor. Diese Übereinstimmung beider vorstellenden Vermögen kann nur durch den inneren Sinn bemerkt werden. Der Geschmack beurteilt das Schöne subjektiv, durch ein Gefühl. Das Schöne gefällt ohne alles Interesse. Das Interesse gründet sich auf eine Beziehung des Gegenstandes auf uns. Das Schöne gefällt aber unbedingt. Ein Wohlgefallen, von keiner Privatbeziehung abhängig, muß allgemein sein; das Schöne muß jedem gefallen. Das Gute gefällt zwar auch jedermann, aber durch einen Begriff. Während das Gute nur durch seine objektive Beschaffenheit allgemein gefällt, stützt sich die Lust am Schönen auf einen subjektiven Grund, auf die Allgemeinheit der Denkgesetze.

Da Schönheit bloß in der Form der Zweckmäßigkeit besteht, so besteht Schönheit überhaupt nur in der Form. Rein ist ein Schönheitsurteil dann, wenn weder Reiz noch Rührung dabei im Spiele ist. Daher besteht alle Veredlung

der Kunst in der Simplizität. — Reiz überhaupt ist Aufforderung zur Tätigkeit. Ein Gemälde kann durch seine Farbe reizen, aber nur durch Komposition und Zeichnung schön sein. — Rührung entspringt aus dem Leiden, und besteht bei Menschen von moralischem Gefühl und tätigem Geiste nicht aus bloß physischen Wirkungen. Auch das sympathetische Leiden eines moralischen Menschen kann nicht lange körperlich bleiben; die Vernunft erwacht bald in ihrer Erhabenheit über alles sinnliche Interesse. — Auch die moralische Rührung, welche sich auf ein sehr lebhaftes Interesse der Vernunft gründet, kann das Schönheitsurteil verfälschen.

Alle sinnliche Schönheit ist entweder Form der Ruhe oder Form der Bewegung. Jene ist die Zeichnung überhaupt; die Farben heben bloß die Umrisse mehr hervor, wecken die Aufmerksamkeit und bewirken Übereinstimmung mit der Natur. Die Form der Bewegung ist a) das Spiel der Gestalten im Raume, b) das Spiel der Empfindungen in der Zeit. Zu jenem gehört Mimik, zu diesem vornehmlich Tonkunst. Der einzelne Klang gefällt bloß in der Sinnenempfindung. Das Schöne beruht aber auf der Komposition.

Schönheit der Handlung besteht in der Handlungsweise, in der Gesinnung, nicht in dem Resultat.

Der Wert der Zieraten kann entweder bloß auf ihrer Form beruhen, oder sie gefallen nur durch die Materie, als Schmuck, und können im letzteren Fall der Schönheit oft Abbruch tun.

## Vom Kriterium des Schönen und vom ästhetischen Ideal.

Es kann keine objektive Geschmacksregel geben, sondern nur ein empirisches Kriterium des Schönen, indem man das, worin alle Zeitalter übereingekommen sind, zu Rate zieht.

Es kann ein moralisches Ideal geben, weil es sich auf einen Begriff gründet. Ein ästhetisches Ideal ist nur für die adhärente, nicht für die freie Schönheit möglich. Die Schönheit, für die man ein Ideal aufstellen will, muß in die

Grenzen eines Zwecks eingeschlossen werden. Nur das, was durch sich selbst bestimmt ist, ist eines Ideals der Schönheit fähig; also nur der Mensch als sittliches Wesen. Zum Ideal der Schönheit gehört erstens die Normalidee, welche bloß auf die physischen Zwecke des Menschen, die Zwecke seines Baues, Rücksicht nimmt, die Idee der Richtigkeit; zweitens die Vernunftidee, welche durch den Ausdruck des Sittlichen bestimmt wird. Die Freiheit in der Darstellung der physischen und moralischen Zwecke des Menschen könnte ein wahres Ideal der Schönheit abgeben, wenn nämlich alle Regelmäßigkeit in der Darstellung verschwindet.

## Allgemeingültigkeit des Geschmacksurteils.

Wie kann ein Urteil zugleich a posteriori gefällt werden und doch nur a priori möglich sein? Oder wie kann das Geschmacksurteil empirisch und zugleich a priori sein? Es ist nämlich aus zwei Urteilen zusammengesetzt. Erstens ist es empirisch, inwiefern es von einem durch die Erfahrung gegebenen Gegenstande etwas aussagt; a priori aber, inwiefern eine Allgemeingültigkeit, eine allgemeine Mitteilbarkeit der Lust von dem Gegenstande ausgesagt wird. Zwar beurteilen wir den schönen Gegenstand durch ein Gefühl der Lust; allein diese verbindet sich zuerst nicht mit der Sinnenempfindung, sondern mit der Reflexion. Das Gefühl der Lust setzt einen a priori gültigen Gemütszustand voraus. Sobald wir uns keiner materiellen Quelle unserer Lust bewußt sind, muß es eine formale Quelle, und also die Lust allgemein mitteilbar sein: wir verhalten uns dann zu dem Gegenstande als Menschen überhaupt. Der Grund, warum wir behaupten, der Gegenstand müsse allgemein gefallen, ist vor aller Erfahrung da; wir berufen uns auf einen ästhetischen Gemeinsinn. Ein solcher Gemeinsinn kann vorausgesetzt werden, und wird vorausgesetzt, indem wir anderen ein ähnliches Gefühlvermögen zuschreiben. — Alle Gründe zur Beurteilung des Schönen nehmen wir aus den Beschaffenheiten der Gegenstände, die wir empfinden, her; dies geschieht durch ein Gefühl der Lust. Schön ist nämlich das, was in der bloßen Anschauung a priori gefällt.

Kant macht das Schöne auch zu einem Symbole des Sittlichguten. Das Sittlichgute gefällt unmittelbar durch den bloßen Begriff, wie das Schöne in der bloßen Anschauung; das Wohlgefallen an beidem ruht auf keinem Interesse, und nicht der Inhalt, sondern die Form der Vorstellung bestimmt das Urteil. — Das Schöne ist das Mittelglied zwischen der Sittlichkeit und Sinnlichkeit. Der Geschmack gewöhnt uns, auch das Sinnliche zu veredeln.

## Über die objektiven Bedingungen der Schönheit.

Die Kantische Kritik leugnet die Objektivität des Schönen aus keinem genügenden Grunde, weil sich nämlich das Schönheitsurteil auf ein Gefühl der Lust gründe. — Die objektive Beschaffenheit der für schön gehaltenen Gegenstände muß untersucht und verglichen werden. Die Beobachtung der Proportionen macht nicht die Schönheit selbst, aber doch eine unumgängliche Bedingung derselben aus. Sie kann der Richtigkeit nicht entbehren. — Freie Wirksamkeit des Gemüts ist der Wirkung des Schönen wesentlich. Nach Kant ist das Schöne Wirkung der inneren Freiheit, nach Burke Ursache derselben. Beobachtung der Regelmäßigkeit ist nicht allen Objekten natürlich und hemmt bei denen, welchen sie nicht zukommt, die Naturfreiheit. Regelmäßigkeit kann also nicht als allgemeiner Grundbegriff der Schönheit gelten, wohl aber Freiheit, d. h. die durch die Natur eines Dinges selbst bestimmte Beschaffenheit. Kant sagt: Kunst ist schön, wenn sie aussieht wie Natur, und umgekehrt. Die Natur des Nachgeahmten ist es, welche wir bei einem Kunstwerk erwarten; der Stoff muß sich in der Form, die Wirklichkeit in der Erscheinung verlieren. Die Form der Bildsäule darf nichts durch die Natur des Marmor einbüßen. Die Kunstmäßigkeit dient bloß, die Freiheit auch in Naturgegenständen, die als schön beurteilt werden sollen, sichtbar zu machen: die Erinnerung an eine Regel soll uns bloß die Unabhängigkeit eines Gegenstandes von derselben bemerklich machen. — Schön ist ein Entwurf, wenn seine Zweckmäßigkeit freiwillig aussieht. — Die Baukunst kann nie eine ganz reine schöne Kunst sein, weil sie die Zwecke der Regelmäßigkeit nicht verbergen kann.

Technik ist die Verbindung des Mannigfaltigen nach Zwecken und zur Schönheit notwendig, wiewohl sich diese nicht auf die Beurteilung der Technik gründet, wie Sulzer annimmt.

Jede Bildung oder Form besteht in der Begrenzung und ist also gewissermaßen eine Einschränkung, die entweder durch eine Regel oder durch den Zufall entstand. In allen Produkten der Natur, die auf eine Technik hinweisen, finden wir die gegenseitige Abhängigkeit der Teile in ihrer Beschaffenheit voneinander. Schönheit aber ist Freiheit in der Gebundenheit, Natur in der Kunstmäßigkeit; sie haftet nur an der unmittelbaren Anschauung; die Naturschönheit gründet sich auf keinen Begriff; die Technik eines Naturproduktes fällt unmittelbar ins Auge.

Auch Ungezwungenheit, Leichtigkeit und Freiheit in der Technik der Tierkörper ist schön: ihre Schönheit nimmt ab, je mehr sie sich der unbehilflichen Masse, der schweren Bewegung nähern. Da aber nehmen wir Schönheit wahr, wo die körperliche Masse von den lebendigen Kräften bezwungen wird, wo die Kraft nicht unter dem Druck der Masse erliegt — daher die geflügelten Tiere, die gleichsam Symbole der Freiheit sind, am meisten Empfindungen der Schönheit erregen; an Vögeln ist der Hals einer der schönsten Teile, ihre glatte biegsame Gestalt ist schön.

In der menschlichen Gestalt zeigt sich die verwickeltste Technik, es erscheinen in ihr die mannigfaltigsten Zwecke. Beobachtung der Proportion wird von der Schönheit vorausgesetzt. — Die menschliche Gestalt ist einer doppelten Schönheit fähig. Die eine ist ein bloßes Geschenk der Natur und erweckt Liebe, die andere beruht auf sittlichen Eigenschaften und erwirbt zugleich Achtung. — Alle Umrisse müssen Kühnheit und Leichtigkeit zeigen; frei und offen muß die Stirne sich wölben; die Nase muß fast gar keinen Winkel von der Stirne herab bilden und nicht stark hervorspringen. Das ganze Untergesicht muß leicht sein und nicht von dem Gewicht der Masse hinabgedrückt und vergrößert scheinen. Alle übertriebenen Anspannungen müssen entfernt sein. Herrschaft der organischen Kraft über die tierische Masse unterscheidet den Menschen von dem Tier. Der Mann ist schön

durch Freiheit in der Stärke; das Weib durch Freiheit in der Schwäche. Freiheit der Form, das Resultat der sich selbst beschränkenden Kraft, macht die Schönheit aus. So schwebt gleichsam der vatikanische Apoll; denn keine Masse hindert ihn, seine ganze Kraft zu brauchen. — Grober Vortrag der Masse ist Plumpheit. Kraft, die sich in der Ruhe versichtbart, ist gehaltene Kraft. — Schwäche, d. h. Biegsamkeit für Eindrücke, kommt vornehmlich der weiblichen Schönheit zu. Dann ist sie schön, wenn sie frei ist, wenn sie nicht bis zum Leiden geht, nicht in Grimassen ausartet und Zwang beweiset. Das Schöne bedarf des Ausdrucks des Leidens nicht, und das Nichtschöne wird durch ihn nur häßlich.

Es gibt eine gleichsam organische und eine moralische Schönheit. Jene und diese sind in Ansehung der Achtung, die wir für beide haben, dem Genie und dem Fleiße, der Naturgabe und dem Verdienste zu vergleichen. Die organische Schönheit kann sich zwar nicht mit moralischer Verdorbenheit, aber doch leicht mit einer Leere des Geistes vertragen. Die selbsterworbene Schönheit überlebt die Jugend weit und verrät ihre Spuren noch im Alter; in ihr spiegelt sich innerer Friede und Wohlwollen ab; sie ist die Wirkung und der Ausdruck sittlicher Ideen.

Schönheit ist Freiheit in der Erscheinung. Eine Handlung nach dem Gesetze der Vernunft ist dann schön, wenn sie aussieht, als geschähe sie aus Neigung und ohne allen Zwang. Die Basis aller Schönheit ist Simplizität; aber nicht alle Simplizität ist Schönheit.

In der Natur beleidigt uns die verletzte Freiheit. Was aber in der Natur häßlich ist, kann in der Kunst schön werden. Allein eigentlich kann nicht der Gegenstand, sondern nur dessen Darstellung schön werden. — Schön ist ein in seiner Kunstmäßigkeit frei erscheinendes Naturprodukt. Es gibt nun Darstellungen für die Sinne und für die Einbildungskraft. Frei wäre die Darstellung, wo das Dargestellte selbst zu handeln und der Stoff sich mit dem Darzustellenden völlig ausgetauscht zu haben schien. Freilich kann hier nur Scheinen stattfinden. Die Natur des Mediums, des Stoffes, muß völlig bezwungen sein; so muß z. B. in einer Bildsäule nicht der

Marmor, in dem Schauspieler nicht sein eigener natürlicher Charakter sichtbar sein. Der Dichter muß das Streben nach Allgemeinheit, welches in der Natur seiner der Individualität widerstreitenden Sprache liegt, zu überwinden suchen, damit das Dargestellte in seiner wahren Eigentümlichkeit erscheine. Dargestellte freie Selbsthandlung in der Natur durch die Sprache ist Schönheit in der Dichtkunst. Schön ist die Darstellung dann, wenn sie von der Eigentümlichkeit des Darstellenden die wenigsten Einschränkungen erlitten hat. Der Zweck der Darstellung für andere bringt Heteronomie in das Kunstwerk und tut seiner Schönheit leicht Eintrag. — Die Freiheit der poetischen Darstellung beruht auf der Unabhängigkeit des Dargestellten von der Eigentümlichkeit der Sprache, des Darstellenden und des äußeren Zweckes des Kunstwerkes. Der ersten Abhängigkeit, von der abstrakten Beschaffenheit der Sprache, weicht der Dichter dadurch aus, daß er den Gegenstand zu individualisieren sucht, z. B. oft den Teil für das Ganze, die Wirkung für die Ursache setzt, inwiefern dadurch an Anschaulichkeit gewonnen wird. So dient auch Vergegenwärtigung des Entfernten zur anschaulichen Darstellung der selbsthandelnden Natur. Von dieser Art ist ferner die Analogie der Vorstellungen und Empfindungen, zumal bei nicht sinnlichen Gegenständen. Hier herrscht die Freiheit der Gleichnisse. Der Dichter kettet Bild an Bild, worin Homer am verschwenderischesten war; Virgil wählte die Gleichnisse, bei sparsamerem Gebrauch, glücklicher. So entsteht der lebhafteste Ausdruck. — Der Dichter hält sich an das Sinnliche, um das Nichtsinnliche anschaulich zu machen, und sucht durch ähnliche Bilder ähnliche Gemütszustände zu erregen, wie z. B. in Hallers „Ewigkeit“. — Personalität ist ferner der Ersatz, welcher dem Naturgegenstande für das gegeben wird, was er durch die abstrakte Natur der Sprache einbüßt. Die Sprache, die an solchen Personifizierungen reich ist, ist eine dichterische Sprache. So stellte die griechische Mythologie fast alle Handlungen der Natur als Handlungen freier Wesen dar und ist der Dichtkunst beinahe unentbehrlich geworden. Auch der Ausdruck in der Sprache selbst trägt zur Versinnlichung der Gegenstände bei. Die Regeln der Gram-

matik beschränken den Dichter weniger; er opfert sie der Natur auf; sein Periodenbau wird regelloser; so ist z. B. manchmal der öftere Gebrauch, manchmal das Weglassen der Bindewörter natürlich und zweckmäßig. Bisweilen malt die Sprache schon den Gegenstand selbst. Oft wird das Objektive eines Gegenstandes durch das Subjektive des Ausdrucks in der Sprache belebt, z. B. durch den Klimax.

Werke der Kunst werden in der nachahmenden Darstellung als Werke der freien Natur betrachtet, z. B. ein Gebäude in einem Gemälde, eine Komödie in der Komödie, wie im Hamlet. Es kommt im Gebiete der Kunst nicht auf die Beschaffenheit des dargestellten Gegenstandes, sondern auf das Verhältnis der Darstellung zu seiner Beschaffenheit an. Der Künstler hat die Häßlichkeit der Formen der Natur nicht zu verantworten. Die Geschichte Laokoons, von einem Dichter und einem Bildhauer dargestellt, beleidigt in dem Gegenstande unser Schönheitsgefühl; in der Natur würde uns die Gruppe empören; in der Darstellung wird aber die verletzte leidende Natur nicht gegen die ruhige, sondern gegen die Darstellung gehalten. In der Natur selbst wollen wir freie Natur, in der Kunst aber überhaupt Natur sehen. Die Freiheit, welche die Natur auch in den Fesseln des Silbenmaßes und der Sprache behauptet, die Wahrheit und Lebendigkeit des Bildes, dringt uns über eine solche Darstellung (wie die des Laokoon) den Ausspruch ab: das sei schrecklich schön. So hat Goethe in seiner „Iphigenie" das Schöne in dem Schrecklichen dargestellt, das bis zum Entsetzlichen geht. — Nicht weil unser moralisches Gefühl, sondern weil unser Geschmack beleidigt wird, mißfällt uns eine Darstellung, in der nicht die Freiheit der Darstellung vorhanden ist. Shakespeare und Goethe sind große Meister in Darstellung der Natur, mit der sie so vertraut sind, daß sie sich ganz in sie verlieren.

Unter den Talenten des Dichters muß die Einbildungskraft den obersten Rang einnehmen. — Die „Leiden des jungen Werther" sind ein schönes Muster der Darstellung der Leidenschaft. Die Natur, die Leidenschaft selbst ist es, die wir handeln sehen, und doch ist alles absichtsvolle Darstellung des

Dichters, der ganz in seinen Gegenstand eindrang. Wie wahr und lebendig schildert Shakespeare die Leidenschaften in ihren wildesten Verirrungen z. B. im Lear, Othello, Macbeth, Hamlet!

Aber nichts, was den Sinnen widrig ist, was physisch widerwärtigen Eindruck macht, darf weder der Dichter noch der bildende Künstler darstellen. Von dieser Art sind der Polyphem, die Harpyien des Virgil, die Gemälde des Heilands mit der Dornenkrone oder des mit Eitergeschwüre bedeckten Lazarus. Die Sinne verhalten sich zu leidendlich gegen solche Eindrücke, und der Körper kann auch durch Vorstellungen der Phantasie ins Spiel gezogen und widrig bewegt werden. Der Eindruck des Gemäldes ist unmittelbar lebhafter als der des Gedichtes: was dem Maler der gute Geschmack untersagt, ist noch mehr dem Schauspieler verboten, welcher das Niedrige (wie die Bettlerszene im „Kind der Liebe" von Kotzebue) nicht vor das Auge bringen darf. Das Ekelhafte ist den Sinnen unmittelbar zuwider: es dringt sich, wie Kant sehr treffend sagt, uns zum Genusse auf, mischt sich in den Genuß ein. Daß uns das Ekelhafte physisch widerstrebt, schließt dessen Gebrauch aus der Kunst gänzlich aus. Die Unlust entspringt nicht aus der Voraussetzung der Wirklichkeit, sondern aus der bloßen Vorstellung, selbst der bloßen Phantasie. Nur wenn der Dichter es zum *Schauderhaften* und *Schrecklichen* nötig hat, darf er es gebrauchen. Das *Ekelhaft-Schreckliche* ist das *Gräßliche* (so ist Homers Polyphem gräßlich geschildert). Das Gräßliche und das Niedrige, die äußersten Grenzposten des Geschmacks sind sehr behutsam anzuwenden. Das Gräßliche, wo es dem Dichter erlaubt sein soll, muß durch einen erheblichen Zweck gerechtfertigt werden.

### Verhältnis des Schönen zur Vernunft.

Der Umstand, daß das Schöne bloß *gefühlt*, nicht eigentlich erkannt wird, macht die Ableitung der Schönheit aus Prinzipien a priori zweifelhaft. Es scheint, daß wir uns mit der pluralistischen Gültigkeit der Urteile über Schönheit begnügen müssen.

Wir *beobachten* entweder oder *betrachten* die Naturerscheinungen; *Betrachtung* allein kommt der Schönheit zu.

Das Mannigfaltige gibt der Sinn; die Form gibt die Vernunft. Die Vernunft verbindet Vorstellungen zur Erkenntnis oder zur Handlung. Es gibt theoretische und praktische Vernunft. Freiheit der Erscheinungen ist das Objekt der ästhetischen Beurteilung. Freiheit eines Dinges in der Erscheinung ist dessen Selbstbestimmung, wiefern sie in die Sinne fällt.

Die ästhetische Beurteilung schließt alle Rücksicht auf objektive Zweckmäßigkeit und Regelmäßigkeit aus und geht bloß auf die Erscheinung; ein Zweck und eine Regel können nie erscheinen. Eine Form erscheint dann frei, wenn sie sich selbst erklärt und den reflektierenden Verstand nicht zu Aufsuchung eines Grundes außer ihr nötigt. Das Moralische ist vernunftmäßig, das Schöne ist vernunftähnlich. Jenes erregt Achtung, ein Gefühl, das durch Vergleichung der Sinnlichkeit mit der Vernunft entsteht. Die Freiheit in der Erscheinung erweckt nicht bloß Lust über den Gegenstand, sondern auch Neigung zu demselben; diese Neigung der Vernunft, sich mit dem Sinnlichen zu vereinigen, heißt Liebe. Das Schöne betrachten wir eigentlich nicht mit Achtung, sondern mit Liebe; ausgenommen die menschliche Schönheit, welche aber Ausdruck der Sittlichkeit als Objekt der Achtung in sich schließt. — Sollen wir das Achtungswürdige zugleich lieben, so muß es von uns erreicht oder für uns erreichbar sein. Liebe ist ein Genuß, Achtung aber keiner; hier ist Anspannung, dort Nachlassung. — Das Gefallen der Schönheit entspringt also aus der bemerkten Analogie mit der Vernunft und ist mit Liebe verbunden.

## Wert des Schönen und der Kunst.

Die der Kunst gemachten Beschuldigungen treffen nicht sie selbst, sondern ihren Mißbrauch. Das Schöne beschätfigt und kultiviert Vernunft und Sinnlichkeit, befördert durch Verengung ihres Bundes die Humanität, stiftet Vereinigung zwischen der physischen und moralischen Natur des Menschen. Indessen ist der größte Vorteil doch auf seiten der Sinnlichkeit; durch das Schöne erweitern wir das Feld unserer Empfindungen, werden aber an Begriffen nicht reicher. Es be-

wahrt uns vor der Roheit der Sinnlichkeit. Für den Menschen von gröberer Sinnlichkeit ist daher die Schönheit die größte Wohltat. Aber dem männlichen Sinn kann die zu große Anhänglichkeit an das Schöne schädlich werden; leicht wird er sich dabei bloß mit der oberflächlichen Betrachtung der Dinge begnügen; aber aller Weg zur Vortrefflichkeit geht durch die Mühe. Das Genie wählt den steilsten Weg zur Vollkommenheit. Die ausschließende Kultur des Schönheitsgefühls verführt uns leicht zur Oberflächlichkeit, bringt uns Erschlaffung, Weichlichkeit und Abneigung gegen Gründlichkeit: denn wir gewöhnen uns dadurch, immer bloß auf die Behandlung, nicht auf den Gehalt zu sehen.

Das Schöne veredelt die Sinnlichkeit, und versinnlicht die Vernunft. Es lehrt, einen Wert auf die Form legen. Mit dem Schönen lernt man Dinge ohne Eigennutz, bloß ihrer Form wegen lieben. Der Vernunft geschieht ferner ein Dienst, wenn Sinne und Phantasie in ihr Interesse gezogen werden; aber Wahrheit und Güte gewinnen kein Verdienst durch die ästhetische Form. Aber auch die Tugend darf eine geschmackvolle Form nicht verschmähen, wenn schon der Geschmack den Wert der Tugend nicht bestimmt. Nur muß für Stoff und Form in gleichem Grade gesorgt werden. Vereinigung der Wahrheit mit der Schönheit, des inneren Gehalts mit dem Reiz der Form ist das Erfordernis wahrer Vollkommenheit.

---

# Bemerkungen zu W. v. Humboldts Aufsatz: Über das Studium des Altertums, und des Griechischen insbesondere.

1793.

Humboldt: Ich habe bis jetzt den Menschen mit Fleiß abgesondert in einzelnen Energien betrachtet. Zeigte sich aber auch in keiner die Unentbehrlichkeit der Kenntnis, von der ich hier rede, so würde sie sich doch gerade dadurch bewähren, daß sie vorzüglich notwendig ist, um das einzelne Bestreben zu einem Ganzen und gerade zu der Einheit des edelsten Zwecks, der höchsten, proportionierlichsten Ausbildung des Menschen zu vereinen. Denn das Beschäftigen einzelner Seiten der Kraft bewirkt

leicht mindere Rücksicht auf den Nutzen dieses Beschäftigens, als Energie, und zu große auf den Nutzen des Hervorgebrachten, als eines Ergon, und nur häufiges Betrachten des Menschen in der Schönheit seiner Einheit führt den zerstreuten Blick auf den wahren Endzweck zurück.

Schiller: Sollte nicht von dem Fortschritt der menschlichen Kultur ungefähr eben das gelten, was wir bei jeder Erfahrung zu bemerken Gelegenheit haben? Hier aber bemerkt man drei Momente:

1. Der Gegenstand steht ganz vor uns, aber verworren und ineinander fließend.
2. Wir trennen einzelne Merkmale und unterscheiden. Unsere Erkenntnis ist *deutlich* aber vereinzelt und borniert.
3. Wir verbinden das Getrennte und das Ganze steht abermals vor uns, aber jetzt nicht mehr verworren, sondern von allen Seiten beleuchtet.

In der ersten Periode waren die Griechen.
In der zweiten stehen wir.
Die dritte ist also noch zu hoffen, und dann wird man die Griechen auch nicht mehr zurückwünschen.

Humboldt: Das Studium des Menschen überhaupt an dem Charakter einer einzelnen Nation aus den von ihr hinterlassenen Denkmälern ist zwar bei einer jeden Nation in gewissem Grade möglich, in einem vorzüglicheren aber bei einer oder der anderen nach folgenden vier Momenten: ... 2. *Je nachdem der Charakter einer Nation Vielseitigkeit und Einheit* — welche im Grunde eins sind — *besitzt.* Einzelne große und schöne Charakterzüge und ihre Betrachtung hat ihren unbestrittenen, aber hierher nicht gehörigen Nutzen. Das Studium des Menschen überhaupt an einem einzelnen Beispiel erfordert Mannigfaltigkeit der verschiedenen Seiten des Charakters, und Einheit ihrer Verbindung zu einem Ganzen.

Schiller: Bedürfte noch einer näheren Erklärung. Vielseitigkeit kann einem großen Teil unserer Zeitgenossen nicht abgesprochen werden — aber Einheit?

Humboldt: *Der Grieche in der Periode, wo wir die erste vollständigere Kenntnis von ihm haben, steht noch auf einer sehr niedrigen Stufe der Kultur.* In diesem Zustande wird, da der Bedürfnisse und Befriedigungsmittel nur wenige sind, immer weit mehr Sorgfalt auf die Entwicklung der persönlichen Kräfte, als auf die Bereitung und den Gebrauch von Sachen ver-

wandt. Der Mangel dieser Hilfsmittel macht auch jene Entwickelung notwendiger. Da überhaupt noch keine Veranlassung vorhanden ist, einzelne Seiten vorzüglich zu beschäftigen, da der Mensch nur schlechthin dem Gange der Natur folgt; so ist, wo er handelnd oder leidend wird, sein ganzes Wesen um so mehr vereint in Tätigkeit, als er vorzüglich durch Sinnlichkeit affiziert wird, und gerade diese am stärksten das ganze Wesen ergreift. Es ist daher bei Nationen auf einer niedrigeren Stufe der Kultur verhältnismäßig mehr Entwickelung der Persönlichkeit in ihrem Ganzen, als bei Nationen auf einer höheren.

Schiller: Ganz gewiß, weil kultivierte Nationen durch Regeln, die immer etwas Allgemeines sind, Naturvölker durch Gefühle sich bestimmen. Die Vernunft erzeugt Einheit und darum oft Einförmigkeit; der Sinn bringt Mannigfaltigkeit.

Humboldt: Bei den Griechen zeigt sich aber ein doppeltes, äußerst merkwürdiges, und vielleicht in der Geschichte einziges Phänomen. Als sie noch sehr viele Spuren der Roheit anfangender Nationen verrieten, besaßen sie schon eine überaus große Empfänglichkeit für jede Schönheit der Natur und der Kunst; einen feingebildeten Takt, und einen richtigen Geschmack, nicht der Kritik, aber der Empfindung, und finden sich Instanzen gegen diesen Takt und diesen Geschmack, so ist wenigstens jene Reizbarkeit und Empfänglichkeit unleugbar; und wiederum als die Kultur schon auf einen sehr hohen Grad gestiegen war, erhielt sich dennoch eine Einfachheit des Sinnes und Geschmackes, den man sonst nur in der Jugend der Nationen antrifft. Die Entwickelung der Ursachen hiervon gehört nicht hierher. Genug das Phänomen ist da. In seinem ersten Lallen verrät der Grieche feines und richtiges Gefühl; und in dem reifen Alter des Mannes verliert er nicht ganz seinen ersten einfachen Kindersinn. Hierin, dünkt mich, liegt ein großer Teil des eigentlich Charakteristischen der Nation.

Schiller: Dieser § braucht und verdient Erläuterung. Es wird auch nötig sein zu bestimmen, wann eigentlich die erste Periode gesetzt wird.

Die Kultur der Griechen war bloß ästhetisch und davon glaube ich, müßte man ausgehen, um dieses Phänomen zu erklären. Auch muß man nicht vergessen, daß die Griechen es auch im Politischen nicht über das jugendliche Alter brachten, und es ist sehr die Frage, ob sie in einem männlichen Alter dieses Lob noch verdient haben würden.

Humboldt: Diese Sorgfalt für die Ausbildung und diese Art der Ausbildung des Menschen zu befördern, trugen noch andere, in der äußeren Lage der Griechen gegründete Umstände bei. Zu diesen rechne ich vorzüglich folgende: 1. die Sklaverei. Diese überhob den Freien eines großen Teiles der Arbeiten, deren Gelingen einseitige Übung des Körpers und des Geistes — mechanische Fertigkeiten — erfordert. Er hatte nun Muße, seine Zeit zur Ausbildung seines Körpers durch Gymnastik, seines Geistes durch Künste und Wissenschaften, seines Charakters überhaupt durch tätigen Anteil an der Staatsverfassung, Umgang, und eigenes Nachdenken zu bilden. — Dann erhob auch den Freien die Vorstellung seiner Vorzüge vor dem Sklaven, die er nicht bloß dem Glück zu danken glaubte, sondern auf die er durch persönliche Erhabenheit, und — bei der, freilich durch ihren Stand entsprungenen Herabwürdigung der Sklaven — mit Recht, Anspruch machte; die er auch zum Teil, wie bei der Verteidigung des Vaterlandes, mit Gefahren und Beschwerden erkaufte, die der Sklave nicht mit ihm teilte. — Hieraus zusammengenommen bildete sich die Liberalität, die sich bei keinem Volke wieder in dem hohen Grade findet, das ist diese Herrschaft edler, großer, eines Freien wahrhaft würdiger Gesinnungen in der Seele, und dieser lebendige Ausdruck derselben in der Stattlichkeit der Bildung und der Grazie der Bewegungen des Körpers.

Schiller: Es ist aber doch sonderbar, daß die Sklaverei im Mittelalter keine einzige Spur eines ähnlichen Einflusses zeigt. Die Verschiedenheit der übrigen Umstände erklärt zwar viel, aber nicht alles.

Humboldt: 2. die Regierungsverfassung und politische Einrichtung überhaupt. Die einzige eigentlich gesetzmäßige Verfassung in Griechenland war die republikanische, an welcher jeder Bürger mehr oder minder Anteil nehmen konnte. Wer also etwas durchzusetzen wünschte, mußte, da ihm Gewalt fehlte, Überredung gebrauchen. Er konnte also Studium der Menschen, und Fähigkeit sich ihnen anzupassen, Gewandtheit des Charakters, nicht entbehren. Aber das oft überfein ausgebildete Volk verlangte noch mehr. Es gab nicht bloß der Stärke oder der Natur der Gründe nach, es sah auch auf die Form, die Beredsamkeit, das Organ, den körperlichen Anstand. Es blieb also beinahe keine Seite übrig, welche der Staatsmann ungestraft vernachlässigen durfte. Dann erforderte die Staatsverwaltung noch nicht abgesonderte weitläuftige Fächer von Kenntnissen, noch Talente dieser Art. Die einzelnen Teile derselben waren noch nicht so getrennt, daß man sich ausschließend für sein Leben nur einem gewidmet hätte. Dieselben Eigenschaften, die den Griechen

zum großen Menschen machten, machten ihn auch zum großen Staatsmann. So fuhr er, indem er an den Geschäften des Staates teilnahm, nur fort, sich selbst höher und vielseitiger auszubilden.

Schiller: Es gab bei den Griechen kein herrschendes Verdienst. Die geringste Virtuosität erhielt Huldigung, und der Komödiant war unsterblich wie der Feldherr. Bei den Römern verschlang der Staatsmann alle Aufmerksamkeit der Nation.

Humboldt: 3. Die Religion. Sie war ganz sinnlich, beförderte alle Künste, und erhob sie durch ihre genaue Verbindung mit der Staatsverfassung zu einer bei weitem höheren Würde und größeren Unentbehrlichkeit. Dadurch nährte sie nicht allein das Schönheitsgefühl, von dem ich oben sprach, sondern machte es auch, da an ihren, immer von den Künsten begleiteten Zeremonien das ganze Volk teilnahm, allgemeiner. Indem nun, wie ich vorhin zu zeigen versuchte, dies Schönheitsgefühl die richtige und gleichmäßige Ausbildung des Menschen beförderte, trug sie mittelbar hierzu ganz vorzüglich bei.

Schiller. Nicht bloß sinnlich, sondern die freieste Tochter der Phantasie. Es war kein Kanon vorhanden, der der Dichtungskraft Fesseln anlegte.

---

# Über Anmut und Würde.

## 1793.

Die griechische Fabel legt der Göttin der Schönheit einen Gürtel bei, der die Kraft besitzt, dem, der ihn trägt, Anmut zu verleihen und Liebe zu erwerben. Eben diese Gottheit wird von den Huldgöttinnen oder den Grazien begleitet.

Die Griechen unterschieden also die Anmut und die Grazien noch von der Schönheit, da sie solche durch Attribute ausdrückten, die von der Schönheitsgöttin zu trennen waren. Alle Anmut ist schön, denn der Gürtel des Liebreizes ist ein Eigentum der Göttin von Gnidus; aber nicht alles Schöne ist Anmut, denn auch ohne diesen Gürtel bleibt Venus, was sie ist.

Nach eben dieser Allegorie ist es die Schönheitsgöttin allein, die den Gürtel des Reizes trägt und verleiht. Juno, die herrliche Königin des Himmels, muß jenen Gürtel erst von der Venus entlehnen, wenn sie den Jupiter auf dem Ida bezaubern will. Hoheit also, selbst wenn ein gewisser Grad von Schönheit sie schmückt (den man der Gattin

Jupiters keineswegs abspricht), ist ohne Anmut nicht sicher, zu gefallen; denn nicht von ihren eigenen Reizen, sondern von dem Gürtel der Venus erwartet die hohe Götterkönigin den Sieg über Jupiters Herz.

Die Schönheitsgöttin kann aber doch ihren Gürtel entäußern und seine Kraft auf das Minderschöne übertragen. Anmut ist also kein ausschließendes Prärogativ des Schönen, sondern kann auch, obgleich immer nur aus der Hand des Schönen, auf das Minderschöne, ja selbst auf das Nichtschöne, übergehen.

Die nämlichen Griechen empfahlen demjenigen, dem bei allen übrigen Geistesvorzügen die Anmut, das Gefällige fehlte, den Grazien zu opfern. Diese Göttinnen wurden also von ihnen zwar als Begleiterinnen des schönen Geschlechts vorgestellt, aber doch als solche, die auch dem Mann gewogen werden können und die ihm, wenn er gefallen will, unentbehrlich sind.

Was ist aber nun die Anmut, wenn sie sich mit dem Schönen zwar am liebsten, aber doch nicht ausschließend, verbindet? wenn sie zwar von dem Schönen herstammt, aber die Wirkungen desselben auch an dem Nichtschönen offenbart? wenn die Schönheit zwar ohne sie bestehen, aber durch sie allein ein Objekt der Neigung werden kann?

Das zarte Gefühl der Griechen unterschied frühe schon, was die Vernunft noch nicht zu verdeutlichen fähig war, und, nach einem Ausdruck strebend, erborgte es von der Einbildungskraft Bilder, da ihm der Verstand noch keine Begriffe darbieten konnte. Jener Mythus ist daher der Achtung des Philosophen wert, der sich ohnehin damit begnügen muß, zu den Anschauungen, in welchen der reine Natursinn seine Entdeckungen niederlegt, die Begriffe aufzusuchen, oder mit anderen Worten, die Bilderschrift der Empfindungen zu erklären.

Entkleidet man die Vorstellung der Griechen von ihrer allegorischen Hülle, so scheint sie keinen anderen, als folgenden Sinn einzuschließen.

Anmut ist eine bewegliche Schönheit; eine Schönheit nämlich, die an ihrem Subjekte zufällig entstehen und ebenso aufhören kann. Dadurch unterscheidet sie sich von der fixen Schönheit, die mit dem Subjekte selbst notwendig gegeben ist.

Ihren Gürtel kann Venus abnehmen und der Juno augenblicklich überlassen; ihre Schönheit würde sie nur mit ihrer Person weggeben können. Ohne ihren Gürtel ist sie nicht mehr die reizende Venus, ohne Schönheit ist sie nicht Venus mehr.

Dieser Gürtel, als das Symbol der beweglichen Schönheit, hat aber das ganz Besondere, daß er der Person, die damit geschmückt wird, die objektive Eigenschaft der Anmut verleiht; und unterscheidet sich dadurch von jedem anderen Schmuck, der nicht die Person selbst, sondern bloß den Eindruck derselben, subjektiv, in der Vorstellung eines anderen, verändert. Es ist der ausdrückliche Sinn des griechischen Mythus, daß sich die Anmut in eine Eigenschaft der Person verwandle, und daß die Trägerin des Gürtels wirklich liebenswürdig sei, nicht bloß so *scheine*.

Ein Gürtel, der nicht mehr ist als ein zufälliger äußerlicher Schmuck, scheint allerdings kein ganz passendes Bild zu sein, die persönliche Eigenschaft der Anmut zu bezeichnen; aber eine *persönliche* Eigenschaft, die zugleich als zertrennbar von dem Subjekte gedacht wird, konnte nicht wohl anders, als durch eine zufällige Zierde versinnlicht werden, die sich unbeschadet der Person von ihr trennen läßt.

Der Gürtel des Reizes wirkt also nicht *natürlich*, weil er in diesem Falle an der Person selbst nichts verändern könnte, sondern er wirkt *magisch*, das ist, seine Kraft wird über alle Naturbedingungen erweitert. Durch diese Auskunft (die freilich nicht mehr ist als ein Behelf) sollte der Widerspruch gehoben werden, in den das Darstellungsvermögen sich jederzeit unvermeidlich verwickelt, wenn es für das, was außerhalb der Natur im Reiche der Freiheit liegt, in der Natur einen Ausdruck sucht.

Wenn nun der Gürtel des Reizes eine objektive Eigenschaft ausdrückt, die sich von ihrem Subjekte absondern läßt, ohne deswegen etwas an der Natur desselben zu verändern, so kann er nichts anders als Schönheit der Bewegung bezeichnen; denn Bewegung ist die einzige Veränderung, die mit einem Gegenstand vorgehen kann, ohne seine Identität aufzuheben.

Schönheit der Bewegung ist ein Begriff, der beiden Forderungen Genüge leistet, die in dem angeführten Mythus enthalten sind. Sie ist erstlich objektiv und kommt dem Gegenstande selbst zu, nicht bloß der Art, wie wir ihn aufnehmen Sie ist zweitens etwas Zufälliges an demselben, und der Gegenstand bleibt übrig, auch wenn wir diese Eigenschaft von ihm wegdenken.

Der Gürtel des Reizes verliert auch bei dem Minderschönen, und selbst bei dem Nichtschönen seine magische Kraft nicht; das heißt, auch das Minderschöne, auch das Nichtschöne kann sich schön bewegen.

Die Anmut, sagt der Mythus, ist etwas Zufälliges an ihrem Subjekt; daher können nur zufällige Bewegungen diese Eigenschaft haben. An einem Ideal der Schönheit müssen alle notwendigen Bewegungen schön sein, weil sie, als notwendig, zu seiner Natur gehören; die Schönheit dieser Bewegungen ist also schon mit dem Begriff der Venus gegeben, die Schönheit der zufälligen ist hingegen eine Erweiterung dieses Begriffes. Es gibt eine Anmut der Stimme, aber keine Anmut des Atemholens.

Ist aber jede Schönheit der zufälligen Bewegungen Anmut?

Daß der griechische Mythus Anmut und Grazie nur auf die Menschheit einschränke, wird kaum einer Erinnerung bedürfen; er geht sogar noch weiter, und schließt selbst die Schönheit der Gestalt in die Grenzen der Menschengattung ein, unter welcher der Grieche bekanntlich auch seine Götter begreift. Ist aber die Anmut nur ein Vorrecht der Menschenbildung, so kann keine derjenigen Bewegungen darauf Anspruch machen, die der Mensch auch mit dem, was bloß Natur ist, gemein hat. Könnten also die Locken an einem schönen Haupte sich mit Anmut bewegen, so wäre kein Grund mehr vorhanden, warum nicht auch die Äste eines Baumes, die Wellen eines Stromes, die Saaten eines Kornfeldes, die Gliedmaßen der Tiere, sich mit Anmut bewegen sollten. Aber die Göttin von Gnidus repräsentiert nur die menschliche Gattung, und da wo der Mensch weiter nichts als ein Naturding und Sinnenwesen ist, da hört sie auf, für ihn Bedeutung zu haben.

Willkürlichen Bewegungen allein kann also Anmut zukommen, aber auch unter diesen nur denjenigen, die ein Ausdruck moralischer Empfindungen sind. Bewegungen, welche keine andere Quelle als die Sinnlichkeit haben, gehören bei aller Willkürlichkeit doch nur der Natur an, die für sich allein sich nie bis zur Anmut erhebet. Könnte sich die Begierde mit Anmut, der Instinkt mit Grazie äußern, so würden Anmut und Grazie nicht mehr fähig und würdig sein, der Menschheit zu einem Ausdruck zu dienen.

Und doch ist es die Menschheit allein, in die der Grieche alle Schönheit und Vollkommenheit einschließt. Nie darf sich ihm die Sinnlichkeit ohne Seele zeigen, und seinem humanen Gefühle ist es gleich unmöglich, die rohe Tierheit und die Intelligenz zu vereinzeln. Wie er jeder Idee sogleich einen Leib anbildet und auch das Geistigste zu verkörpern strebt, so fordert er von jeder Handlung des Instinkts an dem Menschen zugleich einen Ausdruck seiner sittlichen Bestimmung. Dem Griechen ist die Natur nie bloß Natur, darum darf er auch nicht erröten, sie zu ehren; ihm ist die Vernunft niemals bloß Vernunft, darum darf er auch nicht zittern, unter ihren Maßstab zu treten. Natur und Sittlichkeit, Materie und Geist, Erde und Himmel fließen wunderbar schön in seinen Dichtungen zusammen. Er führte die Freiheit, die nur im Olympus zu Hause ist, auch in die Geschäfte der Sinnlichkeit ein, und dafür wird man es ihm hingehen lassen, daß er die Sinnlichkeit in den Olympus versetzte.

Dieser zärtliche Sinn der Griechen nun, der das Materielle immer nur unter der Begleitung des Geistigen duldet, weiß von keiner willkürlichen Bewegung am Menschen, die nur der Sinnlichkeit allein angehörte, ohne zugleich ein Ausdruck des moralischempfindenden Geistes zu sein. Daher ist ihm auch die Anmut nichts anderes als ein solcher schöner Ausdruck der Seele in den willkürlichen Bewegungen. Wo also Anmut stattfindet, da ist die Seele das bewegende Prinzip, und in ihr ist der Grund von der Schönheit der Bewegung enthalten. Und so löst sich denn jene mythische Vorstellung in folgenden Gedanken auf: „Anmut ist eine Schönheit, die nicht von der Natur gegeben, sondern von dem Subjekte selbst hervorgebracht wird."

Ich habe mich bis jetzt darauf eingeschränkt, den Begriff der Anmut aus der griechischen Fabel exegetisch herauszuziehen, und, wie ich hoffe, ohne ihr Gewalt anzutun. Jetzt sei mir erlaubt zu versuchen, was sich auf dem Wege der philosophischen Untersuchung darüber ausmachen läßt, und ob es auch hier, wie in soviel anderen Fällen wahr ist, daß sich die philosophierende Vernunft weniger Entdeckungen rühmen kann, die der Sinn nicht schon dunkel geahndet und die Poesie nicht geoffenbart hätte.

Venus, ohne ihren Gürtel und ohne die Grazien, repräsentiert uns das Ideal der Schönheit, so wie letztere aus den Händen der bloßen Natur kommen kann, und, ohne die Einwirkung eines empfindenden Geistes, durch die plastischen Kräfte erzeugt wird. Mit Recht stellt die Fabel für diese Schönheit eine eigene Göttergestalt zur Repräsentantin auf, denn schon das natürliche Gefühl unterscheidet sie auf das strengste von derjenigen, die dem Einfluß eines empfindenden Geistes ihren Ursprung verdankt.

Es sei mir erlaubt, diese von der bloßen Natur, nach dem Gesetz der Notwendigkeit gebildete Schönheit, zum Unterschied von der, welche sich nach Freiheitsbedingungen richtet, die Schönheit des Baues (architektonische Schönheit) zu benennen. Mit diesem Namen will ich also denjenigen Teil der menschlichen Schönheit bezeichnet haben, der nicht bloß durch Naturkräfte ausgeführt worden (was von jeder Erscheinung gilt), sondern der auch nur allein durch Naturkräfte bestimmt ist.

Ein glückliches Verhältnis der Glieder, fließende Umrisse, ein lieblicher Teint, eine zarte Haut, ein feiner und freier Wuchs, eine wohlklingende Stimme usf. sind Vorzüge, die man bloß der Natur und dem Glück zu verdanken hat; der Natur, welche die Anlage dazu hergab und selbst entwickelte; dem Glück — welches das Bildungsgeschäft der Natur von jeder Einwirkung feindlicher Kräfte beschützte.

Diese Venus steigt schon ganz vollendet aus dem Schaume des Meeres empor: vollendet, denn sie ist ein beschlossenes, streng abgewogenes Werk der Notwendigkeit, und als solches, keiner Varietät, keiner Erweiterung fähig. Da sie

nämlich nichts anderes ist, als ein schöner Vortrag der Zwecke, welche die Natur mit dem Menschen beabsichtet, und daher jede ihrer Eigenschaften durch den Begriff, der ihr zugrunde liegt, vollkommen entschieden ist, so kann sie — der Anlage nach — als ganz gegeben beurteilt werden, obgleich diese erst unter Zeitbedingungen zur Entwicklung kommt.

Die architektonische Schönheit der menschlichen Bildung muß von der technischen Vollkommenheit derselben wohl unterschieden werden. Unter der letzteren hat man *das System der Zwecke selbst* zu verstehen, so wie sie sich untereinander zu einem obersten Endzweck vereinigen; unter der ersteren hingegen bloß eine *Eigenschaft der Darstellung* dieser Zwecke, so wie sie sich dem anschauenden Vermögen in der Erscheinung offenbaren. Wenn man also von der Schönheit spricht, so wird weder der materielle Wert dieser Zwecke, noch die formale Kunstmäßigkeit ihrer Verbindung dabei in Betrachtung gezogen. Das anschauende Vermögen hält sich einzig nur an die Art des Erscheinens, ohne auf die logische Beschaffenheit seines Objektes die geringste Rücksicht zu nehmen. Ob also gleich die architektonische Schönheit des menschlichen Baues durch den Begriff, der demselben zugrunde liegt, und durch die Zwecke bedingt ist, welche die Natur mit ihm beabsichtigt, so *isoliert* doch das ästhetische Urteil sie völlig von diesen Zwecken, und nichts als was der Erscheinung unmittelbar und eigentümlich angehört, wird in die Vorstellung der Schönheit aufgenommen.

Man kann daher auch nicht sagen, daß die Würde der Menschheit die Schönheit des menschlichen Baues *erhöhe*. In unser Urteil über die letztere kann die Vorstellung der ersteren zwar einfließen, aber alsdann hört es zugleich auf, ein reinästhetisches Urteil zu sein. Die Technik der menschlichen Gestalt ist allerdings ein Ausdruck seiner Bestimmung, und als ein solcher darf und soll sie uns mit Achtung erfüllen. Aber diese Technik wird nicht dem *Sinn*, sondern dem *Verstande* vorgestellt; sie kann nur *gedacht* werden, nicht *erscheinen*. Die architektonische Schönheit hingegen kann nie ein Ausdruck seiner Bestimmung sein, da sie sich an ein ganz anderes Vermögen wendet, als dasjenige ist, welches über jene Bestimmung zu entscheiden hat.

Wenn daher dem Menschen, vorzugsweise vor allen übrigen technischen Bildungen der Natur, Schönheit beigelegt wird, so ist dies nur insofern wahr, als er schon in der bloßen Erscheinung diesen Vorzug behauptet, ohne daß man sich dabei seiner Menschheit zu erinnern braucht. Denn da dieses letzte nicht anderes als vermittelst eines Begriffes geschehen könnte, so würde nicht der Sinn, sondern der Verstand über die Schönheit Richter sein, welches einen Widerspruch einschließt. Die Würde seiner sittlichen Bestimmung kann also der Mensch nicht in Anschlag bringen, seinen Vorzug als Intelligenz kann er nicht geltend machen, wenn er den Preis der Schönheit behaupten will; hier ist er nichts als ein Ding im Raume, nichts als Erscheinung unter Erscheinungen. Auf seinen Rang in der Ideenwelt wird in der Sinnenwelt nicht geachtet, und wenn er in dieser die erste Stelle behaupten soll, so kann er sie nur dem, was in ihm Natur ist, zu verdanken haben.

Aber eben diese seine Natur ist, wie wir wissen, durch die Idee seiner Menschheit bestimmt worden, und so ist es denn mittelbar auch seine architektonische Schönheit. Wenn er sich also vor allen Sinnenwesen um ihn her durch höhere Schönheit unterscheidet, so ist er dafür unstreitig seiner menschlichen Bestimmung verpflichtet, welche den Grund enthält, warum er sich von den übrigen Sinnenwesen überhaupt nur unterscheidet. Aber nicht darum ist die menschliche Bildung schön, weil sie ein Ausdruck dieser höheren Bestimmung ist, denn wäre dieses, so würde die nämliche Bildung aufhören schön zu sein, sobald sie eine niedrigere Bestimmung ausdrückte, so würde auch das Gegenteil dieser Bildung schön sein, sobald man nur annehmen könnte, daß es jene höhere Bestimmung ausdrückte. Gesetzt aber, man könnte bei einer schönen Menschengestalt ganz und gar vergessen, was sie ausdrückt, man könnte ihr, ohne sie in der Erscheinung zu verändern, den rohen Instinkt eines Tigers unterschieben, so würde das Urteil der Augen vollkommen dasselbe bleiben, und der Sinn würde den Tiger für das schönste Werk des Schöpfers erklären.

Die Bestimmung des Menschen, als einer Intelligenz,

hat also an der Schönheit seines Baues nur insofern einen Anteil, als ihre Darstellung, d. i. ihr Ausdruck in der Erscheinung zugleich mit den Bedingungen zusammentrifft, unter welchen das Schöne sich in der Sinnenwelt erzeugt. Die Schönheit selbst nämlich muß jederzeit ein freier Natureffekt bleiben, und die Vernunftidee, welche die Technik des menschlichen Baues bestimmte, kann ihm nie Schönheit erteilen, sondern bloß gestatten.

Man könnte mir zwar einwenden, daß überhaupt alles was in der Erscheinung sich darstellt, durch Naturkräfte ausgeführt werde, und daß dieses also kein ausschließendes Merkmal des Schönen sein könne. Es ist wahr, alle technischen Bildungen sind hervorgebracht durch Natur, aber durch Natur sind sie nicht technisch; wenigstens werden sie nicht so beurteilt. Technisch sind sie nur durch den Verstand, und ihre technische Vollkommenheit hat also schon Existenz im Verstande, ehe sie in die Sinnenwelt hinübertritt und zur Erscheinung wird. Schönheit hingegen hat das ganz Eigentümliche, daß sie in der Sinnenwelt nicht bloß dargestellt wird, sondern auch in derselben zuerst entspringt; daß die Natur sie nicht bloß ausdrückt, sondern auch erschafft. Sie ist durchaus nur eine Eigenschaft des Sinnlichen, und auch der Künstler, der sie beabsichtigt, kann sie nur insoweit erreichen, als er den Schein unterhält, daß die Natur gebildet habe.

Die Technik des menschlichen Baues zu beurteilen, muß man die Vorstellung der Zwecke, denen sie gemäß ist, zu Hilfe nehmen; dies hat man gar nicht nötig, um die Schönheit dieses Baues zu beurteilen. Der Sinn allein ist hier ein völlig kompetenter Richter, und dies könnte er nicht sein, wenn nicht die Sinnenwelt (die sein einziges Objekt ist) alle Bedingungen der Schönheit enthielte, und also zur Erzeugung derselben vollkommen hinreichend wäre. Mittelbar freilich ist die Schönheit des Menschen in dem Begriff seiner Menschheit gegründet, weil seine ganze sinnliche Natur in diesem Begriffe gegründet ist, aber der Sinn, weiß man, hält sich nur an das Unmittelbare, und für ihn ist es also gerade soviel, als wenn sie ein ganz unabhängiger Natureffekt wäre.

Nach dem bisherigen sollte es nun scheinen, als wenn

die Schönheit für die Vernunft durchaus kein Interesse haben könnte, da sie bloß in der Sinnenwelt entspringt, und sich auch nur an das sinnliche Erkenntnisvermögen wendet. Denn nachdem wir von dem Begriff derselben, als fremdartig, abgesondert haben, was die Vorstellung der Vollkommenheit in unser Urteil über die Schönheit zu mischen kaum unterlassen kann, so scheint dieser nichts mehr übrig zu bleiben, wodurch sie der Gegenstand eines vernünftigen Wohlgefallens sein könnte. Nichtsdestoweniger ist es ebenso ausgemacht, daß das Schöne der Vernunft gefällt, als es entschieden ist, daß es auf keiner solchen Eigenschaft des Objektes beruht, die nur durch Vernunft zu entdecken wäre.

Um diesen anscheinenden Widerspruch aufzulösen, muß man sich erinnern, daß es zweierlei Arten gibt, wodurch Erscheinungen Objekte der Vernunft werden, und Ideen ausdrücken können. Es ist nicht immer nötig, daß die Vernunft diese Ideen aus den Erscheinungen herauszieht, sie kann sie auch in dieselben hineinlegen. In beiden Fällen wird die Erscheinung einem Vernunftbegriff adäquat sein, nur mit dem Unterschied, daß in dem ersten Fall die Vernunft ihn schon objektiv darin findet und ihn gleichsam von dem Gegenstand nur empfängt, weil der Begriff gesetzt werden muß, um die Beschaffenheit und oft selbst um die Möglichkeit des Objektes zu erklären; daß sie hingegen in dem zweiten Fall das, was unabhängig von ihrem Begriff in der Erscheinung gegeben ist, selbsttätig zu einem Ausdruck desselben macht, und also etwas bloß sinnliches übersinnlich behandelt. Dort ist also die Idee mit dem Gegenstande objektiv notwendig, hier hingegen höchstens subjektiv notwendig verknüpft. Ich brauche nicht zu sagen, daß ich jenes von der Vollkommenheit, dieses von der Schönheit verstehe.

Da es also in dem zweiten Fall, in Ansehung des sinnlichen Objektes ganz und gar zufällig ist, ob es eine Vernunft gibt, die mit der Vorstellung desselben eine ihrer Ideen verbindet, folglich die objektive Beschaffenheit des Gegenstandes von dieser Idee als völlig unabhängig muß betrachtet werden, so tut man ganz recht, das Schöne, objektiv, auf lauter Naturbedingungen einzuschränken und es für einen bloßen

Effekt der Sinnenwelt zu erklären. Weil aber doch — auf der anderen Seite — die Vernunft von diesem Effekt der bloßen Sinnenwelt einen transzendenten Gebrauch macht, und ihm dadurch, daß sie ihm eine höhere Bedeutung leiht, gleichsam ihren Stempel aufdrückt, so hat man ebenfalls recht, das Schöne subjektiv in die intelligible Welt zu versetzen. Die Schönheit ist daher als die Bürgerin zweier Welten anzusehen, deren einer sie durch Geburt, der anderen durch Adoption angehört; sie empfängt ihre Existenz in der sinnlichen Natur, und erlangt in der Vernunftwelt das Bürgerrecht. Hieraus erklärt sich auch, wie es zugeht, daß der Geschmack, als ein Beurteilungsvermögen des Schönen, zwischen Geist und Sinnlichkeit in die Mitte tritt und diese beiden einander verschmähenden Naturen zu einer glücklichen Eintracht verbindet — wie er dem Materiellen die Achtung der Vernunft, wie er dem Rationalen die Zuneigung der Sinne erwirbt — wie er Anschauungen zu Ideen adelt, und selbst die Sinnenwelt gewissermaßen in ein Reich der Freiheit verwandelt.

Wie wohl es aber — in Ansehung des Gegenstandes selbst — zufällig ist, ob die Vernunft mit der Vorstellung desselben eine ihrer Ideen verbindet, so ist es doch — für das vorstellende Subjekt — notwendig, mit einer solchen Vorstellung eine solche Idee zu verknüpfen. Diese Idee und das ihr korrespondierende sinnliche Merkmal an dem Objekte müssen miteinander in einem solchen Verhältnis stehen, daß die Vernunft durch ihre eigenen unveränderlichen Gesetze zu dieser Handlung genötigt wird. In der Vernunft selbst muß also der Grund liegen, warum sie ausschließend nur mit einer gewissen Erscheinungsart der Dinge eine bestimmte Idee verknüpft, und in dem Objekte muß wieder der Grund liegen, warum es ausschließend nur diese Idee und keine andere hervorruft. Was für eine Idee das nun sei, die die Vernunft in das Schöne hineinträgt, und durch welche objektive Eigenschaft der schöne Gegenstand fähig sei, dieser Idee zum Symbol zu dienen — dies ist eine viel zu wichtige Frage, um hier bloß im Vorübergehen beantwortet zu werden, und deren Erörterung ich also auf eine Analytik des Schönen verspare.

Die architektonische Schönheit des Menschen ist also, auf die Art, wie ich eben erwähnte, der sinnliche Ausdruck eines Vernunftbegriffs; aber sie ist es in keinem anderen Sinne und mit keinem größeren Rechte als überhaupt jede schöne Bildung der Natur. Dem Grade nach übertrifft sie zwar alle anderen Schönheiten, aber der Art nach steht sie in der nämlichen Reihe mit denselben, da auch sie von ihrem Subjekte nichts, als war sinnlich ist, offenbart, und erst in der Vorstellung eine übersinnliche Bedeutung empfängt*). Daß die Darstellung der Zwecke am Menschen schöner ausgefallen ist, als bei anderen organischen Bildungen, ist als eine Gunst anzusehen, welche die Vernunft, als Gesetzgeberin des menschlichen Baues, der Natur als Ausrichterin ihrer Gesetze erzeigte. Die Vernunft verfolgt zwar bei der Technik des Menschen ihre Zwecke mit strenger Notwendigkeit, aber glücklicherweise treffen ihre Forderungen mit der Notwendigkeit der Natur zusammen, so daß die letztere den Auftrag der ersteren vollzieht, indem sie bloß nach ihrer eigenen Neigung handelt.

Dieses kann aber nur von der architektonischen Schönheit des Menschen gelten, wo die Naturnotwendigkeit durch die Notwendigkeit des bestimmenden teleologischen Grundes unterstützt wird. Hier allein konnte die Schönheit gegen die

*) Denn — um es noch einmal zu wiederholen — in der bloßen Anschauung wird alles, was an der Schönheit objektiv ist, gegeben. Da aber das, was dem Menschen den Vorzug vor allen übrigen Sinnenwesen gibt, in der bloßen Anschauung nicht vorkommt, so kann eine Eigenschaft, die sich schon in der bloßen Anschauung offenbart, diesen Vorzug nicht sichtbar machen. Seine höhere Bestimmung, die allein diesen Vorzug begründet, wird also durch seine Schönheit nicht ausgedrückt, und die Vorstellung von jener kann daher nie ein Ingredienz von dieser abgeben, nie in das ästhetische Urteil mit aufgenommen werden. Nicht der Gedanke selbst, dessen Ausdruck die menschliche Bildung ist, bloß die Wirkungen desselben in der Erscheinung offenbaren sich dem Sinn. Zu dem übersinnlichen Grund dieser Wirkungen erhebt der bloße Sinn sich ebensowenig, als (wenn man mir dies Beispiel verstatten will) als der bloß sinnliche Mensch zu der Idee der obersten Weltursache hinaufsteigt, wenn er seine Triebe befriedigt.

Technik des Baues *berechnet* werden, welches aber nicht mehr stattfindet, sobald die Notwendigkeit nur einseitig ist und die übersinnliche Ursache, welche die Erscheinung bestimmt, sich zufällig verändert. Für die architektonische Schönheit des Menschen sorgt also die Natur *allein*, weil ihr hier, gleich in der ersten Anlage, die Vollziehung alles dessen, was der Mensch zu Erfüllung seiner Zwecke *bedarf*, einmal für immer von dem schaffenden Verstand *übergeben* wurde, und sie also in diesem ihrem *organischen* Geschäfte keine Neuerung zu befürchten hat.

Der Mensch aber ist zugleich eine *Person*, ein Wesen also, welches *selbst* Ursache, und zwar absolut letzte Ursache seiner Zustände sein, welches sich nach Gründen, die es aus sich selbst nimmt, verändern kann. Die Art seines Erscheinens ist abhängig von der Art seines Empfindens und Wollens, also von Zuständen, die er selbst in seiner Freiheit, und nicht die Natur nach ihrer Notwendigkeit bestimmt.

Wäre der Mensch bloß ein Sinnenwesen, so würde die Natur zugleich die *Gesetze* geben und die *Fälle* der Anwendung bestimmen; jetzt teilt sie das Regiment mit der Freiheit, und obgleich ihre Gesetze Bestand haben, so ist es nunmehr doch der Geist, der über die Fälle entscheidet.

Das Gebiet des Geistes erstreckt sich so *weit*, als die *Natur technisch* ist, und endigt nicht eher, als wo das organische Leben sich in die formlose Masse verliert, und die animalischen Kräfte aufhören. Es ist bekannt, daß alle bewegenden Kräfte im Menschen untereinander zusammenhängen, und so läßt sich einsehen, wie der Geist — auch nur als Prinzip der willkürlichen Bewegung betrachtet — seine Wirkungen durch das ganze System derselben fortpflanzen kann. Nicht bloß die Werkzeuge des Willens, auch diejenigen, über welche der Wille nicht unmittelbar zu gebieten hat, erfahren wenigstens mittelbar seinen Einfluß. Der Geist bestimmt sie nicht bloß absichtlich, wenn er handelt, sondern auch unabsichtlich, wenn er empfindet.

Die Natur für sich allein kann, wie aus dem obigen klar ist, nur für die Schönheit derjenigen Erscheinungen sorgen, die sie selbst, uneingeschränkt, nach dem Gesetz der Notwendigkeit

zu bestimmen hat. Aber mit der Willkür tritt der Zufall in ihre Schöpfung ein, und obgleich die Veränderungen, welche sie unter dem Regiment der Freiheit erleidet, nach keinen anderen als ihren eigenen Gesetzen erfolgen, so erfolgen sie doch nicht mehr aus diesen Gesetzen. Da es jetzt auf den Geist ankommt, welchen Gebrauch er von seinen Werkzeugen machen will, so kann die Natur über denjenigen Teil der Schönheit, welcher von diesem Gebrauche abhängt, nichts mehr zu gebieten, und also auch nichts mehr zu verantworten haben.

Und so würde denn der Mensch in Gefahr schweben, gerade da, wo er sich durch den Gebrauch seiner Freiheit zu den reinen Intelligenzen erhebt, als Erscheinung zu sinken, und in dem Urteile des Geschmacks zu verlieren, was er vor dem Richterstuhl der Vernunft gewinnt. Die durch sein Handeln erfüllte Bestimmung würde ihm einen Vorzug kosten, den die in seinem Bau bloß angekündigte Bestimmung begünstigte; und wenngleich dieser Vorzug nur sinnlich ist, so haben wir doch gefunden, daß ihm die Vernunft eine höhere Bedeutung erteilt. Eines so groben Widerspruches macht sich die Übereinstimmungliebende Natur nicht schuldig, und was in dem Reiche der Vernunft harmonisch ist, wird sich durch keinen Mißklang in der Sinnenwelt offenbaren.

Indem also die Person oder das freie Prinzipium im Menschen es auf sich nimmt, das Spiel der Erscheinungen zu bestimmen, und durch seine Dazwischenkunft der Natur die Macht entzieht, die Schönheit ihres Werkes zu beschützen, so tritt es selbst an die Stelle der Natur, und übernimmt (wenn mir dieser Ausdruck erlaubt ist), mit den Rechten derselben einen Teil ihrer Verpflichtungen. Indem der Geist die ihm untergeordnete Sinnlichkeit in sein Schicksal verwickelt, und von seinen Zuständen abhängen läßt, macht er sich gewissermaßen selbst zur Erscheinung, und bekennt sich als einen Untertan des Gesetzes, welches an alle Erscheinungen ergeht. Um seiner selbst willen macht er sich verbindlich, die von ihm abhängende Natur auch noch in seinem Dienste Natur bleiben zu lassen, und sie ihrer früheren Pflicht nie entgegen zu behandeln. Ich nenne die Schönheit eine Pflicht der Erscheinungen, weil das ihr entsprechende Bedürfnis im Subjekte in der Vernunft selbst ge-

gründet, und daher allgemein und notwendig ist. Ich nenne sie eine frühere Pflicht, weil der Sinn schon geurteilt hat, ehe der Verstand sein Geschäft beginnt.

Die Freiheit regiert also jetzt die Schönheit. Die Natur gab die Schönheit des Baues, die Seele gibt die Schönheit des Spiels. Und nun wissen wir auch, was wir unter Anmut und Grazie zu verstehen haben. Anmut ist die Schönheit der Gestalt unter dem Einfluß der Freiheit; die Schönheit derjenigen Erscheinungen, die die Person bestimmt. Die architektonische Schönheit macht dem Urheber der Natur, Anmut und Grazie machen ihrem Besitzer Ehre. Jene ist ein Talent, diese ein persönliches Verdienst.

Anmut kann nur der Bewegung zukommen, denn eine Veränderung im Gemüt kann sich nur als Bewegung in der Sinnenwelt offenbaren. Dies hindert aber nicht, daß nicht auch feste und ruhende Züge Anmut zeigen könnten. Diese festen Züge waren ursprünglich nichts als Bewegungen, die endlich bei oftmaliger Erneuerung habituell wurden, und bleibende Spuren eindrückten*).

Aber nicht alle Bewegungen am Menschen sind der Grazie fähig. Grazie ist immer nur die Schönheit der durch Freiheit bewegten Gestalt, und Bewegungen, die bloß der Natur angehören, können nie diesen Namen verdienen. Es ist zwar an dem, daß ein lebhafter Geist sich zuletzt beinahe aller Bewegungen seines Körpers bemächtigt, aber wenn die Kette sehr lang wird, wodurch sich ein schöner Zug an

---

*) Daher nimmt Home den Begriff der Anmut viel zu eng an, wenn er (Grundsätze d. Kritik, II. 39, Neueste Ausgabe) sagt: „daß, wenn die anmutigste Person in Ruhe sei, und sich weder bewege noch spreche, wir die Eigenschaft der Anmut, wie die Farbe im Finstern, aus den Augen verlieren." Nein, wir verlieren sie nicht aus den Augen, solange wir an der schlafenden Person die Züge wahrnehmen, die ein wohlwollender sanfter Geist gebildet hat; und gerade der schätzbarste Teil der Grazie bleibt übrig, derjenige nämlich, der sich aus Gebärden zu Zügen verfestete, und also die Fertigkeit des Gemüts in schönen Empfindungen an den Tag legt. Wenn aber der Herr Berichtiger des Homischen Werkes seinen Autor durch die Bemerkung zurechtzuweisen glaubte (siehe in demselben

moralische Empfindungen anschließt, so wird er eine Eigenschaft des Baues, und läßt sich kaum mehr zur Grazie zählen. Endlich bildet sich der Geist sogar seinen Körper, und der Bau selbst muß dem Spiele folgen, so daß sich die Anmut zuletzt nicht selten in architektonische Schönheit verwandelt.

So, wie ein feindseliger, mit sich uneiniger Geist selbst die erhabenste Schönheit des Baues zugrunde richtet, daß man unter den unwürdigen Händen der Freiheit das herrliche Meisterstück der Natur zuletzt nicht mehr erkennen kann, so sieht man auch zuweilen das heitere und in sich harmonische Gemüt der durch Hindernisse gefesselten Technik zu Hilfe kommen, die Natur in Freiheit setzen, und die noch eingewickelte, gedrückte Gestalt mit göttlicher Glorie auseinanderbreiten. Die plastische Natur des Menschen hat unendlich viele Hilfsmittel in sich selbst, ihr Versäumnis hereinzubringen und ihre Fehler zu verbessern, sobald nur der sittliche Geist sie in ihrem Bildungswerk unterstützen, oder auch manchmal nur nicht beunruhigen will.

Da auch die verfesteten Bewegungen (in Züge übergegangene Gebärden) von der Anmut nicht ausgeschlossen sind, so könnte es das Ansehen haben, als ob überhaupt auch die Schönheit der anscheinenden oder nachgeahmten Bewegungen (die flammigten oder geschlängelten Linien) gleichfalls mit dazu gerechnet werden müßte, wie Mendelssohn auch wirklich behauptet*). Aber dadurch würde der Begriff der

---

Band S. 459), „daß sich die Anmut nicht bloß auf willkürliche Bewegungen einschränke, daß eine schlafende Person nicht aufhöre reizend zu sein,“ — und warum? „weil während dieses Zustandes die unwillkürlichen, sanften und eben deswegen desto anmutigeren Bewegungen erst recht sichtbar werden“, so hebt er den Begriff der Grazie ganz auf, den Home bloß zu sehr einschränkte. Unwillkürliche Bewegungen im Schlafe, wenn es nicht mechanische Wiederholungen von willkürlichen sind, können nie anmutig sein, weit entfernt, daß sie es vorzugsweise sein könnten, und wenn eine schlafende Person reizend ist, so ist sie es keineswegs durch die Bewegungen, die sie macht, sondern durch ihre Züge, die von vorhergegangenen Bewegungen zeugen.

*) Philos. Schriften. I. 90.

Anmut zu dem Begriff der Schönheit überhaupt erweitert; denn *alle* Schönheit ist zuletzt bloß eine Eigenschaft der wahren oder anscheinenden (objektiven oder subjektiven) Bewegung, wie ich in einer Zergliederung des Schönen zu beweisen hoffe. Anmut aber können nur solche Bewegungen zeigen, die zugleich einer Empfindung entsprechen.

Die Person — man weiß, was ich damit andeuten will — schreibt dem Körper die Bewegungen entweder durch ihren Willen vor, wenn sie eine vorgestellte Wirkung in der Sinnenwelt realisieren will, und in diesem Fall heißen die Bewegungen *willkürlich* oder abgezweckt; oder solche erfolgen, ohne den Willen der Person, nach einem Gesetz der Notwendigkeit — aber auf Veranlassung einer Empfindung; diese nenne ich *sympathetische* Bewegungen. Ob die letzteren gleich unwillkürlich und in einer Empfindung gegründet sind, so darf man sie doch mit denjenigen nicht verwechseln, welche das sinnliche Gefühlvermögen und der Naturtrieb bestimmt; denn der Naturtrieb ist kein freies Prinzip, und was er verrichtet, das ist keine Handlung der Person. Unter den sympathetischen Bewegungen, von denen hier die Rede ist, will ich also nur diejenigen verstanden haben, welche der moralischen Empfindung, oder der moralischen Gesinnung zur Begleitung dienen.

Die Frage entsteht nun, welche von diesen beiden Arten der in der Person gegründeten Bewegungen ist der Anmut fähig?

Was man beim Philosophieren notwendig voneinander trennen muß, ist darum nicht immer auch in der Wirklichkeit getrennt. So findet man abgezweckte Bewegungen selten ohne sympathetische, weil der Wille als die Ursache von *jenen* sich nach moralischen Empfindungen bestimmt, aus welchen *diese* entspringen. Indem eine Person spricht, sehen wir zugleich ihre Blicke, ihre Gesichtszüge, ihre Hände, ja oft den ganzen Körper *mitsprechen*, und der *mimische* Teil der Unterhaltung wird nicht selten für den beredtsten geachtet. Aber auch selbst eine abgezweckte Bewegung kann zugleich als eine sympathetische anzusehen sein, und dies geschieht alsdann, wenn sich etwas Unwillkürliches in das Willkürliche derselben mit einmischt.

Die Art und Weise nämlich, wie eine willkürliche Be-

wegung vollzogen wird, ist durch ihren Zweck nicht so genau bestimmt, daß es nicht mehrere Arten geben sollte, nach denen sie kann verrichtet werden. Dasjenige nun, was durch den Willen oder den Zweck dabei unbestimmt gelassen ist, kann durch den Empfindungszustand der Person sympathetisch bestimmt werden, und also zu einem Ausdruck desselben dienen. Indem ich meinen Arm ausstrecke, um einen Gegenstand in Empfang zu nehmen, so führe ich einen Zweck aus, und die Bewegung, die ich mache, wird durch die Absicht, die ich damit erreichen will, vorgeschrieben. Aber welchen Weg ich meinen Arm zu dem Gegenstand nehmen und wie weit ich meinen übrigen Körper will nachfolgen lassen — wie geschwind oder langsam; und mit wieviel oder wenig Kraftaufwand ich die Bewegung verrichten will, in diese genaue Berechnung lasse ich mich in *dem* Augenblick nicht ein, und der Natur in mir wird also hier etwas anheimgestellt. Auf irgendeine Art und Weise muß aber doch dieses durch den bloßen Zweck nicht bestimmte, entschieden werden, und hier also kann meine Art zu empfinden den Ausschlag geben, und durch den *Ton*, den sie angibt, die Art und Weise der Bewegung bestimmen. Der Anteil nun, den der Empfindungszustand der Person an einer willkürlichen Bewegung hat, ist das Unwillkürliche an derselben, und er ist auch das, worin man die Grazie zu suchen hat.

Eine *willkürliche* Bewegung, wenn sie sich nicht zugleich mit einer sympathetischen verbindet, oder was eben soviel sagt, nicht mit etwas *Unwillkürlichem*, das in dem moralischen Empfindungszustand der Person seinen Grund hat, vermischt, kann *niemals* Grazie zeigen, wozu immer ein Zustand im Gemüt als Ursache erfordert wird. Die willkürliche Bewegung *erfolgt* auf eine Handlung des Gemüts, welche also vergangen ist, wenn die Bewegung geschieht.

Die sympathetische Bewegung hingegen *begleitet* die Handlung des Gemüts und den Empfindungszustand desselben, durch den es zu dieser Handlung vermocht wird und muß daher mit beiden als *gleichlaufend* betrachtet werden.

Es erhellt schon daraus, daß die erste, die nicht von der Gesinnung der Person unmittelbar ausfließt, auch keine Dar=

stellung derselben sein kann. Denn zwischen die Gesinnung und die Bewegung selbst tritt der Entschluß, der für sich betrachtet etwas ganz Gleichgültiges ist; die Bewegung ist Wirkung des Entschlusses und des Zweckes, nicht aber der Person und der Gesinnung.

Die willkürliche Bewegung ist mit der ihr vorangehenden Gesinnung zufällig, die begleitende hingegen notwendig damit verbunden. Jene verhält sich zum Gemüt, wie das konventionelle Sprachzeichen zu dem Gedanken den es ausdrückt; die sympathetische oder begleitende hingegen wie der leidenschaftliche Laut zu der Leidenschaft. Jene ist daher nicht ihrer Natur, sondern bloß ihrem Gebrauch nach Darstellung des Geistes. Also kann man auch nicht wohl sagen, daß der Geist in einer willkürlichen Bewegung sich offenbare, da sie nur die Materie des Willens (den Zweck) nicht aber die Form des Willens (die Gesinnung) ausdrückt. Von der letzteren kann uns nur die begleitende Bewegung belehren*).

Daher wird man aus den Reden eines Menschen zwar abnehmen können, für was er will gehalten sein, aber das, was er wirklich ist, muß man aus dem mimischen Vortrag seiner Worte und aus seinen Gebärden, also aus Bewegungen, die er nicht will, zu erraten suchen. Erfährt man aber, daß ein Mensch auch seine Gesichtszüge wollen kann, so traut man seinem Gesicht, von dem Augenblick dieser Entdeckung an, nicht mehr, und läßt jene auch nicht mehr für einen Ausdruck seiner Gesinnungen gelten.

---

*) Wenn sich eine Begebenheit vor einer zahlreichen Gesellschaft ereignet, so kann es sich treffen, daß jeder Anwesende von der Gesinnung der handelnden Personen seine eigene Meinung hat; so zufällig sind willkürliche Bewegungen mit ihrer moralischen Ursache verbunden. Wenn hingegen einem aus dieser Gesellschaft ein sehr geliebter Freund oder ein sehr verhaßter Feind unerwartet in die Augen fiele, so würde der unzweideutige Ausdruck seines Gesichts die Empfindungen seines Herzens schnell und bestimmt an den Tag legen, und das Urteil der ganzen Gesellschaft über den gegenwärtigen Empfindungszustand dieses Menschen würde wahrscheinlich völlig einstimmig sein: denn der Ausdruck ist hier mit seiner Ursache im Gemüt durch Naturnotwendigkeit verbunden.

Nun mag zwar ein Mensch durch Kunst und Studium es zuletzt wirklich dahin bringen, daß er auch die begleitenden Bewegungen seinem Willen unterwirft und gleich einem geschickten Taschenspieler, welche Gestalt er will, auf den mimischen Spiegel seiner Seele fallen lassen kann. Aber an einem solchen Menschen ist dann auch alles Lüge, und alle Natur wird von der Kunst verschlungen. Grazie hingegen muß jederzeit Natur d. i. unwillkürlich sein (wenigstens so scheinen) und das Subjekt selbst darf nie so aussehen, als wenn es um seine Anmut wüßte.

Daraus ersieht man auch beiläufig, was man von der nachgeahmten oder gelernten Anmut (die ich die theatralische und die Tanzmeistergrazie nennen möchte), zu halten habe. Sie ist ein würdiges Gegenstück zu derjenigen Schönheit, die am Putztisch aus Karmin und Bleiweiß, falschen Locken, Fausses Gorges, und Wallfischripren hervorgeht, und verhält sich ungefähr ebenso zu der wahren Anmut, wie die Toilettenschönheit sich zu der architektonischen verhält*).

---

*) Ich bin ebensoweit entfernt, bei dieser Zusammenstellung dem Tanzmeister sein Verdienst um die wahre Grazie, als dem Schauspieler seinen Anspruch darauf abzustreiten. Der Tanzmeister kommt der wahren Anmut unstreitig zu Hilfe, indem er dem Willen die Herrschaft über seine Werkzeuge verschafft und die Hindernisse hinwegräumt, welche die Masse und Schwerkraft dem Spiel der lebendigen Kräfte entgegensetzen. Er kann dies nicht anders als nach Regeln verrichten, welche den Körper in einer heilsamen Zucht erhalten, und, solange die Trägheit widerstrebt, steif, d. i. zwingend sein und auch so aussehen dürfen. Entläßt er aber den Lehrling aus seiner Schule, so muß die Regel bei diesem ihren Dienst schon geleistet haben, daß sie ihn nicht in die Welt zu begleiten braucht: kurz das Werk der Regel muß in Natur übergehen.

Die Geringschätzung, mit der ich von der theatralischen Grazie rede, gilt nur der nachgeahmten, und diese nehme ich keinen Anstand, auf der Schaubühne wie im Leben zu verwerfen. Ich bekenne, daß mir der Schauspieler nicht gefällt, der seine Grazie, gesetzt daß ihm die Nachahmung auch noch so sehr gelungen sei, an der Toilette studiert hat. Die Forderungen, die wir an den Schauspieler machen, sind: 1. Wahrheit der Darstellung und 2. Schönheit der Darstellung. Nun behaupte ich, daß der Schauspieler,

Auf einen ungeübten Sinn können beide völlig denselben Effekt machen, wie das Original, das sie nachahmen, und ist die Kunst groß, so kann sie auch zuweilen den Kenner betrügen. Aber aus irgendeinem Zuge blickt endlich doch der Zwang und die Absicht hervor, und dann ist Gleichgültigkeit, wo nicht gar Verachtung und Ekel, die unvermeidliche Folge. Sobald wir merken, daß die architektonische Schönheit gemacht ist, so sehen wir gerade soviel von der Menschheit (als Erscheinung) verschwunden, als aus einem fremden Naturgebiet zu derselben geschlagen worden ist — und wie sollten wir, die wir nicht einmal Wegwerfung eines zufälligen Vorzugs verzeihen, mit Vergnügen, ja auch nur mit Gleichgültigkeit einen Tausch betrachten, wobei ein Teil der Menschheit für gemeine Natur ist hingegeben worden? Wie sollten wir, wenn wir auch die Wirkung verzeihen könnten, den Betrug nicht verachten? — Sobald wir merken, daß die *Anmut* erkünstelt ist, so schließt sich plötzlich unser Herz, und zurück

---

was die *Wahrheit der Darstellung* betrifft, alles durch Kunst und nichts durch Natur hervorbringen müsse, weil er sonst gar nicht Künstler ist; und ich werde ihn bewundern, wenn ich höre oder sehe, daß er, der einen wütenden Guelfo meisterhaft spielte, ein Mensch von sanftem Charakter ist; auf der anderen Seite hingegen behaupte ich, daß er, was die *Schönheit der Darstellung* betrifft, der Kunst gar nichts zu danken haben dürfe, und daß hier alles an ihm *freiwilliges* Werk der Natur sein müsse. Wenn es mir bei der Wahrheit seines Spieles beifällt, daß ihm dieser Charakter nicht natürlich ist, so werde ich ihn nur um so höher schätzen; wenn es mir bei der Schönheit seines Spieles beifällt, daß ihm diese anmutigen Bewegungen nicht natürlich sind, so werde ich mich nicht enthalten können, über den *Menschen* zu zürnen, der hier den *Künstler* zu Hilfe nehmen mußte. Die Ursache ist, weil das Wesen der Grazie mit ihrer Natürlichkeit verschwindet, und weil die Grazie doch eine Forderung ist, die wir uns an den bloßen Menschen zu machen berechtigt glauben. Was werde ich aber nun dem mimischen Künstler anworten, der gern wissen möchte, wie er, da er sie nicht *erlernen* darf, zu der Grazie kommen soll? Er soll, ist meine Meinung, zuerst dafür sorgen, daß die Menschheit in ihm selbst zur Zeitigung komme, und dann soll er hingehen und (wenn es sonst sein Beruf ist) sie auf der Schaubühne repräsentieren.

flieht die ihr entgegenwallende Seele. Aus Geist sehen wir plötzlich Materie geworden, und ein Wolkenbild aus einer himmlischen Juno.

Ob aber gleich die Anmut etwas Unwillkürliches sein oder scheinen muß, so suchen wir sie doch nur bei Bewegungen, die mehr oder weniger von dem Willen abhängen. Man legt zwar auch einer gewissen Gebärdensprache Grazie bei, und spricht von einem anmutigen Lächeln und einem reizenden Erröten, welches doch beides sympathetische Bewegungen sind, worüber nicht der Wille, sondern die Empfindung entscheidet. Allein nicht zu rechnen, daß jenes doch in unserer Gewalt ist, und daß noch gezweifelt werden kann, ob dieses auch eigentlich zur Anmut gehöre, so sind doch bei weitem die mehreren Fälle, in welchen sich die Grazie offenbart, aus dem Gebiet der willkürlichen Bewegungen. Man fordert Anmut von der Rede und vom Gesang, von dem willkürlichen Spiele der Augen und des Mundes, von den Bewegungen der Hände und der Arme bei jedem freien Gebrauch derselben, von dem Gange, von der Haltung des Körpers und der Stellung, von dem ganzen Bezeugen eines Menschen, insofern es in seiner Gewalt ist. Von denjenigen Bewegungen am Menschen, die der Naturtrieb oder ein herrgewordener Affekt auf *seine eigene Hand* ausführt, und die also auch ihrem Ursprung nach sinnlich sind, verlangen wir etwas ganz anderes als Anmut, wie sich nachher entdecken wird. Dergleichen Bewegungen gehören der *Natur* und nicht der *Person* an, aus der doch allein alle Grazie quellen muß.

Wenn also die Anmut eine Eigenschaft ist, die wir von willkürlichen Bewegungen fordern, und wenn auf der anderen Seite von der Anmut selbst doch alles Willkürliche verbannt sein muß, so werden wir sie in demjenigen, was bei absichtlichen Bewegungen unabsichtlich, zugleich aber einer moralischen Ursache im Gemüt entsprechend ist, aufzusuchen haben.

Dadurch wird übrigens bloß die Gattung von Bewegungen bezeichnet, unter welcher man die Grazie zu suchen hat; aber eine Bewegung kann alle diese Eigenschaften haben, ohne deswegen anmutig zu sein. Sie ist dadurch bloß *sprechend* (mimisch).

Sprechend (im weitesten Sinne) nenne ich jede Erscheinung am Körper, die einen Gemütszustand begleitet und ausdrückt. In dieser Bedeutung sind also alle sympathetische Bewegungen sprechend, selbst diejenigen, welche bloßen Affektionen der Sinnlichkeit zur Begleitung dienen.

Auch tierische Bildungen sprechen, indem ihr Äußeres das Innere offenbart. Hier aber spricht bloß die Natur, nie die Freiheit. In der permanenten Gestalt und in den festen architektonischen Zügen des Tieres kündigt die Natur ihren Zweck, in den mimischen Zügen das erwachte oder gestillte Bedürfnis an. Der Ring der Notwendigkeit geht durch das Tier wie durch die Pflanze, ohne durch eine Person unterbrochen zu werden. Die Individualität seines Daseins ist nur die besondere Vorstellung eines allgemeinen Naturbegriffs; die Eigentümlichkeit seines gegenwärtigen Zustandes bloß Beispiel einer Ausführung des Naturzwecks unter bestimmten Naturbedingungen.

Sprechend im engeren Sinne ist nur die menschliche Bildung und diese auch nur in denjenigen ihrer Erscheinungen, die seinen moralischen Empfindungszustand begleiten, und demselben zum Ausdruck dienen.

Nur in diesen Erscheinungen: denn in allen anderen steht der Mensch in gleicher Reihe mit den übrigen Sinnenwesen. In seiner permanenten Gestalt und in seinen architektonischen Zügen legt bloß die Natur, wie beim Tier und allen organischen Wesen, ihre Absicht vor. Die Absicht der Natur mit ihm kann zwar viel weiter gehen als bei diesen, und die Verbindung der Mittel zur Erreichung derselben kunstreicher und verwickelter sein; dies alles kommt bloß auf Rechnung der Natur, und kann ihm selbst zu keinem Vorzug gereichen.

Bei dem Tiere und der Pflanze gibt die Natur nicht bloß die Bestimmung an, sondern führt sie auch allein aus. Dem Menschen aber gibt sie bloß die Bestimmung, und überläßt ihm selbst die Erfüllung derselben. Dies allein macht ihn zum Menschen.

Der Mensch allein hat als Person unter allen bekannten Wesen das Vorrecht, in den Ring der Notwendigkeit, der für

bloße Naturwesen unzerreißbar ist, durch seinen Willen zu greifen, und eine ganz frische Reihe von Erscheinungen in sich selbst anzufangen. Der Akt, durch den er dieses wirkt, heißt vorzugsweise eine Handlung, und diejenigen seiner Verrichtungen, die aus einer solchen Handlung herfließen, ausschließungsweise, seine Taten. Er kann also, daß er eine Person ist, bloß durch seine Taten beweisen.

Die Bildung des Tieres drückt nicht nur den Begriff seiner Bestimmung, sondern auch das Verhältnis seines gegenwärtigen Zustandes zu dieser Bestimmung aus. Da nun bei dem Tiere die Natur die Bestimmung zugleich gibt und erfüllt, so kann die Bildung des Tieres nie etwas anderes als das Werk der Natur ausdrücken.

Da die Natur dem Menschen zwar die Bestimmung gibt, aber die Erfüllung derselben in seinen Willen stellt, so kann das gegenwärtige Verhältnis seines Zustandes zu seiner Bestimmung nicht Werk der Natur, sondern muß sein eigenes Werk sein. Der Ausdruck dieses Verhältnisses in seiner Bildung gehört also nicht der Natur, sondern ihm selbst an, das ist, es ist ein persönlicher Ausdruck. Wenn wir also aus dem architektonischen Teil seiner Bildung erfahren, was die Natur mit ihm beabsichtigt hat, so erfahren wir aus dem mimischen Teil derselben, was er selbst zur Erfüllung dieser Absicht getan hat.

Bei der Gestalt des Menschen begnügen wir uns also nicht damit, daß sie uns bloß den allgemeinen Begriff der Menschheit, oder was etwa die Natur zu Erfüllung desselben an diesem Individuum wirkte, vor Augen stelle, denn das würde er mit jeder technischen Bildung gemein haben. Wir erwarten noch von seiner Gestalt, daß sie uns zugleich offenbare, inwieweit er in seiner Freiheit dem Naturzweck entgegen kam, d. i. daß sie Charakter zeige. In dem ersteren Fall sieht man wohl, daß die Natur es mit ihm auf einen Menschen anlegte, aber nur aus dem zweiten ergibt sich, ob er es wirklich geworden ist.

Die Bildung eines Menschen ist also nur insoweit seine Bildung, als sie mimisch ist; aber auch so weit sie mimisch ist, ist sie sein. Denn, wenngleich der größere Teil dieser

mimischen Züge, ja wenngleich alle bloßer Ausdruck der Sinnlichkeit wären, und ihm also schon als bloßem Tiere zukommen könnten, so war er bestimmt und fähig, die Sinnlichkeit durch seine Freiheit einzuschränken. Die Gegenwart solcher Züge beweist also den Nichtgebrauch jener Fähigkeit, und die Nichterfüllung jener Bestimmung: ist also ebenso gewiß moralisch sprechend, als die Unterlassung einer Handlung, welche die Pflicht gebietet, eine Handlung ist.

Von den sprechenden Zügen, die immer ein Ausdruck der Seele sind, muß man die stummen Züge unterscheiden, die bloß die plastische Natur, insofern sie von jedem Einfluß der Seele unabhängig wirkt, in die menschliche Bildung zeichnet. Ich nenne diese Züge *stumm*, weil sie als unverständliche Chiffern der Natur von dem Charakter schweigen. Sie zeigen bloß die Eigentümlichkeit der Natur im Vortrag der Gattung, und reichen oft für sich allein schon hin, das *Individuum* zu unterscheiden, aber von der *Person* können sie nie etwas offenbaren. Für den Physiognomen sind diese stummen Züge keineswegs bedeutungsleer, weil der Physiognome nicht bloß wissen will, was der Mensch selbst aus sich gemacht, sondern auch, was die Natur für und gegen ihn getan hat.

Es ist nicht so leicht, die Grenzen anzugeben, wo die stummen Züge aufhören, und die sprechenden beginnen. Die gleichförmig wirkende Bildungskraft und der gesetzlose Affekt streiten unaufhörlich um ihr Gebiet: und was die *Natur* mit unermüdeter stiller Tätigkeit erbaute, wird oft wieder umgerissen von der *Freiheit*, die gleich einem anschwellenden Strome über ihre Ufer tritt. Ein reger Geist verschafft sich auf *alle* körperlichen Bewegungen Einfluß, und kommt zuletzt mittelbar dahin, auch selbst die festen Formen der Natur, die dem Willen unerreichbar sind, durch die Macht des sympathetischen Spieles zu verändern. An einem solchen Menschen wird endlich alles Charakterzug, wie wir an manchen Köpfen finden, die ein langes Leben, außerordentliche Schicksale und ein tätiger Geist völlig *durchgearbeitet* haben. Der plastischen Natur gehört an solchen Formen nur das *Generische*, die ganze *Individualität* der Ausführung aber der Person an; daher sagt man sehr richtig, daß an einer solchen Gestalt alles Seele sei.

Dagegen zeigen uns jene zugestutzten Zöglinge der Regel, (die zwar die Sinnlichkeit zur Ruhe bringen, aber die Menschheit nicht wecken kann) in ihrer flachen und ausdruckslosen Bildung überall nichts, als den Finger der Natur. Die geschäftlose Seele ist ein bescheidener Gast in ihrem Körper und ein friedlicher stiller Nachbar der sich selbst überlassenen Bildungskraft. Kein anstrengender Gedanke, keine Leidenschaft greift in den ruhigen Takt des physischen Lebens; nie wird der Bau durch das Spiel in Gefahr gesetzt, nie die Vegetation durch die Freiheit beunruhigt. Da die tiefe Ruhe des Geistes keine beträchtliche Konsumtion der Kräfte verursacht, so wird die Ausgabe nie die Einnahme übersteigen, vielmehr die tierische Ökonomie immer Überschuß haben. Für den schmalen Gehalt von Glückseligkeit, den sie ihm auswirft, macht der Geist den pünktlichen Hausverwalter der Natur, und sein ganzer Ruhm ist, ihr Buch in Ordnung zu halten. Geleistet wird also werden, was die Organisation immer leisten kann, und florieren wird das Geschäft der Ernährung und Zeugung. Ein so glückliches Einverständnis zwischen der Naturnotwendigkeit und der Freiheit kann der architektonischen Schönheit nicht anders als günstig sein, und hier ist es auch, wo sie in ihrer ganzen Reinheit kann beobachtet werden. Aber die allgemeinen Naturkräfte führen, wie man weiß, einen ewigen Krieg mit den besonderen, oder den organischen, und die kunstreichste Technik wird endlich von der Kohäsion und Schwerkraft bezwungen. Daher hat auch die Schönheit des Baues, als bloßes Naturprodukt, ihre bestimmten Perioden der Blüte, der Reife und des Verfalles, die das Spiel zwar beschleunigen, aber niemals verzögern kann; und ihr gewöhnliches Ende ist, daß die Masse allmählich über die Form Meister wird, und der lebendige Bildungstrieb in dem aufgespeicherten Stoff sich sein eigenes Grab bereitet*).

*) Daher man auch mehrenteils finden wird, daß solche Schönheiten des Baues sich schon im mittleren Alter durch Obesität sehr merklich vergröbern, daß, anstatt jener kaum angedeuteten zarten Lineamente der Haut, sich Gruben einsenken und wurstförmige Falten aufwerfen, daß das Gewicht unvermerkt auf die Form Einfluß

Ob indessen gleich kein *einzelner* stummer Zug Ausdruck des Geistes ist, so ist eine solche stumme Bildung doch *im Ganzen* charakteristisch; und zwar aus eben dem Grunde, warum eine sinnlichsprechende es ist. Der Geist nämlich soll tätig sein und soll moralisch empfinden; und also zeugt es von seiner Schuld, wenn seine Bildung davon keine Spuren aufweist. Wenn uns also gleich der reine und schöne Ausdruck seiner Bestimmung in der Architektur seiner Gestalt mit Wohlgefallen und mit Ehrfurcht gegen die höchste Vernunft, als ihre Ursache, erfüllt, so werden beide Empfindungen nur so lange ungemischt bleiben, als er uns bloße Naturerzeugung ist. Denken wir ihn uns aber als moralische Person, so sind wir berechtigt, einen Ausdruck derselben in seiner Gestalt zu erwarten, und schlägt diese Erwartung fehl, so wird Verachtung unausbleiblich erfolgen. Bloß organische Wesen sind uns ehrwürdig als *Geschöpfe*, der Mensch aber kann es uns

---

bekommt, und das reizende mannigfache Spiel schöner Linien auf der Oberfläche sich in einem gleichförmig schwellenden Polster von Fette verliert. Die Natur nimmt wieder, was sie gegeben hat.

Ich bemerke beiläufig, daß etwas Ähnliches zuweilen mit dem *Genie* vorgeht, welches überhaupt in seinem Ursprunge wie in seinen Wirkungen mit der architektonischen Schönheit vieles gemein hat. Wie diese, so ist auch jenes ein bloßes *Naturerzeugnis* und nach der verkehrten Denkart der Menschen, die, was nach keiner Vorschrift nachzuahmen und durch kein Verdienst zu erringen ist, gerade am höchsten schätzen, wird die Schönheit mehr als der Reiz, das Genie mehr als erworbene Kraft des Geistes bewundert. Beide *Günstlinge der Natur* werden bei allen ihren Unarten (wodurch sie nicht selten ein Gegenstand verdienter Verachtung sind) als ein gewisser Geburtsadel, als eine höhere Kaste betrachtet, weil ihre Vorzüge von Naturbedingungen abhängig sind und daher über alle Wahl hinaus liegen.

Aber wie es der architektonischen Schönheit ergeht, wenn sie nicht zeitig dafür Sorge trägt, sich an der *Grazie* eine Stütze und eine Stellvertreterin heranzuziehen, ebenso ergeht es auch dem Genie, wenn es sich durch Grundsätze, Geschmack und Wissenschaft zu stärken verabsäumt. War seine ganze Ausstattung eine lebhafte und blühende Einbildungskraft (und die Natur kann nicht wohl andere als sinnliche Vorzüge erteilen), so mag es beizeiten darauf denken, sich dieses zweideutigen Geschenkes durch den einzigen Gebrauch zu ver-

nur als Schöpfer (d. i. als Selbsturheber seines Zustandes) sein. Er soll nicht bloß, wie die übrigen Sinnenwesen, die Strahlen fremder Vernunft zurückwerfen, wenn es gleich die göttliche wäre, sondern er soll, gleich einem Sonnenkörper, von seinem eigenen Lichte glänzen.

Eine sprechende Bildung wird also von dem Menschen gefordert, sobald man sich seiner sittlichen Bestimmung bewußt wird; aber es muß zugleich eine Bildung sein, die zu seinem Vorteile spricht, d. i. die eine, seiner Bestimmung gemäße Empfindungsart, eine moralische Fertigkeit, ausdrückt. Diese Anforderung macht die Vernunft an die Menschenbildung.

Der Mensch ist aber als Erscheinung zugleich Gegenstand des Sinnes. Wo das *moralische* Gefühl Befriedigung findet, da will das *ästhetische* nicht verkürzt sein, und die Übereinstimmung mit einer Idee darf in der Erscheinung kein Opfer kosten. So streng also auch immer die Vernunft einen

---

sichern, wodurch Naturgaben Besitzungen des Geistes werden können; dadurch, meine ich, daß es der Materie Form erteilt; denn der Geist kann nichts, als was Form ist, sein eigen nennen. Durch keine verhältnismäßige Kraft der Vernunft beherrscht, wird die wildaufgeschossene üppige *Naturkraft* über die Freiheit des Verstandes hinauswachsen, und sie ebenso ersticken, wie bei der architektonischen Schönheit die Masse endlich die Form unterdrückt.

Die Erfahrung, denke ich, liefert hiervon reichlich Belege, besonders an denjenigen Dichtergenien, die früher berühmt werden, als sie mündig sind, und wo, wie bei mancher Schönheit, das ganze Talent oft die *Jugend* ist. Ist aber der kurze Frühling vorbei, und fragt man nach den Früchten, die er hoffen ließ, so sind es schwammige und oft verkrüppelte Geburten, die ein mißgeleiteter blinder Bildungstrieb erzeugte. Gerade da, wo man erwarten kann, daß der Stoff sich zur Form veredelt und der bildende Geist in der Anschauung Ideen niedergelegt habe, sind sie, wie jedes andere Naturprodukt, der Materie anheimgefallen, und die vielversprechenden Meteore erscheinen als ganz gewöhnliche Lichter — wo nicht gar als noch etwas weniger. Denn die poetisierende Einbildungskraft sinkt zuweilen auch ganz zu dem Stoff zurück, aus dem sie sich losgewickelt hatte, und verschmäht es nicht, der Natur bei einem anderen *solideren* Bildungswerk zu dienen, wenn es ihr mit der poetischen Zeugung nicht recht mehr gelingen will.

Ausdruck der Sittlichkeit fordert, so unnachläßlich fordert das Auge Schönheit. Da diese beiden Forderungen an dasselbe Objekt, obgleich von verschiedenen Instanzen der Beurteilung, ergehen, so muß auch durch eine und dieselbe Ursache für beider Befriedigung gesorgt sein. Diejenige Gemütsverfassung des Menschen, wodurch er am fähigsten wird, seine Bestimmung als moralische Person zu erfüllen, muß einen solchen Ausdruck gestatten, der ihm auch, als bloßer Erscheinung, am vorteilhaftesten ist. Mit anderen Worten: seine sittliche Fertigkeit muß sich durch Grazie offenbaren.

Hier ist es nun, wo die große Schwierigkeit eintritt. Schon aus dem Begriff moralischsprechender Bewegungen ergibt sich, daß sie eine moralische Ursache haben müssen, die über die Sinnenwelt hinaus liegt; ebenso ergibt sich aus dem Begriffe der Schönheit, daß sie keine andere als sinnliche Ursache habe, und ein völlig freier Natureffekt sein oder doch so erscheinen müsse. Wenn aber der letzte Grund moralischsprechender Bewegungen notwendig *außerhalb*, der letzte Grund der Schönheit ebenso notwendig *innerhalb* der Sinnenwelt liegt, so scheint die *Grazie*, welche beides verbinden soll, einen offenbaren Widerspruch zu enthalten.

Um ihn zu heben, wird man also annehmen müssen, „daß die moralische Ursache im Gemüte, die der Grazie zugrunde liegt, in der von ihr abhängenden Sinnlichkeit gerade denjenigen Zustand notwendig hervorbringe, der die *Naturbedingungen* des Schönen in sich enthält." Das Schöne setzt nämlich, wie sich von allem Sinnlichen versteht, gewisse Bedingungen, und, insofern es das Schöne ist, auch bloß sinnliche Bedingungen voraus. Daß nun der Geist (nach einem Gesetz, das wir nicht ergründen können), durch den Zustand, worin er sich selbst befindet, der ihn begleitenden Natur den ihrigen vorschreibt, und daß der Zustand moralischer Fertigkeit in ihm gerade derjenige ist, durch den die sinnlichen Bedingungen des Schönen in Erfüllung gebracht werden, dadurch macht er das Schöne *möglich*, und das allein *ist* seine Handlung. Daß aber *wirklich* Schönheit daraus wird, das ist Folge jener sinnlichen Bedingungen, also freie *Naturwirkung*. Weil aber die Natur bei *willkürlichen* Be=

wegungen, wo sie als Mittel behandelt wird, um einen Zweck auszuführen, nicht wirklich frei heißen kann, und weil sie bei den unwillkürlichen Bewegungen, die das Moralische ausdrücken, wiederum nicht frei heißen kann, so ist die Freiheit, mit der sie sich in ihrer Abhängigkeit von dem Willen dem ungeachtet äußert, eine Zulassung von seiten des Geistes. Man kann also sagen, daß die Grazie eine Gunst sei, die das Sittliche dem Sinnlichen erzeigt, so wie die architektonische Schönheit als die Einwilligung der Natur zu ihrer technischen Form kann betrachtet werden.

Man erlaube mir dies durch eine bildliche Vorstellung zu erläutern. Wenn ein monarchischer Staat auf eine solche Art verwaltet wird, daß, obgleich alles nach eines einzigen Willen geht, der einzelne Bürger sich doch überreden kann, daß er nach seinem eigenen Sinne lebe, und bloß seiner Neigung gehorche, so nennt man dies eine liberale Regierung. Man würde aber großes Bedenken tragen, ihr diesen Namen zu geben, wenn entweder der Regent seinen Willen gegen die Neigung des Bürgers, oder der Bürger seine Neigung gegen den Willen des Regenten behauptete; denn in dem ersten Fall wäre die Regierung nicht liberal, in dem zweiten wäre sie gar nicht Regierung.

Es ist nicht schwer, die Anwendung davon auf die menschliche Bildung unter dem Regiment des Geistes zu machen. Wenn sich der Geist in der von ihm abhängenden sinnlichen Natur auf eine solche Art äußert, daß sie seinen Willen aufs treueste ausrichtet und seine Empfindungen auf das sprechendste ausdrückt, ohne doch gegen die Anforderungen zu verstoßen, welche der Sinn an sie, als an Erscheinungen, macht, so wird dasjenige entstehen, was man Anmut nennt. Man würde aber gleich weit entfernt sein, es Anmut zu nennen, wenn entweder der Geist sich in der Sinnlichkeit durch Zwang offenbarte, oder wenn dem freien Effekt der Sinnlichkeit der Ausdruck des Geistes fehlte. Denn in dem ersten Fall wäre keine Schönheit vorhanden, in dem zweiten wäre es keine Schönheit des Spieles.

Es ist also immer nur der übersinnliche Grund im Gemüte, der die Grazie sprechend, und immer nur ein bloß sinn=

licher Grund in der Natur, der sie schön macht. Es läßt sich ebensowenig sagen, daß der Geist die Schönheit erzeuge, als man im angeführten Fall von dem Herrscher sagen kann, daß er Freiheit hervorbringe; denn Freiheit kann man einem zwar lassen, aber nicht geben.

Sowie aber doch der Grund, warum ein Volk unter dem Zwang eines fremden Willens sich frei fühlt, größtenteils in der Gesinnung des Herrschers liegt, und eine entgegengesetzte Denkart des letzteren jener Freiheit nicht sehr günstig sein würde, ebenso müssen wir auch die Schönheit der freien Bewegungen in der sittlichen Beschaffenheit des sie diktierenden Geistes aufsuchen. Und nun entsteht die Frage, was dies wohl für eine persönliche Beschaffenheit sein mag, die den sinnlichen Werkzeugen des Willens die größere Freiheit verstattet, und was für moralische Empfindungen sich am besten mit der Schönheit im Ausdruck vertragen?

Soviel leuchtet ein, daß sich weder der Wille bei der absichtlichen, noch der Affekt bei der sympathetischen Bewegung, gegen die von ihm abhängende Natur als eine Gewalt verhalten dürfe, wenn sie ihm mit Schönheit gehorchen soll. Schon das allgemeine Gefühl der Menschen macht die Leichtigkeit zum Hauptcharakter der Grazie, und was angestrengt wird, kann niemals Leichtigkeit zeigen. Ebenso leuchtet ein, daß auf der anderen Seite die Natur sich gegen den Geist nicht als Gewalt verhalten dürfe, wenn ein schöner moralischer Ausdruck statthaben soll; denn wo die bloße Natur herrscht, da muß die Menschheit verschwinden.

Es lassen sich in allem dreierlei Verhältnisse denken, in welchen der Mensch zu sich selbst, d. i. sein sinnlicher Teil zu seinem vernünftigen, stehen kann. Unter diesen haben wir dasjenige aufzusuchen, welches ihn in der Erscheinung am besten kleidet, und dessen Darstellung Schönheit ist.

Der Mensch unterdrückt entweder die Forderungen seiner sinnlichen Natur, um sich den höheren Forderungen seiner vernünftigen gemäß zu verhalten; oder er kehrt es um, und ordnet den vernünftigen Teil seines Wesens dem sinnlichen unter, und folgt also bloß dem Stoße, womit ihn die Naturnotwendigkeit, gleich den anderen Erscheinungen forttreibt;

oder die Triebe des letzteren setzen sich mit den Gesetzen des ersteren in Harmonie, und der Mensch ist einig mit sich selbst.

Wenn sich der Mensch seiner reinen Selbständigkeit bewußt wird, so stößt er alles von sich, was sinnlich ist, und nur durch diese Absonderung von dem Stoffe gelangt er zum Gefühl seiner rationalen Freiheit. Dazu aber wird, weil die Sinnlichkeit hartnäckig und kraftvoll widersteht, von seiner Seite eine merkliche Gewalt und große Anstrengung erfordert, ohne welche es ihm unmöglich wäre, die Begierde von sich zu halten und den nachdrücklich sprechenden Instinkt zum Schweigen zu bringen. Der so gestimmte Geist läßt die von ihm abhängende Natur, sowohl da, wo sie im Dienst seines Willens handelt, als da, wo sie seinem Willen vorgreifen will, erfahren, daß er ihr Herr ist. Unter seiner strengen Zucht wird also die Sinnlichkeit unterdrückt erscheinen, und der innere Widerstand wird sich von außen durch den Zwang verraten. Eine solche Verfassung des Gemüts kann also der Schönheit nicht günstig sein, welche die Natur nicht anders als in ihrer Freiheit hervorbringt, und es wird daher auch nicht Grazie sein können, wodurch die mit dem Stoffe kämpfende moralische Freiheit sich kenntlich macht.

Wenn hingegen der Mensch, unterjocht vom Bedürfnis, den Naturtrieb ungebunden über sich herrschen läßt, so verschwindet mit seiner inneren Selbständigkeit auch jede Spur derselben in seiner Gestalt. Nur die Tierheit redet aus dem schwimmenden ersterbenden Auge, aus dem lüstern geöffneten Munde, aus der erstickten bebenden Stimme, aus dem kurzen geschwinden Atem, aus dem Zittern der Glieder, aus dem ganzen erschlaffenden Bau. Nachgelassen hat aller Widerstand der moralischen Kraft, und die Natur in ihm ist in volle Freiheit gesetzt. Aber eben dieser gänzliche Nachlaß der Selbsttätigkeit, der im Moment des sinnlichen Verlangens und noch mehr im Genuß zu erfolgen pflegt, setzt augenblicklich auch die rohe Materie in Freiheit, die durch das Gleichgewicht der tätigen und leidenden Kräfte bisher gebunden war. Die toten Naturkräfte fangen an, über die Lebendigen der Organisation die Oberhand zu bekommen, die Form von der Masse, die Menschheit von gemeiner Natur unterdrückt zu

werden. Das seelestrahlende Auge wird matt oder quillt auch gläsern und stier aus seiner Höhlung hervor, der feine Inkarnat der Wangen verdickt sich zu einer groben und gleichförmigen Tüncherfarbe, der Mund wird zur bloßen Öffnung, denn seine Form ist nicht mehr Folge der wirkenden, sondern der nachlassenden Kräfte, die Stimme und der seufzende Atem sind nichts als Hauche, wodurch die beschwerte Brust sich erleichtern will, und die nun bloß ein mechanisches Bedürfnis, keine Seele verraten. Mit einem Worte: bei der Freiheit, welche die Sinnlichkeit sich selbst nimmt, ist an keine Schönheit zu denken. Die Freiheit der Formen, die der sittliche Wille bloß eingeschränkt hatte, überwältigt der grobe Stoff, welcher stets soviel Feld gewinnt, als dem Willen entrissen wird.

Ein Mensch in diesem Zustand empört nicht bloß den moralischen Sinn, der den Ausdruck der Menschheit unnachläßlich fordert; auch der ästhetische Sinn, der sich nicht mit dem bloßen Stoffe befriedigt, sondern in der Form ein freies Vergnügen sucht, wird sich mit Ekel von einem solchen Anblick abwenden, bei welchem nur die Begierde ihre Rechnung finden kann.

Das erste dieser Verhältnisse zwischen beiden Naturen im Menschen erinnert an eine Monarchie, wo die strenge Aufsicht des Herrschers jede freie Regung im Zaum hält; das zweite an eine wilde Ochlokratie, wo der Bürger durch Aufkündigung des Gehorsams gegen den rechtmäßigen Oberherrn so wenig frei, als die menschliche Bildung durch Unterdrückung der moralischen Selbsttätigkeit schön wird; vielmehr nur dem brutaleren Despotismus der untersten Klassen, wie hier die Form der Masse, anheimfällt. So wie die Freiheit zwischen dem gesetzlichen Druck und der Anarchie mitten inne liegt, so werden wir jetzt auch die Schönheit zwischen der Würde, als dem Ausdruck des herrschenden Geistes, und der Wollust, als dem Ausdruck des herrschenden Triebes, in der Mitte finden.

Wenn nämlich weder die über die Sinnlichkeit herrschende Vernunft, noch die über die Vernunft herrschende Sinnlichkeit sich mit Schönheit des Ausdrucks

vertragen, so wird (denn es gibt keinen vierten Fall) derjenige Zustand des Gemüts, wo Vernunft und Sinnlichkeit — Pflicht und Neigung — zusammenstimmen, die Bedingung sein, unter der die Schönheit des Spiels erfolgt.

Um ein Objekt der Neigung werden zu können, muß der Gehorsam gegen die Vernunft einen Grund des Vergnügens abgeben, denn nur durch Lust und Schmerz wird der Trieb in Bewegung gesetzt. In der gewöhnlichen Erfahrung ist es zwar umgekehrt, und das Vergnügen ist der Grund, warum man vernünftig handelt. Daß die Moral selbst endlich aufgehört hat, diese Sprache zu reden, hat man dem unsterblichen Verfasser der Kritik zu verdanken, dem der Ruhm gebührt, die gesunde Vernunft aus der philosophierenden wieder hergestellt zu haben.

Aber so, wie die Grundsätze dieses Weltweisen von ihm selbst, und auch von anderen, pflegen vorgestellt zu werden, so ist die Neigung eine sehr zweideutige Gefährtin des Sittengefühls, und das Vergnügen eine bedenkliche Zugabe zu moralischen Bestimmungen. Wenn der Glückseligkeitstrieb auch keine blinde Herrschaft über den Menschen behauptet, so wird er doch bei dem sittlichen Wahlgeschäfte gerne mitsprechen wollen, und so der Reinheit des Willens schaden, der immer nur dem Gesetze und nie dem Triebe folgen soll. Um also völlig sicher zu sein, daß die Neigung nicht mitbestimmte, sieht man sie lieber im Krieg, als im Einverständnis mit dem Vernunftgesetze, weil es gar zu leicht sein kann, daß ihre Fürsprache allein ihm seine Macht über den Willen verschaffte. Denn da es beim Sittlichhandeln nicht auf die Gesetzmäßigkeit der Taten, sondern einzig nur auf die Pflichtmäßigkeit der Gesinnungen ankommt, so legt man mit Recht keinen Wert auf die Betrachtung, daß es für die erste gewöhnlich vorteilhafter sei, wenn sich die Neigung auf seiten der Pflicht befindet. Soviel scheint also wohl gewiß zu sein, daß der Beifall der Sinnlichkeit, wenn er die Pflichtmäßigkeit des Willens auch nicht verdächtig macht, doch wenigstens nicht imstand ist, sie zu verbürgen. Der sinnliche Ausdruck dieses Beifalls in der Grazie, wird also für die Sittlichkeit der Handlung, bei der er angetroffen wird, nie ein hinreichendes

und gültiges Zeugnis ablegen, und aus dem schönen Vortrag einer Gesinnung oder Handlung wird man nie ihren moralischen Wert erfahren.

Bis hierher glaube ich, mit den Rigoristen der Moral vollkommen einstimmig zu sein, aber ich hoffe dadurch noch nicht zum Latitudinarier zu werden, daß ich die Ansprüche der Sinnlichkeit, die im Felde der reinen Vernunft, und bei der moralischen Gesetzgebung, völlig zurückgewiesen sind, im Felde der Erscheinung, und bei der wirklichen Ausübung der Sittenpflicht, noch zu behaupten versuche.

So gewiß ich nämlich überzeugt bin — und eben darum, weil ich es bin — daß der Anteil der Neigung an einer freien Handlung für die reine Pflichtmäßigkeit dieser Handlung nichts beweist, so glaube ich eben daraus folgern zu können, daß die sittliche Vollkommenheit des Menschen gerade nur aus diesem Anteil seiner Neigung an seinem moralischen Handeln erhellen kann. Der Mensch nämlich ist nicht dazu bestimmt, einzelne sittliche Handlungen zu verrichten, sondern ein sittliches Wesen zu sein. Nicht Tugenden, sondern die Tugend ist seine Vorschrift, und Tugend ist nichts anderes, „als eine Neigung zu der Pflicht". Wie sehr also auch Handlungen aus Neigung, und Handlungen aus Pflicht in objektivem Sinne einander entgegenstehen, so ist dies doch in subjektivem Sinn nicht also, und der Mensch darf nicht nur, sondern soll Lust und Pflicht in Verbindung bringen; er soll seiner Vernunft mit Freuden gehorchen. Nicht um sie wie eine Last wegzuwerfen, oder wie eine grobe Hülle von sich abzustreifen, nein, um sie aufs innigste mit seinem höheren Selbst zu vereinbaren, ist seiner reinen Geisternatur eine sinnliche beigesellt. Dadurch schon, daß sie ihn zum vernünftigsinnlichen Wesen, d. i. zum Menschen machte, kündigte ihm die Natur die Verpflichtung an, nicht zu trennen, was sie verbunden hat, auch in den reinsten Äußerungen seines göttlichen Teiles den sinnlichen nicht hinter sich zu lassen, und den Triumph des einen nicht auf Unterdrückung des anderen zu gründen. Erst alsdann, wenn sie aus seiner gesamten Menschheit als die vereinigte Wirkung beider Prinzipien hervorquillt, wenn sie ihm zur Natur geworden ist, ist seine sittliche Denkart

geborgen, denn solange der sittliche Geist noch Gewalt anwendet, so muß der Naturtrieb ihm noch Macht entgegenzusetzen haben. Der bloß niedergeworfene Feind kann wieder aufstehen, aber der versöhnte ist wahrhaft überwunden.

In der Kantischen Moralphilosophie ist die Idee der Pflicht mit einer Härte vorgetragen, die alle Grazien davon zurückschreckt, und einen schwachen Verstand leicht versuchen könnte, auf dem Wege einer finstern und mönchischen Asketik die moralische Vollkommenheit zu suchen. Wie sehr sich auch der große Weltweise gegen diese Mißdeutung zu verwahren suchte, die seinem heitern und freien Geist unter allen gerade die empörendste sein muß, so hat er, deucht mir, doch selbst durch die strenge und grelle Entgegensetzung beider auf den Willen des Menschen wirkenden Prinzipien, einen starken (obgleich bei seiner Absicht vielleicht kaum zu vermeidenden) Anlaß dazu gegeben. Über die Sache selbst kann, nach den von ihm geführten Beweisen, unter denkenden Köpfen, die überzeugt sein wollen, kein Streit mehr sein, und ich wüßte kaum, wie man nicht lieber sein ganzes Menschsein aufgeben, als über diese Angelegenheit ein anderes Resultat von der Vernunft erhalten wollte. Aber so rein er bei Untersuchung der Wahrheit zu Werke ging, und so sehr sich hier alles aus bloß objektiven Gründen erklärt, so scheint ihn doch in Darstellung der gefundenen Wahrheit eine mehr subjektive Maxime geleitet zu haben, die, wie ich glaube, aus den Zeitumständen nicht schwer zu erklären ist.

Sowie er nämlich die Moral seiner Zeit, im Systeme und in der Ausübung, vor sich fand, so mußte ihn auf der einen Seite ein grober Materialismus in den moralischen Prinzipien empören, den die unwürdige Gefälligkeit der Philosophen dem schlaffen Zeitcharakter zum Kopfkissen untergelegt hatte. Auf der anderen Seite mußte ein nicht weniger bedenklicher Perfektionsgrundsatz, der, um eine abstrakte Idee von allgemeiner Weltvollkommenheit zu realisieren, über die Wahl der Mittel nicht sehr verlegen war, seine Aufmerksamkeit erregen. Er richtete also dahin, wo die Gefahr am meisten erklärt, und die Reform am dringendsten war, die

stärkste Kraft seiner Gründe, und machte es sich zum Gesetze, die Sinnlichkeit sowohl da, wo sie mit frecher Stirne dem Sittengefühl Hohn spricht, als in der imposanten Hülle moralischlöblicher Zwecke, worin besonders ein gewisser enthusiastischer Ordensgeist sie zu verstecken weiß, ohne Nachsicht zu verfolgen. Er hatte nicht die Unwissenheit zu belehren, sondern die Verkehrtheit zurechtzuweisen. Erschütterung forderte die Kur, nicht Einschmeichelung und Überredung; und je härter der Abstich war, den der Grundsatz der Wahrheit mit den herrschenden Maximen machte, desto mehr konnte er hoffen, Nachdenken darüber zu erregen. Er ward der Drako seiner Zeit, weil sie ihm eines Solons noch nicht wert und empfänglich schien. Aus dem Sanktuarium der reinen Vernunft brachte er das fremde und doch wieder so bekannte Moralgesetz, stellte es in seiner ganzen Heiligkeit aus vor dem entwürdigten Jahrhundert, und fragte wenig danach, ob es Augen gibt, die seinen Glanz nicht vertragen.

Womit aber hatten es die Kinder des Hauses verschuldet, daß er nur für die Knechte sorgte? Weil oft sehr unreine Neigungen den Namen der Tugend usurpieren, mußte darum auch der uneigennützige Affekt in der edelsten Brust verdächtig gemacht werden? Weil der moralische Weichling dem Gesetz der Vernunft gern eine Laxität geben möchte, die es zu einem Spielwerk seiner Konvenienz macht, mußte ihm darum eine Rigidität beigelegt werden, die die kraftvollste Äußerung moralischer Freiheit nur in eine rühmlichere Art von Knechtschaft verwandelt? Denn hat wohl der wahrhaft sittliche Mensch eine freiere Wahl zwischen Selbstachtung und Selbstverwerfung, als der Sinnensklave zwischen Vergnügen und Schmerz? Ist dort etwa weniger Zwang für den reinen Willen, als hier für den verdorbenen? Mußte schon durch die imperative Form des Moralgesetzes die Menschheit angeklagt und erniedrigt werden, und das erhabenste Dokument ihrer Größe zugleich die Urkunde ihrer Gebrechlichkeit sein? War es wohl bei dieser imperativen Form zu vermeiden, daß eine Vorschrift, die sich der Mensch als Vernunftwesen selbst gibt, die deswegen allein für ihn bindend, und dadurch allein mit seinem Freiheitsgefühle verträglich ist,

nicht den Schein eines fremden und positiven Gesetzes annahm — einen Schein, der durch seinen radikalen Hang, demselben entgegen zu handeln (wie man ihm schuld gibt), schwerlich vermindert werden dürfte*)!

Es ist für moralische Wahrheiten gewiß nicht vorteilhaft, Empfindungen gegen sich zu haben, die der Mensch ohne Erröten sich gestehen darf. Wie sollen sich aber die Empfindungen der Schönheit und Freiheit mit dem austeren Geist eines Gesetzes vertragen, das ihn mehr durch Furcht als durch Zuversicht leitet, das ihn, den die Natur doch vereinigte, stets zu vereinzeln strebt, und nur dadurch, daß es ihm Mißtrauen gegen den einen Teil seines Wesens erweckt, sich der Herrschaft über den anderen versichert. Die menschliche Natur ist ein verbundeneres Ganze in der Wirklichkeit, als es dem Philosophen, der nur durch Trennen was vermag, erlaubt ist, sie erscheinen zu lassen. Nimmermehr kann die Vernunft Affekte als ihrer unwert verwerfen, die das Herz mit Freudigkeit bekennt, und der Mensch da, wo er moralisch gesunken wäre, nicht wohl in seiner eigenen Achtung steigen. Wäre die sinnliche Natur im Sittlichen immer nur die unterdrückte und nie die mitwirkende Partei, wie könnte sie das ganze Feuer ihrer Gefühle zu einem Triumph hergeben, der über sie selbst gefeiert wird? Wie könnte sie eine so lebhafte Teilnehmerin an dem Selbstbewußtsein des reinen Geistes sein, wenn sie sich nicht endlich so innig an ihn anschließen könnte, daß selbst der analytische Verstand sie nicht ohne Gewalttätigkeit mehr von ihm trennen kann?

Der Wille hat ohnehin einen unmittelbareren Zusammenhang mit dem Vermögen der Empfindungen als dem der Erkenntnis, und es wäre in manchen Fällen schlimm, wenn er sich bei der reinen Vernunft erst orientieren müßte. Es erweckt mir kein gutes Vorurteil für einen Menschen, wenn er der Stimme des Triebes so wenig trauen darf, daß er gezwungen ist, ihn jedesmal erst vor dem Grundsatze der

---

*) Siehe das Glaubensbekenntnis des V. d. K. von der menschlichen Natur in seiner neuesten Schrift: Die Offenbarung in den Grenzen der Vernunft. Erster Abschnitt.

Moral abzuhören; vielmehr achtet man ihn hoch, wenn er sich demselben, ohne Gefahr, durch ihn mißgeleitet zu werden, mit einer gewissen Sicherheit vertraut. Denn das beweist, daß beide Prinzipien in ihm sich schon in derjenigen Übereinstimmung befinden, welche das Siegel der vollendeten Menschheit, und dasjenige ist, was man unter einer schönen Seele versteht.

Eine schöne Seele nennt man es, wenn sich das sittliche Gefühl aller Empfindungen des Menschen endlich bis zu dem Grad versichert hat, daß es dem Affekt die Leitung des Willens ohne Scheu überlassen darf, und nie Gefahr läuft, mit den Entscheidungen desselben im Widerspruch zu stehen. Daher sind bei einer schönen Seele die einzelnen Handlungen eigentlich nicht sittlich, sondern der ganze Charakter ist es. Man kann ihr auch keine einzige darunter zum Verdienst anrechnen, weil eine Befriedigung des Triebes nie verdienstlich heißen kann. Die schöne Seele hat kein anderes Verdienst, als daß sie ist. Mit einer Leichtigkeit, als wenn bloß der Instinkt aus ihr handelte, übt sie der Menschheit peinlichste Pflichten aus, und das heldenmütigste Opfer, das sie dem Naturtriebe abgewinnt, fällt, wie eine freiwillige Wirkung eben dieses Triebes, in die Augen. Daher weiß sie selbst auch niemals um die Schönheit ihres Handelns, und es fällt ihr nicht mehr ein, daß man anders handeln und empfinden könnte; dagegen ein schulgerechter Zögling der Sittenregel, sowie das Wort des Meisters ihn fordert, jeden Augenblick bereit sein wird, vom Verhältnis seiner Handlungen zum Gesetz die strengste Rechnung abzulegen. Das Leben des Letzteren wird einer Zeichnung gleichen, worin man die Regel durch harte Striche angedeutet sieht, und an der allenfalls ein Lehrling die Prinzipien der Kunst lernen könnte. Aber in einem schönen Leben sind, wie in einem Titianischen Gemälde, alle jene schneidenden Grenzlinien verschwunden, und doch tritt die ganze Gestalt nur desto wahrer, lebendiger, harmonischer hervor.

In einer schönen Seele ist es also, wo Sinnlichkeit und Vernunft, Pflicht und Neigung harmonieren, und Grazie ist ihr Ausdruck in der Erscheinung. Nur im Dienst einer schönen Seele kann die Natur zugleich Freiheit besitzen und ihre Form

bewahren, da sie erstere unter der Herrschaft eines strengen Gemüts, letztere unter der Anarchie der Sinnlichkeit einbüßt. Eine schöne Seele gießt auch über eine Bildung, der es an architektonischer Schönheit mangelt, eine unwiderstehliche Grazie aus, und oft sieht man sie selbst über Gebrechen der Natur triumphieren. Alle Bewegungen, die von ihr ausgehen, werden leicht, sanft und dennoch belebt sein. Heiter und frei wird das Auge strahlen, und Empfindung wird in demselben glänzen. Von der Sanftmut des Herzens wird der Mund eine Grazie erhalten, die keine Verstellung erkünsteln kann. Keine Spannung wird in den Mienen, kein Zwang in den willkürlichen Bewegungen zu bemerken sein, denn die Seele weiß von keinem. Musik wird die Stimme sein, und mit dem reinen Strom ihrer Modulationen das Herz bewegen. Die architektonische Schönheit kann Wohlgefallen, kann Bewunderung, kann Erstaunen erregen, aber nur die Anmut wird hinreißen. Die Schönheit hat Anbeter, Liebhaber hat nur die Grazie; denn wir huldigen dem Schöpfer, und lieben den Menschen.

Man wird, im ganzen genommen, die Anmut mehr bei dem weiblichen Geschlecht (die Schönheit vielleicht mehr bei dem männlichen) finden, wovon die Ursache nicht weit zu suchen ist. Zur Anmut muß sowohl der körperliche Bau, als der Charakter beitragen; jener durch seine Biegsamkeit, Eindrücke anzunehmen und ins Spiel gesetzt zu werden, dieser durch die sittliche Harmonie der Gefühle. In beidem war die Natur dem Weibe günstiger als dem Manne.

Der zärtere weibliche Bau empfängt jeden Eindruck schneller und läßt ihn schneller wieder verschwinden. Feste Konstitutionen kommen nur durch einen Sturm in Bewegung, und wenn starke Muskeln angezogen werden, so können sie die Leichtigkeit nicht zeigen, die zur Grazie erfordert wird. Was in einem weiblichen Gesicht noch schöne Empfindsamkeit ist, würde in einem männlichen schon Leiden ausdrücken. Die zarte Fiber des Weibes neigt sich wie dünnes Schilfrohr unter dem leisesten Hauch des Affekts. In leichten und lieblichen Wellen gleitet die Seele über das sprechende Angesicht, das sich bald wieder zu einem ruhigen Spiegel ebnet.

Auch der Beitrag, den die Seele zu der Grazie geben

muß, kann bei dem Weibe leichter als bei dem Manne erfüllt werden. Selten wird sich der weibliche Charakter zu der höchsten Idee sittlicher Reinheit erheben, und es selten weiter als zu affektionierten Handlungen bringen. Er wird der Sinnlichkeit oft mit heroischer Stärke, aber nur durch die Sinnlichkeit widerstehen. Weil nun die Sittlichkeit des Weibes gewöhnlich auf Seiten der Neigung ist, so wird es sich in der Erscheinung ebenso ausnehmen, als wenn die Neigung auf Seiten der Sittlichkeit wäre. Anmut wird also der Ausdruck der weiblichen Tugend sein, der sehr oft der männlichen fehlen dürfte.

---

## Würde.

So wie die Anmut der Ausdruck einer schönen Seele ist, so ist Würde der Ausdruck einer erhabenen Gesinnung.

Es ist dem Menschen zwar aufgegeben, eine innige Übereinstimmung zwischen seinen beiden Naturen zu stiften, immer ein harmonierendes Ganze zu sein, und mit seiner vollstimmigen ganzen Menschheit zu handeln. Aber diese Charakterschönheit, die reifste Frucht seiner Humanität, ist bloß eine Idee, welcher gemäß zu werden er mit anhaltender Wachsamkeit streben, aber die er bei aller Anstrengung nie ganz erreichen kann.

Der Grund, warum er es nicht kann, ist die unveränderliche Einrichtung seiner Natur; es sind die physischen Bedingungen seines Daseins selbst, die ihn daran verhindern.

Um nämlich seine Existenz in der Sinnenwelt, die von Naturbedingungen abhängt, sicher zu stellen, mußte der Mensch, da er, als ein Wesen, das sich nach Willkür verändern kann, für seine Erhaltung selbst zu sorgen hat, zu Handlungen vermocht werden, wodurch jene physischen Bedingungen seines Daseins erfüllt, und wenn sie aufgehoben sind, wieder hergestellt werden können. Obgleich aber die Natur diese Sorge, die sie in ihren vegetabilischen Erzeugungen ganz allein über sich nimmt, ihm selbst übergeben mußte, so durfte doch die Befriedigung eines so dringenden Bedürfnisses, wo es sein und seines Geschlechts ganzes Dasein gilt, seiner ungewissen Einsicht nicht anvertraut werden. Sie zog also diese Angelegenheit, die dem Inhalte nach in ihr Gebiet gehört, auch

der Form nach in dasselbe, indem sie in die Bestimmungen der Willkür Notwendigkeit legte. So entstand der Naturtrieb, der nichts anderes ist, als eine Naturnotwendigkeit durch das Medium der Empfindung.

Der Naturtrieb bestürmt das Empfindungsvermögen durch die gedoppelte Macht von Schmerz und Vergnügen; durch Schmerz, wo er Befriedigung fordert, durch Vergnügen, wo er sie findet.

Da einer Naturnotwendigkeit nichts abzudingen ist, so muß auch der Mensch, seiner Freiheit ungeachtet, empfinden, was die Natur ihn empfinden lassen will, und je nachdem die Empfindung Schmerz oder Lust ist, so muß bei ihm ebenso unabänderlich Verabscheuung oder Begierde erfolgen. In diesem Punkte steht er dem Tiere vollkommen gleich, und der starkmütigste Stoiker fühlt den Hunger ebenso empfindlich und verabscheut ihn ebenso lebhaft, als der Wurm zu seinen Füßen.

Jetzt aber fängt der große Unterschied an. Auf die Begierde und Verabscheuung erfolgt bei dem Tiere ebenso notwendig Handlung, als Begierde auf Empfindung, und Empfindung auf den äußeren Eindruck erfolgte. Es ist hier eine stetig fortlaufende Kette, wo jeder Ring notwendig in den anderen greift. Bei dem Menschen ist noch eine Instanz mehr, nämlich der Wille, der als ein übersinnliches Vermögen weder dem Gesetz der Natur, noch dem der Vernunft, so unterworfen ist, daß ihm nicht vollkommen freie Wahl bliebe, sich entweder nach diesem oder nach jenem zu richten. Das Tier muß streben, den Schmerz los zu sein, der Mensch kann sich entschließen, ihn zu behalten.

Der Wille des Menschen ist ein erhabener Begriff, auch dann, wenn man auf seinen moralischen Gebrauch nicht achtet. Schon der bloße Wille erhebt den Menschen über die Tierheit; der moralische erhebt ihn zur Gottheit. Er muß aber jene zuvor verlassen haben, ehe er sich dieser nähern kann; daher ist es kein geringer Schritt zur moralischen Freiheit des Willens, durch Brechung der Naturnotwendigkeit in sich, auch in gleichgültigen Dingen, den bloßen Willen zu üben.

Die Gesetzgebung der Natur hat Bestand bis zum Willen, wo sie sich endigt, und die vernünftige anfängt. Der Wille

steht hier zwischen beiden Gerichtsbarkeiten, und es kommt ganz auf ihn selbst an, von welcher er das Gesetz empfangen will; aber er steht nicht in gleichem Verhältnis gegen beide. Als Naturkraft ist er gegen die eine, wie gegen die andere, frei; das heißt, er *muß* sich weder zu dieser noch zu jener schlagen. Er ist aber nicht frei, als moralische Kraft, das heißt, er *soll* sich zu der vernünftigen schlagen. *Gebunden* ist er an keine, aber *verbunden* ist er dem Gesetz der Vernunft. Er gebraucht also seine Freiheit wirklich, wenn er gleich der Vernunft widersprechend handelt, aber er gebraucht sie *unwürdig*, weil er ungeachtet seiner Freiheit doch nur *innerhalb der Natur* stehen bleibt, und zu der Operation des bloßen Triebes gar keine Realität hinzu tut; denn aus *Begierde wollen* heißt nur umständlicher begehren*).

Die Gesetzgebung der Natur durch den Trieb kann mit der Gesetzgebung der Vernunft aus Prinzipien in Streit geraten, wenn der Trieb zu seiner Befriedigung eine Handlung fordert, die dem moralischen Grundsatz zuwider läuft. In diesem Fall ist es unwandelbare Pflicht für den Willen, die Forderung der Natur dem Ausspruch der Vernunft nachzusetzen, da Naturgesetze nur bedingungsweise, Vernunftgesetze aber schlechterdings und unbedingt verbinden.

Aber die Natur behauptet mit Nachdruck ihre Rechte, und da sie niemals willkürlich fordert, so nimmt sie, unbefriedigt, auch keine Forderung zurück. Weil von der ersten Ursache an, wodurch sie in Bewegung gebracht wird, bis zu dem Willen, wo ihre Gesetzgebung aufhört, alles in ihr streng notwendig ist, so kann sie *rückwärts* nicht nachgeben, sondern muß *vorwärts* gegen den Willen drängen, bei dem die Befriedigung ihres Bedürfnisses steht. Zuweilen scheint es zwar, als ob sie sich ihren Weg verkürzte, und, ohne zuvor ihr Gesuch vor den Willen zu bringen, unmittelbare Kausalität für die Handlung hätte, durch die ihrem Bedürfnisse abgeholfen wird. In einem solchen Falle, wo der Mensch dem Triebe nicht bloß freien Lauf *ließe*, sondern wo der Trieb diesen Lauf selbst *nehme*,

*) Man lese über diese Materie die aller Aufmerksamkeit würdige Theorie des Willens im zweiten Teil der *Reinholdischen* Briefe.

würde der Mensch auch *nur* Tier sein; aber es ist sehr zu zweifeln, ob dieses jemals sein Fall sein kann, und wenn er es wirklich wäre, ob diese blinde Macht seines Triebes nicht ein Verbrechen seines Willens ist.

Das Begehrungsvermögen dringt also auf Befriedigung, und der Wille wird aufgefordert, ihm diese zu verschaffen. Aber der Wille soll seine Bestimmungsgründe von der Vernunft empfangen, und nur nach demjenigen, was diese erlaubt oder vorschreibt, seine Entschließung fassen. Wendet sich nun der Wille wirklich an die Vernunft, ehe er das Verlangen des Triebes genehmigt, so handelt er sittlich; entscheidet er aber unmittelbar, so handelt er sinnlich*).

So oft also die Natur eine Forderung macht und den Willen durch die blinde Gewalt des Affekts überraschen will, kommt es diesem zu, ihr so lange Stillstand zu gebieten, bis die Vernunft gesprochen hat. Ob der Ausspruch der Vernunft *für* oder *gegen* das Interesse der Sinnlichkeit ausfallen werde, das ist, was er jetzt noch nicht wissen kann; eben deswegen aber muß er dieses Verfahren in jedem Affekt ohne Unterschied beobachten, und der Natur, in jedem Falle, wo sie der *anfangende* Teil ist, die unmittelbare Kausalität versagen. Dadurch allein, daß er die Gewalt der Begierde bricht, die mit Vorschnelligkeit ihrer Befriedigung zueilt, und die Instanz des Willens lieber ganz vorbei gehen möchte, zeigt der Mensch seine Selbständigkeit, und beweist sich als ein moralisches Wesen, welches nie bloß begehren oder bloß verabscheuen, sondern seine Verabscheuung und Begierde jederzeit *wollen* muß.

Aber schon die bloße Anfrage bei der Vernunft ist eine Beeinträchtigung der Natur, die in ihrer eigenen Sache kompetente Richterin ist, und ihre Aussprüche keiner neuen und

*) Man darf aber *diese* Anfrage des Willens bei der Vernunft nicht mit derjenigen verwechseln, wo sie über die *Mittel* zu Befriedigung einer Begierde erkennen soll. Hier ist nicht davon die Rede, wie die Befriedigung zu *erlangen*, sondern ob sie zu *gestatten* ist. Nur das letzte gehört ins Gebiet der Moralität; das erste gehört zur Klugheit.

auswärtigen Instanz unterworfen sehen will. Jener Willensakt, der die Angelegenheit des Begehrungsvermögens vor das sittliche Forum bringt, ist also im eigentlichen Sinne *naturwidrig*, weil er das Notwendige wieder zufällig macht, und Gesetzen der Vernunft die Entscheidung in einer Sache anheim stellt, wo nur Gesetze der Natur sprechen können und auch wirklich gesprochen haben. Denn so wenig die reine Vernunft in ihrer moralischen Gesetzgebung darauf Rücksicht nimmt, wie der Sinn wohl ihre Entscheidungen aufnehmen möchte, ebensowenig richtet sich die Natur in ihrer Gesetzgebung danach, wie sie es einer reinen Vernunft rechtmachen möchte. In jeder von beiden gilt eine andere Notwendigkeit, die aber keine sein würde, wenn es der einen erlaubt wäre, willkürliche Veränderungen in der anderen zu treffen. Daher kann auch der tapferste Geist bei allem Widerstande, den er gegen die Sinnlichkeit ausübt, nicht die Empfindung selbst, nicht die Begierde selbst unterdrücken, sondern ihr bloß den Einfluß auf seine Willensbestimmungen verweigern; *entwaffnen* kann er den Trieb durch moralische Mittel, aber nur durch natürliche ihn *besänftigen*. Er kann durch seine selbständige Kraft zwar verhindern, daß Naturgesetze für seinen Willen nicht zwingend werden, aber an diesen Gesetzen selbst kann er schlechterdings nichts verändern.

In Affekten also, „wo die Natur (der Trieb) *zuerst* handelt und den Willen entweder ganz zu *umgehen* oder ihn *gewaltsam* auf ihre Seite zu ziehen strebt, kann sich die Sittlichkeit des Charakters nicht anders als durch *Widerstand* offenbaren, und daß der Trieb die Freiheit des Willens nicht einschränke, nur durch Einschränkung des Triebes verhindern.“ Übereinstimmung mit dem Vernunftgesetz ist also im Affekte nicht anders möglich, als durch einen Widerspruch mit den Forderungen der Natur. Und da die Natur ihre Forderungen, aus sittlichen Gründen, nie zurücknimmt, folglich auf ihrer Seite alles sich gleich bleibt, wie auch der Wille sich in Ansehung ihrer verhalten mag, so ist hier keine Zusammenstimmung zwischen Neigung und Pflicht, zwischen Vernunft und Sinnlichkeit möglich, so kann der Mensch hier nicht mit seiner ganzen harmonierenden Natur, sondern ausschließungs-

weise nur mit seiner vernünftigen handeln. Er handelt also in diesen Fällen auch nicht *moralisch schön*, weil an der Schönheit der Handlung auch die Neigung notwendig teilnehmen muß, die hier vielmehr widerstreitet. Er handelt aber *moralisch groß*, weil alles das, und das allein groß ist, was von einer Überlegenheit des höheren Vermögens über das sinnliche Zeugnis gibt.

Die *schöne Seele* muß sich also im Affekt in eine *erhabene* verwandeln, und das ist der untrügliche Probierstein, wodurch man sie von dem *guten Herzen* oder der *Temperamentstugend* unterscheiden kann. Ist bei einem Menschen die Neigung nur darum auf seiten der Gerechtigkeit, weil die Gerechtigkeit sich glücklicherweise auf seiten der Neigung befindet, so wird der Naturtrieb im Affekt eine vollkommene Zwangsgewalt über den Willen ausüben, und, wo ein Opfer nötig ist, so wird es die Sittlichkeit und nicht die Sinnlichkeit treffen. War es hingegen die Vernunft selbst, die, wie bei einem schönen Charakter der Fall ist, die Neigungen *in Pflicht nahm*, und der Sinnlichkeit das Steuer nur *anvertraute*, so wird sie es in demselben Moment zurücknehmen, als der Trieb seine Vollmacht mißbrauchen will. Die Temperamentstugend sinkt also im Affekt zum bloßen Naturprodukt herab; die schöne Seele geht ins heroische über, und erhebt sich zur reinen Intelligenz.

Beherrschung der Triebe durch die moralische Kraft ist *Geistesfreiheit*, und *Würde* heißt ihr Ausdruck in der Erscheinung.

Streng genommen ist die moralische Kraft im Menschen keiner Darstellung fähig, da das Übersinnliche nie versinnlicht werden kann. Aber mittelbar kann sie durch sinnliche Zeichen dem Verstande vorgestellt werden, wie bei der Würde der menschlichen Bildung wirklich der Fall ist.

Der aufgeregte Naturtrieb wird ebenso, wie das Herz in seinen moralischen Rührungen, von Bewegungen im Körper begleitet, die teils dem Willen zuvoreilen, teils, als bloß sympathetische, seiner Herrschaft gar nicht unterworfen sind. Denn da weder Empfindung, noch Begierde und Verabscheuung, in der Willkür des Menschen liegen, so kann er denjenigen Be=

wegungen, welche damit unmittelbar zusammenhängen, nicht zu gebieten haben. Aber der Trieb bleibt nicht bei der bloßen Begierde stehen; vorschnell und dringend strebt er sein Objekt zu verwirklichen, und wird, wenn ihm von dem selbständigen Geiste nicht nachdrücklich widerstanden wird, selbst solche Handlungen antizipieren, worüber der Wille allein zu sagen haben soll. Denn der Erhaltungstrieb ringt ohne Unterlaß nach der gesetzgebenden Gewalt im Gebiete des Willens, und sein Bestreben ist, ebenso ungebunden über den Menschen, wie über das Tier, zu schalten.

Man findet also Bewegungen von zweierlei Art und Ursprung in jedem Affekte, den der Erhaltungstrieb in dem Menschen entzündet: erstlich solche, welche unmittelbar von der Empfindung ausgehen, und daher ganz unwillkürlich sind; zweitens solche, welche der Art nach willkürlich sein sollten und könnten, die aber der blinde Naturtrieb der Freiheit abgewinnt. Die ersten beziehen sich auf den Affekt selbst, und sind daher notwendig mit demselben verbunden; die zweiten entsprechen mehr der Ursache und dem Gegenstande des Affekts, daher sie auch zufällig und veränderlich sind, und nicht für untrügliche Zeichen desselben gelten können. Weil aber beide, sobald das Objekt bestimmt ist, dem Naturtriebe gleich notwendig sind, so gehören auch beide dazu, um den Ausdruck des Affekts zu einem vollständigen und übereinstimmenden Ganzen zu machen*).

Wenn nun der Wille Selbständigkeit genug besitzt, dem vorgreifenden Naturtriebe Schranken zu setzen, und gegen die ungestüme Macht desselben seine Gerechtsame zu behaupten, so bleiben zwar alle jene Erscheinungen in Kraft, die der aufgeregte Naturtrieb in seinem eigenen Gebiet bewirkte, aber

*) Findet man nur die Bewegungen der zweiten Art, ohne die der ersteren, so zeigt dieses an, daß die Person den Affekt will, und die Natur ihn verweigert. Findet man die Bewegungen der ersteren Art ohne die der zweiten, so beweist dies, daß die Natur in den Affekt wirklich versetzt ist, aber die Person ihn verbietet. Den ersten Fall sieht man alle Tage bei affektierten Personen und schlechten Komödianten; den zweiten Fall desto seltener und nur bei starken Gemütern.

alle diejenigen werden fehlen, die er in einer fremden Gerichtsbarkeit eigenmächtig hatte an sich reißen wollen. Die Erscheinungen stimmen also nicht mehr überein, aber eben in ihrem Widerspruch liegt der Ausdruck der moralischen Kraft.

Gesetzt, wir erblicken an einem Menschen Zeichen des qualvollsten Affekts aus der Klasse jener ersten ganz unwillkürlichen Bewegungen. Aber indem seine Adern auflaufen, seine Muskel krampfhaft angespannt werden, seine Stimme erstickt, seine Brust emporgetrieben, sein Unterleib einwärts gepreßt ist, sind seine willkürlichen Bewegungen sanft, seine Gesichtszüge frei, und es ist heiter um Auge und Stirne. Wäre der Mensch bloß ein Sinnenwesen, so würden alle seine Züge, da sie dieselbe gemeinschaftliche Quelle hätten, miteinander übereinstimmend sein, und also in dem gegenwärtigen Fall alle ohne Unterschied Leiden ausdrücken müssen. Da aber Züge der Ruhe unter die Züge des Schmerzes gemischt sind, einerlei Ursache aber nicht entgegengesetzte Wirkungen haben kann, so beweist dieser Widerspruch der Züge das Dasein und den Einfluß einer Kraft, die von dem Leiden unabhängig, und den Eindrücken überlegen ist, unter denen wir das Sinnliche erliegen sehen. Und auf diese Art nun wird die Ruhe im Leiden, als worin die Würde eigentlich besteht, obgleich nur mittelbar durch einen Vernunftschluß, Darstellung der Intelligenz im Menschen und Ausdruck seiner moralischen Freiheit*).

Aber nicht bloß beim Leiden im engeren Sinn, wo dieses Wort nur schmerzhafte Rührungen bedeutet, sondern überhaupt bei jedem starken Interesse des Begehrungsvermögens muß der Geist seine Freiheit beweisen, also Würde der Ausdruck sein. Der angenehme Affekt erfordert sie nicht weniger als der peinliche, weil die Natur in beiden Fällen gern den Meister spielen möchte, und von dem Willen gezügelt werden soll. Die Würde bezieht sich auf die Form und nicht auf den Inhalt des Affekts, daher es geschehen kann, daß oft, dem Inhalt nach, lobenswürdige Affekte, wenn der Mensch sich

---

*) In einer Untersuchung über Pathetische Darstellungen wird im 3. Stück der Thalia umständlicher davon gehandelt werden.

ihnen blindlings überläßt, aus Mangel der Würde, ins Gemeine und Niedrige fallen; daß hingegen nicht selten verwerfliche Affekte sich sogar dem erhabenen nähern, sobald sie nur in ihrer Form Herrschaft des Geistes über seine Empfindungen zeigen.

Bei der Würde also führt sich der Geist in dem Körper als Herrscher auf, denn hier hat er seine Selbständigkeit gegen den gebieterischen Trieb zu behaupten, der ohne ihn zu Handlungen schreitet, und sich seinem Joch gern entziehen möchte. Bei der Anmut hingegen regiert er mit Liberalität, weil er es hier ist, der die Natur in Handlung setzt, und keinen Widerstand zu besiegen findet. Nachsicht verdient aber nur der Gehorsam, und Strenge kann nur die Widersetzung rechtfertigen.

Anmut liegt also in der Freiheit der willkürlichen Bewegungen; Würde in der Beherrschung der unwillkürlichen. Die Anmut läßt der Natur, da wo sie die Befehle des Geistes ausrichtet, einen Schein von Freiwilligkeit; die Würde hingegen unterwirft sie da, wo sie herrschen will, dem Geist. Überall, wo der Trieb anfängt zu handeln, und sich herausnimmt, in das Amt des Willens zu greifen, da darf der Wille keine Indulgenz, sondern muß durch den nachdrücklichsten Widerstand seine Selbständigkeit (Autonomie) beweisen. Wo hingegen der Wille anfängt, und die Sinnlichkeit ihm folgt, da darf er keine Strenge, sondern muß Indulgenz beweisen. Dies ist mit wenigen Worten das Gesetz für das Verhältnis beider Naturen im Menschen, sowie es in der Erscheinung sich darstellet.

Würde wird daher mehr im Leiden (πα϶ος); Anmut mehr im Betragen (η϶ος) gefordert und gezeigt, denn nur im Leiden kann sich die Freiheit des Gemüts, und nur im Handeln die Freiheit des Körpers offenbaren.

Da die Würde ein Ausdruck des Widerstandes ist, den der selbständige Geist dem Naturtriebe leistet, dieser also als eine Gewalt muß angesehen werden, welche Widerstand nötig macht, so ist sie da, wo keine solche Gewalt zu bekämpfen ist, lächerlich, und wo keine mehr zu bekämpfen sein sollte, verächtlich. Man lacht über den Komödianten, (wes Standes

und Würden er auch sei), der auch bei gleichgültigen Verrichtungen eine gewisse Dignität affektiert. Man verachtet die kleine Seele, die sich für die Ausübung einer gemeinen Pflicht, die oft nur Unterlassung einer Niederträchtigkeit ist, mit Würde bezahlt macht.

Überhaupt ist es nicht eigentlich Würde, sondern Anmut, was man von der Tugend fordert. Die Würde gibt sich bei der Tugend von selbst, die schon ihrem Inhalt nach Herrschaft des Menschen über seine Triebe voraussetzt. Weit eher wird sich bei Ausübung sittlicher Pflichten die Sinnlichkeit in einem Zustand des Zwangs und der Unterdrückung befinden, da besonders, wo sie ein schmerzhaftes Opfer bringt. Da aber das Ideal vollkommener Menschheit keinen Widerstreit, sondern Zusammenstimmung zwischen dem Sittlichen und Sinnlichen fordert, so verträgt es sich nicht wohl mit der Würde, die, als ein Ausdruck jenes Widerstreits zwischen beiden, entweder die besonderen Schranken des Subjekts oder die allgemeinen der Menschheit sichtbar macht.

Ist das erste, und liegt es bloß an dem Unvermögen des Subjekts, daß bei einer Handlung Neigung und Pflicht nicht zusammenstimmen, so wird diese Handlung jederzeit soviel an sittlicher Schätzung verlieren, als sich Kampf in ihre Ausübung, also Würde in ihren Vortrag mischt. Denn unser moralisches Urteil bringt jedes Individuum unter den Maßstab der Gattung, und dem Menschen werden keine andere als die Schranken der Menschheit vergeben.

Ist aber das zweite, und kann eine Handlung der Pflicht mit den Forderungen der Natur nicht in Harmonie gebracht werden, ohne den Begriff der menschlichen Natur aufzuheben, so ist der Widerstand der Neigung notwendig, und es ist bloß der Anblick des Kampfes, der uns von der Möglichkeit des Sieges überführen kann. Wir erwarten hier also einen Ausdruck des Widerstreits in der Erscheinung, und werden uns nie überreden lassen, da an eine Tugend zu glauben, wo wir nicht einmal Menschheit sehen. Wo also die sittliche Pflicht eine Handlung gebietet, die das Sinnliche notwendig leiden macht, da ist Ernst und kein Spiel, da würde uns die Leichtigkeit in der Ausübung vielmehr empören als befriedigen; da

kann also nicht Anmut, sondern Würde der Ausdruck sein. Überhaupt gilt hier das Gesetz, daß der Mensch alles mit Anmut tun müsse, was er innerhalb seiner Menschheit verrichten kann, und alles mit Würde, welches zu verrichten er über seine Menschheit hinaus gehen muß.

So wie wir Anmut von der Tugend fordern, so fordern wir Würde von der Neigung. Der Neigung ist die Anmut so natürlich, als der Tugend die Würde, da sie schon ihrem Inhalt nach sinnlich, der Naturfreiheit günstig, und aller Anspannung feind ist. Auch dem rohen Menschen fehlt es nicht an einem gewissen Grade von Anmut, wenn ihn die Liebe oder ein ähnlicher Affekt beseelt, und wo findet man mehr Anmut, als bei Kindern, die doch ganz unter sinnlicher Leitung stehen? Weit mehr Gefahr ist da, daß die Neigung den Zustand des Leidens endlich zum herrschenden mache, die Selbsttätigkeit des Geistes ersticke, und eine allgemeine Erschlaffung herbeiführe. Um sich also bei einem edlen Gefühl in Achtung zu setzen, die ihr nur allein ein sittlicher Ursprung verschaffen kann, muß die Neigung sich jederzeit mit Würde verbinden. Daher fordert der Liebende Würde von dem Gegenstand seiner Leidenschaft. Würde allein ist ihm Bürge, daß nicht das Bedürfnis zu ihm nötigte, sondern daß die Freiheit ihn wählte — daß man ihn nicht als Sache begehrt, sondern als Person hochschätzt.

Man fordert Anmut von dem, der verpflichtet, und Würde von dem, der verpflichtet wird. Der erste soll, um sich eines kränkenden Vorteils über den anderen zu begeben, die Handlung seines unintereſſierten Entschlusses durch den Anteil, den er die Neigung daran nehmen läßt, zu einer affektionierten Handlung herunter setzen, und sich dadurch den Schein des gewinnenden Teiles geben. Der andere soll, um durch die Abhängigkeit, in die er tritt, die Menschheit (deren heiliges Palladium Freiheit ist) nicht in seiner Person zu entehren, das bloße Zufahren des Triebes zu einer Handlung seines Willens erheben, und auf diese Art, indem er eine Gunst empfängt, eine erzeigen.

Man muß einen Fehler mit Anmut rügen und mit Würde bekennen. Kehrt man es um, so wird es das Ansehen

haben, als ob der eine Teil seinen Vorteil zu sehr, der andere seinen Nachteil zuwenig empfände.

Will der Starke geliebt sein, so mag er seine Überlegenheit durch Grazie mildern. Will der Schwache geachtet sein, so mag er seiner Ohnmacht durch Würde aufhelfen. Man ist sonst der Meinung, daß auf den Thron Würde gehöre, und bekanntlich lieben die, welche darauf sitzen, in ihren Räten, Beichtvätern und Parlamenten — die Anmut. Aber was in einem politischen Reiche gut und löblich sein mag, ist es nicht immer in einem Reiche des Geschmacks. In dieses Reich tritt auch der König — sobald er von seinem Throne herabsteigt, (denn Throne haben ihre Privilegien) und auch der kriechende Höfling begibt sich unter seine heilige Freiheit, sobald er sich zum Menschen aufrichtet. Alsdann aber möchte ersterem zu raten sein, mit dem Überfluß des anderen seinen Mangel zu ersetzen, und ihm soviel an Würde abzugeben, als er selbst an Grazie nötig hat.

Da Würde und Anmut ihre verschiedenen Gebiete haben, worin sie sich äußern, so schließen sie einander in derselben Person, ja in demselben Zustand einer Person nicht aus; vielmehr ist es nur die Anmut, von der die Würde ihre Beglaubigung, und nur die Würde, von der die Anmut ihren Wert empfängt.

Würde allein beweist zwar überall, wo wir sie antreffen, eine gewisse Einschränkung der Begierden und Neigungen. Ob es aber nicht vielmehr Stumpfheit des Empfindungsvermögens (Härte) sei, was wir für Beherrschung halten, und ob es wirklich moralische Selbsttätigkeit und nicht vielmehr Übergewicht eines anderen Affektes, also absichtliche Anspannung sei, was den Ausbruch des gegenwärtigen im Zaume hält, das kann nur die damit verbundene Anmut außer Zweifel setzen. Die Anmut nämlich zeugt von einem ruhigen, in sich harmonischen Gemüt, und von einem empfindenden Herzen.

Ebenso beweist auch die Anmut schon für sich allein eine Empfänglichkeit des Gefühlvermögens, und eine Übereinstimmung der Empfindungen. Daß es aber nicht Schlaffheit des Geistes sei, was dem Sinn soviel Freiheit läßt, und das Herz jedem Eindruck öffnet, und daß es das Sittliche sei, was

die Empfindungen in diese Übereinstimmung brachte, das kann uns wiederum nur die damit verbundene Würde verbürgen. In der Würde nämlich legitimiert sich das Subjekt als eine selbständige Kraft; und indem der Wille die Lizenz der unwillkürlichen Bewegungen bändigt, gibt er zu erkennen, daß er die Freiheit der willkürlichen bloß zuläßt.

Sind Anmut und Würde, jene noch durch architektonische Schönheit, diese durch Kraft unterstützt, in derselben Person vereinigt, so ist der Ausdruck der Menschheit in ihr vollendet und sie steht da, gerechtfertigt in der Geisterwelt, und freigesprochen in der Erscheinung. Beide Gesetzgebungen berühren einander hier so nahe, daß ihre Grenzen zusammenfließen. Mit gemildertem Glanze steigt in dem Lächeln des Mundes, in dem sanftbelebten Blick, in der heiteren Stirne die Vernunftfreiheit auf, und mit erhabenem Abschied geht die Naturnotwendigkeit in der edlen Majestät des Angesichts unter. Nach diesem Ideal menschlicher Schönheit sind die Antiken gebildet, und man erkennt es in der göttlichen Gestalt einer Niobe, im belvederischen Apoll, in dem borghesischen geflügelten Genius, und in der Muse des Barberinischen Palastes *).

*) Mit dem feinen und großen Sinne, der ihm eigen ist, hat Winkelmann (Geschichte der Kunst. Erster Teil S. 480 folg. Wiener Ausgabe) diese hohe Schönheit, welche aus der Verbindung der Grazie mit der Würde hervorgeht, aufgefaßt und beschrieben. Aber was er vereinigt fand, nahm und gab er auch nur für Eines, und er blieb bei dem stehen, was der bloße Sinn ihn lehrte, ohne zu untersuchen, ob es nicht vielleicht noch zu scheiden sei. Er verwirrt den Begriff der Grazie, da er Züge, die offenbar nur der Würde zukommen, in diesen Begriff mit aufnimmt. Grazie und Würde sind aber wesentlich verschieden, und man tut unrecht, das zu einer Eigenschaft der Grazie zu machen, was vielmehr eine Einschränkung derselben ist. Was Winkelmann die hohe, himmlische Grazie nennt, ist nichts anderes, als Schönheit und Grazie mit überwiegender Würde. „Die himmlische Grazie“, sagt er, „scheint sich allgenügsam, und bietet sich nicht an, sondern will gesucht werden; sie ist zu erhaben, um sich sehr sinnlich zu machen. Sie verschließt in sich die Bewegungen der Seele, und nähert sich der seligen Stille der göttlichen Natur.“ — Durch sie, sagt er an einem anderen Ort, wagte sich der Künstler

Wo sich Grazie und Würde vereinigen, da werden wir abwechselnd angezogen und zurückgestoßen; angezogen als Geister, zurückgestoßen als sinnliche Naturen.

In der Würde nämlich wird uns ein Beispiel der Unterordnung des Sinnlichen unter das Sittliche vorgehalten, welchem nachzuahmen für uns Gesetz, zugleich aber für unser physisches Vermögen übersteigend ist. Der Widerstreit zwischen dem Bedürfnis der Natur und der Forderung des Gesetzes, deren Gültigkeit wir doch eingestehen, spannt die Sinnlichkeit an, und erweckt das Gefühl, welches Achtung genannt wird, und von der Würde unzertrennlich ist.

In der Anmut hingegen, wie in der Schönheit überhaupt, sieht die Vernunft ihre Forderung in der Sinnlichkeit erfüllt, und überraschend tritt ihr eine ihrer Ideen in der Erscheinung

---

der Niobe in das Reich unkörperlicher Ideen, und erreichte das Geheimnis, die Todesangst mit der höchsten Schönheit zu verbinden" (es würde schwer sein, hierin einen Sinn zu finden, wenn es nicht augenscheinlich wäre, daß hier nur die Würde gemeint ist), „er wurde ein Schöpfer reiner Geister, die keine Begierden der Sinne erwecken, denn sie scheinen nicht zur Leidenschaft gebildet zu sein, sondern dieselbe nur angenommen zu haben." — Anderswo heißt es „die Seele äußerte sich nur unter einer stillen Fläche des Wassers, und trat niemals mit Ungestüm hervor. In Vorstellung des Leidens bleibt die größte Pein verschlossen, und die Freude schwebet wie eine sanfte Luft, die kaum die Blätter rühret, auf dem Gesicht einer Leukothea."

Alle diese Züge kommen der Würde und nicht der Grazie zu, denn die Grazie verschließt sich nicht, sondern kommt entgegen, die Grazie macht sich sinnlich, und ist auch nicht erhaben, sondern schön. Aber die Würde ist es, was die Natur in ihren Äußerungen zurückhält, und den Zügen, auch in der Todesangst und in dem bittersten Leiden eines Laokoon, Ruhe gebietet.

Home verfällt in denselben Fehler, was aber bei diesem Schriftsteller weniger zu verwundern ist. Auch er nimmt Züge der Würde in die Grazie mit auf, ob er gleich Anmut und Würde ausdrücklich voneinander unterscheidet. Seine Beobachtungen sind gewöhnlich richtig, und die nächsten Regeln, die er sich daraus bildet, wahr; aber weiter darf man ihm auch nicht folgen. Grundsätze d. Krit. II. Teil. Anmut und Würde.

entgegen. Diese unerwartete Zusammenstimmung des Zufälligen der Natur mit dem Notwendigen der Vernunft, erweckt ein Gefühl frohen Beifalls (Wohlgefallen), welches auflösend für den Sinn, für den Geist aber belebend und beschäftigend ist, und eine Anziehung des sinnlichen Objekts muß erfolgen. Diese Anziehung nennen wir Wohlwollen — Liebe; ein Gefühl, das von Anmut und Schönheit unzertrennlich ist.

Bei dem Reiz (nicht dem Liebreiz, sondern dem Wollustreiz, stimulus) wird dem Sinn ein sinnlicher Stoff vorgehalten, der ihm Entledigung von einem Bedürfnis, d. i. Lust verspricht. Der Sinn ist also bestrebt, sich mit dem Sinnlichen zu vereinbaren, und Begierde entsteht; ein Gefühl, das anspannend für den Sinn, für den Geist hingegen erschlaffend ist.

Von der Achtung kann man sagen, sie beugt sich vor ihrem Gegenstande; von der Liebe, sie neigt sich zu dem ihrigen; von der Begierde, sie stürzt auf den ihrigen. Bei der Achtung ist das Objekt die Vernunft und das Subjekt die sinnliche Natur*). Bei der Liebe ist das Objekt sinnlich, und

---

*) Man darf die Achtung nicht mit der Hochachtung verwechseln. Achtung (nach ihrem reinen Begriff) geht nur auf das Verhältnis der sinnlichen Natur zu den Forderungen reiner praktischer Vernunft überhaupt, ohne Rücksicht auf eine wirkliche Erfüllung. „Das Gefühl der Unangemessenheit zu Erreichung einer Idee, die für uns Gesetz ist, heißt Achtung" (Kants Kr. d. Urteilskraft). Daher ist Achtung keine angenehme, eher drückende Empfindung. Sie ist ein Gefühl des Abstandes des empirischen Willens von dem reinen. — Es kann daher auch nicht befremdlich sein, daß ich die sinnliche Natur zum Subjekt der Achtung mache, obgleich diese nur auf reine Vernunft geht: denn die Unangemessenheit zu Erreichung des Gesetzes kann nur in der Sinnlichkeit liegen.

Hochachtung hingegen geht schon auf die wirkliche Erfüllung des Gesetzes, und wird nicht für das Gesetz, sondern für die Person, die demselben gemäß handelt, empfunden. Daher hat sie etwas Ergötzendes, weil die Erfüllung des Gesetzes Vernunftwesen erfreuen muß. Achtung ist Zwang, Hochachtung schon ein freieres Gefühl. Aber das rührt von der Liebe her, die ein Ingrediens der Hochachtung ausmacht. Achten muß auch der Nichtswürdige das Gute, aber um denjenigen hochzuachten, der es getan hat, müßte er aufhören, ein Nichtswürdiger zu sein.

das Subjekt die moralische Natur. Bei der Begierde sind Objekt und Subjekt sinnlich.

Die Liebe allein ist also eine freie Empfindung, denn ihre reine Quelle strömt hervor aus dem Sitz der Freiheit, aus unserer göttlichen Natur. Es ist hier nicht das Kleine und Niedrige, was sich mit dem Großen und Hohen mißt, nicht der Sinn, der an dem Vernunftgesetz schwindelnd hinaufsieht; es ist das absolut Große selbst, was in der Anmut und Schönheit sich nachgeahmt und in der Sittlichkeit sich befriedigt findet, es ist der Gesetzgeber selbst, der Gott in uns, der mit seinem eigenen Bilde in der Sinnenwelt spielt. Daher ist das Gemüt aufgelöst in der Liebe, da es angespannt ist in der Achtung; denn hier ist nichts, das ihm Schranken setzte, da das Absolutgroße nichts über sich hat, und die Sinnlichkeit, von der hier allein die Einschränkung kommen könnte, in der Anmut und Schönheit mit den Ideen des Geistes zusammenstimmt. Liebe ist ein Herabsteigen, da die Achtung ein Hinaufklimmen ist. Daher kann der Schlimme nichts lieben, ob er gleich vieles achten muß; daher kann der Gute wenig achten, was er nicht zugleich mit Liebe umfinge. Der reine Geist kann nur lieben, nicht achten; der Sinn kann nur achten, aber nicht lieben.

Wenn der schuldbewußte Mensch in ewiger Furcht schwebt, dem Gesetzgeber in ihm selbst, in der Sinnenwelt zu begegnen, und in allem, was groß und schön und trefflich ist, seinen Feind erblickt, so kennt die schöne Seele kein süßeres Glück, als das Heilige in sich außer sich nachgeahmt oder verwirklicht zu sehen, und in der Sinnenwelt ihren unsterblichen Freund zu umarmen. Liebe ist zugleich das Großmütigste und das Selbstsüchtigste in der Natur; das erste: denn sie empfängt von ihrem Gegenstande nichts, sondern gibt ihm alles, da der reine Geist nur geben, nicht empfangen kann; das zweite: denn es ist immer nur ihr eigenes Selbst, was sie in ihrem Gegenstande sucht und schätzet.

Aber eben darum, weil der Liebende von dem Geliebten nur empfängt, was er ihm selber gab, so begegnet es ihm öfters, daß er ihm gibt, was er nicht von ihm empfing. Der äußere Sinn glaubt zu sehen, was nur der innere anschaut,

der feurige Wunsch wird zum Glauben und der eigene Überfluß des Liebenden verbirgt die Armut des Geliebten. Daher ist die Liebe so leicht der Täuschung ausgesetzt, was der Achtung und Begierde nie begegnet. Solange der innere Sinn den äußeren exaltiert, solange dauert auch die selige Bezauberung der platonischen Liebe, der zur Wonne der Unsterblichen nur die Dauer fehlt. Sobald aber der innere Sinn dem äußeren seine Anschauungen nicht mehr unterschiebt, so tritt der äußere wieder in seine Rechte und fordert, was ihm zukommt, Stoff. Das Feuer, welches die himmlische Venus entzündete, wird von der irdischen benutzt, und der Naturtrieb rächt seine lange Vernachlässigung nicht selten durch eine desto unumschränktere Herrschaft. Da der Sinn nie getäuscht wird, so macht er diesen Vorteil mit grobem Übermut gegen seinen edleren Nebenbuhler geltend, und ist kühn genug zu behaupten, daß er gehalten habe, was die Begeisterung schuldig blieb.

Die Würde hindert, daß die Liebe nicht zur Begierde wird. Die Anmut verhütet, daß die Achtung nicht Furcht wird.

Wahre Schönheit, wahre Anmut soll niemals Begierde erregen. Wo diese sich einmischt, da muß es entweder dem Gegenstand an Würde, oder dem Betrachter an Sittlichkeit der Empfindungen mangeln.

Wahre Größe soll niemals Furcht erregen. Wo diese eintritt, da kann man gewiß sein, daß es entweder dem Gegenstand an Geschmack und an Grazie, oder dem Betrachter an einem günstigen Zeugnis seines Gewissens fehlt.

Reiz, Anmut und Grazie werden zwar gewöhnlich als gleichbedeutend gebraucht; sie sind es aber nicht, oder sollten es doch nicht sein, da der Begriff, den sie ausdrücken, mehrerer Bestimmungen fähig ist, die eine verschiedene Bezeichnung verdienen.

Es gibt eine belebende und eine beruhigende Grazie. Die erste grenzt an den Sinnenreiz, und das Wohlgefallen an derselben kann, wenn es nicht durch Würde zurückgehalten wird, leicht in Verlangen ausarten. Diese kann Reiz genannt werden. Ein abgespannter Mensch kann sich nicht durch innere Kraft in Bewegung setzen, sondern muß Stoff von außen empfangen, und durch leichte Übungen der Phantasie, und

schnelle Übergänge vom Empfinden zum Handeln seine verlorene Schnellkraft wieder herzustellen suchen. Dieses erlangt er im Umgang mit einer reizenden Person, die das stagnierende Meer seiner Einbildungskraft durch Gespräch und Anblick in Schwung bringt.

Die beruhigende Grazie grenzt näher an die Würde, da sie sich durch Mäßigung unruhiger Bewegungen äußert. Zu ihr wendet sich der angespannte Mensch, und der wilde Sturm des Gemüts löst sich auf an ihrem friedeatmenden Busen. Diese kann Anmut genannt werden. Mit dem Reize verbindet sich gern der lachende Scherz und der Stachel des Spottes; mit der Anmut das Mitleid und die Liebe. Der entnervte Soliman schmachtet zuletzt in den Ketten einer Roxelane, wenn sich der brausende Geist eines Othello an der sanften Brust einer Desdemona zur Ruhe wiegt.

Auch die Würde hat ihre verschiedene Abstufungen, und wird da, wo sie sich der Anmut und Schönheit nähert, zum Edlen, und wo sie an das Furchtbare grenzt, zur Hoheit.

Der höchste Grad der Anmut ist das Bezaubernde; der höchste Grad der Würde die Majestät. Bei dem Bezaubernden verlieren wir uns gleichsam selbst und fließen hinüber in den Gegenstand. Der höchste Genuß der Freiheit grenzt an den völligen Verlust derselben und die Trunkenheit des Geistes an den Taumel der Sinnenlust. Die Majestät hingegen hält uns ein Gesetz vor, das uns nötigt, in uns selbst zu schauen. Wir schlagen die Augen vor dem gegenwärtigen Gott zu Boden, vergessen alles außer uns und empfinden nichts als die schwere Bürde unseres eigenen Daseins.

Majestät hat nur das Heilige. Kann ein Mensch uns dieses repräsentieren, so hat er Majestät; und wenn auch unsere Knie nicht nachfolgen, so wird doch unser Geist vor ihm niederfallen. Aber er richtet sich schnell wieder auf, sobald nur die kleinste Spur menschlicher Schuld an dem Gegenstand seiner Anbetung sichtbar wird; denn nichts, was nur vergleichungsweise groß ist, darf unseren Mut darniederschlagen.

Die bloße Macht, sei sie auch noch so furchtbar und grenzenlos, kann nie Majestät verleihen. Macht imponiert

nur dem Sinnenwesen, die Majestät muß dem Geist seine Freiheit nehmen. Ein Mensch, der mir das Todesurteil schreiben kann, hat darum noch keine Majestät für mich, sobald ich selbst nur bin, was ich sein soll. Sein Vorteil über mich ist aus, sobald ich will. Wer mir aber in seiner Person den reinen Willen darstellt, vor dem werde ich mich, wenn's möglich ist, auch noch in künftigen Welten beugen.

Anmut und Würde stehen in einem zu hohen Wert, um die Eitelkeit und Torheit nicht zur Nachahmung zu reizen. Aber es gibt dazu nur Einen Weg, nämlich Nachahmung der Gesinnungen, deren Ausdruck sie sind. Alles andere ist Nachäffung, und wird sich als solche durch Übertreibung bald kenntlich machen.

Sowie aus der Affektation des Erhabenen Schwulst, aus der Affektation des Edlen das Kostbare entsteht, so wird aus der affektierten Anmut Ziererei und aus der affektierten Würde steife Feierlichkeit und Gravität.

Die echte Anmut gibt bloß nach und kommt entgegen, die falsche hingegen zerfließt. Die wahre Anmut schont bloß die Werkzeuge der willkürlichen Bewegung und will der Freiheit der Natur nicht unnötigerweise zu nahe treten; die falsche Anmut hat gar nicht das Herz, die Werkzeuge des Willens gehörig zu gebrauchen, und um ja nicht ins Harte und Schwerfällige zu fallen, opfert sie lieber etwas von dem Zweck der Bewegung auf, oder sucht ihn durch Umschweife zu erreichen. Wenn der unbehilfliche Tänzer bei einer Menuett soviel Kraft aufwendet, als ob er ein Mühlrad zu ziehen hätte, und mit Händen und Füßen so scharfe Ecken schneidet, als wenn es hier um eine geometrische Genauigkeit zu tun wäre, so wird der affektierte Tänzer so schwach auftreten, als ob er den Fußboden fürchtete, und mit Händen und Füßen nichts als Schlangenlinien beschreiben, wenn er auch darüber nicht von der Stelle kommen sollte. Das andere Geschlecht, welches vorzugsweise im Besitze der wahren Anmut ist, macht sich auch der falschen am meisten schuldig; aber nirgends beleidigt diese mehr, als wo sie der Begierde zum Angel dient. Aus dem Lächeln der wahren Grazie wird dann die widrigste Grimasse, das schöne Spiel der Augen, so be=

zaubernd, wenn wahre Empfindung daraus spricht, wird zur Verdrehung, die schmelzend modulierende Stimme, so unwiderstehlich in einem wahren Munde, wird zu einem studierten tremulierenden Klang, und die ganze Musik weiblicher Reizungen zu einer betrüglichen Toilettenkunst.

Wenn man auf Theatern und Ballsälen Gelegenheit hat, die affektierte Anmut zu beobachten, so kann man oft in den Kabinetten der Minister und in den Studierzimmern der Gelehrten (auf hohen Schulen besonders) die falsche Würde studieren. Wenn die wahre Würde zufrieden ist, den Affekt an seiner Herrschaft zu hindern, und dem Naturtriebe bloß da, wo er den Meister spielen will, in den unwillkürlichen Bewegungen, Schranken setzt, so regiert die falsche Würde auch die willkürlichen mit einem eisernen Zepter, unterdrückt die moralischen Bewegungen, die der wahren Würde heilig sind, so gut als die sinnlichen, und löscht das ganze mimische Spiel der Seele in den Gesichtszügen aus. Sie ist nicht bloß streng gegen die widerstrebende, sondern hart gegen die unterwürfige Natur, und sucht ihre lächerliche Größe in Unterjochung, und wo dies nicht angehen will, in Verbergung derselben. Nicht anders, als wenn sie allem, was Natur heißt, einen unversöhnlichen Haß gelobt hätte, steckt sie den Leib in lange faltigte Gewänder, die den ganzen Gliederbau des Menschen verbergen, beschränkt den Gebrauch der Glieder durch einen lästigen Apparat unnützer Zierat und schneidet sogar die Haare ab, um das Geschenk der Natur durch ein Machwerk der Kunst zu ersetzen. Wenn die wahre Würde, die sich nie der Natur, nur der rohen Natur schämt, auch da, wo sie an sich hält, noch stets frei und offen bleibt, wenn in den Augen Empfindung strahlt und der heitere stille Geist auf der beredten Stirne ruht, so legt die Gravität die ihrige in Falten, wird verschlossen und mysteriös, und bewacht sorgfältig wie ein Komödiant ihre Züge. Alle ihre Gesichtsmuskeln sind angespannt, aller wahre natürliche Ausdruck verschwindet, und der ganze Mensch ist wie ein versiegelter Brief. Aber die falsche Würde hat nicht immer unrecht, das mimische Spiel ihrer Züge in scharfer Zucht zu halten, weil es vielleicht mehr aussagen könnte, als man laut machen will; eine Vorsicht,

welche die wahre Würde freilich nicht nötig hat. Diese wird die Natur nur beherrschen, nie verbergen; bei der falschen hingegen herrscht die Natur nur desto gewalttätiger innen, indem sie außen bezwungen ist*).

---

# Vom Erhabenen.

(Zur weiteren Ausführung einiger Kantischen Ideen.)

1793—94.

Erhaben nennen wir ein Objekt, bei dessen Vorstellung unsere sinnliche Natur ihre Schranken, unsere vernünftige Natur aber ihre Überlegenheit, ihre Freiheit von Schranken fühlt; gegen das wir also physisch den kürzeren ziehen, über welches wir uns aber moralisch, d. i., durch Ideen erheben.

---

*) Indessen gibt es auch eine Feierlichkeit im guten Sinn, wovon die Kunst Gebrauch machen kann. Diese entsteht nicht aus der Anmaßung, sich wichtig zu machen, sondern sie hat die Absicht, das Gemüt auf etwas Wichtiges vorzubereiten. Da wo ein großer und tiefer Eindruck geschehen soll und es dem Dichter darum zu tun ist, daß nichts davon verloren gehe, so stimmt er das Gemüt vorher zum Empfange desselben, entfernt alle Zerstreuungen und setzt die Einbildungskraft in eine erwartungsvolle Spannung. Dazu ist nun das Feierliche sehr geschickt, welches in Häufung vieler Anstalten besteht, wovon man den Zweck nicht absieht und in einer absichtlichen Verzögerung des Fortschrittes da, wo die Ungeduld Eile fordert. In der Musik wird das Feierliche durch eine langsame gleichförmige Folge starker Töne hervorgebracht; die Stärke erweckt und spannt das Gemüt, die Langsamkeit verzögert die Befriedigung, und die Gleichförmigkeit des Taktes läßt die Ungeduld gar kein Ende absehen.

Das Feierliche unterstützt den Eindruck des Großen und Erhabenen nicht wenig und wird daher bei Religionsgebräuchen und Mysterien mit großem Erfolg gebraucht. Die Wirkungen der Glocken, der Choralmusik, der Orgel sind bekannt; aber auch für das Auge gibt es ein Feierliches, nämlich die Pracht, verbunden mit dem Furchtbaren, wie bei Leichenzeremonien und bei allen öffentlichen Aufzügen, die eine große Stille und einen langsamen Takt beobachten.

Nur als Sinnenwesen sind wir abhängig, als Vernunftwesen sind wir frei.

Der erhabene Gegenstand gibt uns erstlich: als Naturwesen unsere Abhängigkeit zu empfinden, indem er uns zweitens: mit der Unabhängigkeit bekannt macht, die wir als Vernunftwesen über die Natur sowohl in uns als außer uns behaupten.

Wir sind abhängig, insofern etwas außer uns den Grund enthält, warum etwas in uns möglich wird.

Solange die Natur außer uns den Bedingungen konform ist, unter welchen in uns etwas möglich wird, solange können wir unsere Abhängigkeit nicht fühlen. Sollen wir uns derselben bewußt werden, so muß die Natur mit dem was uns Bedürfnis und doch nur durch ihre Mitwirkung möglich ist, als streitend vorgestellt werden, oder was ebensoviel sagt, sie muß sich mit unseren Trieben im Widerspruch befinden.

Nun lassen sich alle Triebe, die in uns, als Sinnenwesen, wirksam sind, auf zwei Grundtriebe zurückführen. Erstlich besitzen wir einen Trieb, unseren Zustand zu verändern, unsere Existenz zu äußern, wirksam zu sein, welches alles darauf hinausläuft, uns Vorstellungen zu erwerben, also Vorstellungstrieb, Erkenntnistrieb heißen kann. Zweitens besitzen wir einen Trieb, unseren Zustand zu erhalten, unsere Existenz fortzusetzen, welches Trieb der Selbsterhaltung genannt wird.

Der Vorstellungstrieb geht auf Erkenntnis, der Selbsterhaltungstrieb auf Gefühle, also auf innere Wahrnehmungen der Existenz.

Wir stehen also durch diese zweierlei Triebe in zweifacher Abhängigkeit von der Natur. Die erste wird uns fühlbar, wenn es die Natur an den Bedingungen fehlen läßt, unter welchen wir zu Erkenntnissen gelangen; die zweite wird uns fühlbar, wenn sie den Bedingungen widerspricht, unter welchen es uns möglich ist, unsere Existenz fortzusetzen. Ebenso behaupten wir durch unsere Vernunft eine zweifache Unabhängigkeit von der Natur, erstlich: indem wir (im Theoretischen) über Naturbedingungen hinausgehen und uns mehr denken können, als wir erkennen; zweitens: indem wir (im

Praktischen) uns über Naturbedingungen hinwegsetzen und durch unseren Willen unserer Begierde widersprechen können. Ein Gegenstand, bei dessen Wahrnehmung wir das erste erfahren, ist theoretisch groß, ein Erhabenes der Erkenntnis. Ein Gegenstand, der uns die Unabhängigkeit unseres Willens zu empfinden gibt, ist praktisch groß, ein Erhabenes der Gesinnung.

Bei dem Theoretischerhabenen steht die Natur als Objekt der Erkenntnis im Widerspruch mit dem Vorstellungstriebe. Bei dem Praktischerhabenen steht sie als Objekt der Empfindung im Widerspruch mit dem Erhaltungstriebe. Dort wurde sie bloß als ein Gegenstand betrachtet, der unsere Erkenntnis erweitern sollte; hier wird sie als eine Macht vorgestellt, die unseren eigenen Zustand bestimmen kann. Kant nennt daher das Praktischerhabene das Erhabene der Macht oder das Dynamischerhabene, im Gegensatz von dem Mathematischerhabenen. Weil aber aus den Begriffen dynamisch und mathematisch gar nicht erhellen kann, ob die Sphäre des Erhabenen durch diese Einteilung erschöpft sei oder nicht, so habe ich die Einteilung in das Theoretisch- und Praktischerhabene vorgezogen.

Auf was Art wir in Erkenntnissen von Naturbedingungen abhängig sind und dieser Abhängigkeit uns bewußt werden, wird bei Entwicklung des Theoretischerhabenen hinreichend ausgeführt werden. Daß unsere Existenz als Sinnenwesen von Naturbedingungen außer uns abhängig gemacht ist, wird wohl kaum eines eigenen Beweises bedürfen. Sobald die Natur außer uns das bestimmte Verhältnis zu uns ändert, auf welches unser physischer Wohlstand gegründet ist, so wird auch sogleich unsere Existenz in der Sinnenwelt, die an diesem physischen Wohlstande haftet, angefochten und in Gefahr gesetzt. Die Natur hat also die Bedingungen in ihrer Gewalt, unter denen wir existieren, und damit wir dieses, zu unserem Dasein so unentbehrliche Naturverhältnis in acht nehmen sollten, so ist unserem physischen Leben an dem Selbsterhaltungstriebe ein wachsamer Hüter, diesem Triebe aber an dem Schmerz ein Warner gegeben worden. Sobald daher unser physischer Zustand eine Veränderung erleidet, die

ihn zu seinem Gegenteil zu bestimmen droht, so erinnert der Schmerz an die Gefahr, und der Trieb der Selbsterhaltung wird durch ihn zum Widerstand aufgefordert.

Ist die Gefahr von *der* Art, daß unser Widerstand vergeblich sein würde, so muß *Furcht* entstehen. Ein Objekt also, dessen Existenz den Bedingungen der unsrigen widerstreitet, ist, wenn wir uns ihm an Macht nicht gewachsen fühlen, ein Gegenstand der Furcht, *furchtbar*.

Aber es ist nur furchtbar für uns als Sinnenwesen, denn nur als solche hängen wir ab von der Natur. Dasjenige in uns, was nicht Natur, was dem Naturgesetz nicht unterworfen ist, hat von der Natur außer uns, als Macht betrachtet, nichts zu befahren. Die Natur, vorgestellt als eine Macht, die zwar unseren physischen Zustand bestimmen kann, aber auf unseren Willen keine Gewalt hat, ist *dynamisch*- oder *praktischerhaben*.

Das Praktischerhabene unterscheidet sich also darin von dem Theoretischerhabenen, daß es den Bedingungen unserer Existenz, dieses nur den Bedingungen der Erkenntnis widerstreitet. Theoretischerhaben ist ein Gegenstand, insofern er die Vorstellung der Unendlichkeit mit sich führt, deren Darstellung sich die Einbildungskraft nicht gewachsen fühlt. Praktischerhaben ist ein Gegenstand, insofern er die Vorstellung einer Gefahr mit sich führt, welche zu besiegen sich unsere physische Kraft nicht vermögend fühlt. Wir erliegen an dem Versuch, uns von dem ersten eine Vorstellung zu machen. Wir erliegen an dem Versuch, uns der Gewalt des zweiten zu widersetzen. Ein Beispiel des ersten ist der Ozean in Ruhe, der Ozean im Sturm ein Beispiel des zweiten. Ein ungeheuer hoher Turm oder Berg kann ein Erhabenes der Erkenntnis abgeben. Bückt er sich zu uns herab, so wird er sich in ein Erhabenes der Gesinnung verwandeln. Beide haben aber wieder das miteinander gemein, daß sie gerade durch ihren Widerspruch mit den Bedingungen unseres Daseins und Wirkens diejenige Kraft in uns aufdecken, die an keine dieser Bedingungen sich gebunden fühlt; eine Kraft also, die einerseits sich mehr denken kann als der Sinn faßt, und die andererseits für ihre Unabhängigkeit nichts fürchtet und in ihren Äußerungen keine

Gewalt erleidet, wenn auch ihr sinnlicher Gefährte unter der furchtbaren Naturmacht erliegen sollte.

Ob aber gleich beide Arten des Erhabenen ein gleiches Verhältnis zu unserer Vernunftkraft haben, so stehen sie doch in einem ganz verschiedenen Verhältnis zu unserer Sinnlichkeit, welches einen wichtigen Unterschied sowohl der Stärke als des Interesses zwischen ihnen begründet.

Das Theoretischerhabene widerspricht dem Vorstellungstrieb, das Praktischerhabene dem Erhaltungstrieb. Bei dem ersten wird nur eine einzelne Äußerung der sinnlichen Vorstellungskraft, bei dem zweiten aber wird der letzte Grund aller möglichen Äußerungen desselben, nämlich die Existenz, angefochten.

Nun ist zwar jedes mißlingende Bestreben nach Erkenntnis mit Unlust verbunden, weil einem tätigen Trieb dadurch widersprochen wird. Aber bis zum Schmerz kann diese Unlust nie steigen, solange wir unsere Existenz von dem Gelingen oder Mißlingen einer solchen Erkenntnis unabhängig wissen und unsere Selbstachtung nicht dabei leidet.

Ein Gegenstand aber, der den Bedingungen unseres Daseins widerstreitet, der in der unmittelbaren Empfindung *Schmerz* erregen würde, erregt in der Vorstellung *Schrecken*; denn die Natur mußte zu Erhaltung der Kraft selbst ganz andere Anstalten treffen, als sie zu Unterhaltung der Tätigkeit nötig fand. Unsere Sinnlichkeit ist also bei dem *furchtbaren* Gegenstand ganz anders interessiert, als bei dem unendlichen; denn der Trieb der Selbsterhaltung erhebt eine viel lautere Stimme als der Vorstellungstrieb. Es ist ganz etwas anderes, ob wir um den Besitz einer einzelnen Vorstellung, oder ob wir um den Grund aller möglichen Vorstellungen, unsere Existenz in der Sinnenwelt, ob wir für das Dasein selbst oder für eine einzelne Äußerung desselben zu fürchten haben.

Eben deswegen aber, weil der *furchtbare* Gegenstand unsere sinnliche Natur gewaltsamer angreift als der *unendliche*, so wird auch der Abstand zwischen dem sinnlichen und übersinnlichen Vermögen dabei um so lebhafter gefühlt, so wird die Überlegenheit der Vernunft und die innere Freiheit

des Gemüts desto hervorstechender. Da nun das ganze Wesen des Erhabenen auf dem Bewußtsein dieser unserer Vernunftfreiheit beruht und alle Lust am Erhabenen gerade nur auf dieses Bewußtsein sich gründet, so folgt von selbst (was auch die Erfahrung lehrt), daß das Furchtbare in der ästhetischen Vorstellung lebhafter und angenehmer rühren müsse als das Unendliche und daß also das Praktischerhabene der Stärke der Empfindung nach einen sehr großen Vorzug vor dem Theoretischen voraus habe.

Das Theoretischgroße erweitert eigentlich nur unsere Sphäre, das Praktischgroße, das Dynamischerhabene unsere Kraft. — Unsere wahre und vollkommene Unabhängigkeit von der Natur erfahren wir eigentlich nur durch das letztere; denn es ist ganz etwas anderes, in der bloßen Handlung des Vorstellens und in seinem ganzen inneren Dasein sich von Naturbedingungen unabhängig fühlen, als sich über das Schicksal, über alle Zufälle, über die ganze Naturnotwendigkeit hinweggesetzt und erhaben fühlen. Nichts liegt dem Menschen als Sinnenwesen näher an, als die Sorge für seine Existenz, und keine Abhängigkeit ist ihm drückender als diese, die Natur als diejenige Macht zu betrachten, die über sein Dasein zu gebieten hat. Und von dieser Abhängigkeit fühlt er sich frei bei Betrachtung des Praktischerhabenen. „Die unwiderstehliche Macht der Natur", sagt Kant, „gibt uns, als Sinnenwesen betrachtet, zwar unsere Ohnmacht zu erkennen, aber entdeckt zugleich in uns ein Vermögen, uns als von ihr unabhängig zu beurteilen und eine Überlegenheit über die Natur, worauf sich eine Selbsterhaltung von ganz anderer Art gründet, als diejenige ist, die von der Natur außer uns angefochten und in Gefahr gebracht werden kann — dabei die Menschheit in unserer Person unerniedrigt bleibt, obgleich der Mensch jener Gewalt unterliegen müßte. Auf solche Weise" — fährt er fort — „wird die furchtbare Macht der Natur ästhetisch von uns als erhaben beurteilt, weil sie unsere Kraft, die nicht Natur ist, in uns aufruft, um alles dasjenige, wofür wir als Sinnenwesen besorgt sind, Güter, Gesundheit und Leben, als klein anzusehen und deswegen auch jene Macht der Natur — der wir in Ansehung dieser Güter allerdings

unterworfen sind — für uns und unsere Persönlichkeit dennoch als keine Gewalt zu betrachten, unter die wir uns zu beugen hätten, wenn es auf unsere höchsten Grundsätze und deren Behauptung oder Verlassung ankäme. Also", endigt er, „heißt die Natur hier erhaben, weil sie die Einbildungskraft zur Darstellung derjenigen Fälle erhebt, in denen das Gemüt sich die eigene Erhabenheit seiner Bestimmung fühlbar machen kann."

Diese Erhabenheit unserer Vernunftbestimmung — diese unsere praktische Unabhängigkeit von der Natur — muß von derjenigen Überlegenheit wohl unterschieden werden, die wir entweder durch unsere körperlichen Kräfte oder durch unseren Verstand über sie als Macht in einzelnen Fällen zu behaupten wissen, und welche zwar auch etwas Großes, aber gar nichts Erhabenes an sich hat. Ein Mensch z. B., der mit einem wilden Tiere streitet und es durch die Stärke seines Armes oder auch durch List überwindet; ein reißender Strom, wie der Nil, dessen Macht durch Dämme gebrochen wird, und den der menschliche Verstand aus einem schädlichen Gegenstand sogar in einen nützlichen verwandelt, indem er seinen Überfluß in Kanälen auffängt und dürre Felder damit wässert; ein Schiff auf dem Meere, das durch seine künstliche Einrichtung imstande ist, allem Ungestüm des wilden Elements zu trotzen: kurz, alle diejenigen Fälle, wo der Mensch durch seinen erfinderischen Verstand die Natur auch da, wo sie ihm als Macht überlegen und zu seinem Untergange bewaffnet ist, gezwungen hat, ihm zu gehorchen und seinen Zwecken zu dienen: alle diese Fälle, sage ich, erwecken kein Gefühl des Erhabenen, ob sie gleich etwas Analoges damit haben und deswegen auch in der ästhetischen Beurteilung gefallen. Warum sind sie aber nicht erhaben, da sie doch die Überlegenheit des Menschen über die Natur vorstellig machen?

Wir müssen hier zum Begriff des Erhabenen zurückgehen, worin sich der Grund leicht entdecken lassen wird. Zufolge dieses Begriffs ist nur derjenige Gegenstand erhaben, gegen den wir als Naturwesen erliegen, von dem wir uns aber als Vernunftwesen, als nicht zur Natur gehörige Wesen, absolut unabhängig fühlen. Alle natürlichen Mittel also, die der Mensch anwendet, um der Naturmacht zu widerstehen, sind

durch diesen Begriff des Erhabenen ausgeschlossen; denn dieser Begriff verlangt schlechterdings, daß wir dem Gegenstande als Naturwesen nicht gewachsen sein sollen, daß wir uns aber durch das, was in uns nicht Natur ist (und dies ist nichts anderes als reine Vernunft), als von ihm unabhängig fühlen sollen. Nun sind aber alle jene angeführten Mittel, durch welche der Mensch der Natur überlegen wird (Geschicklichkeit, List und physische Stärke), aus der Natur genommen, kommen ihm also als Naturwesen zu; er widersteht also diesen Gegenständen nicht als Intelligenz, sondern als Sinnenwesen, nicht moralisch durch seine innere Freiheit, sondern physisch durch Anwendung natürlicher Kräfte. Er unterliegt auch deswegen diesen Gegenständen nicht, sondern er ist ihnen schon als Sinnenwesen überlegen. Wo er aber mit seinen physischen Kräften ausreicht, da ist nichts da, was ihn nötigen könnte, zu seinem intelligenten Selbst, zu der inneren Selbständigkeit seiner Vernunftkraft seine Zuflucht zu nehmen.

Zum Gefühl des Erhabenen wird also schlechterdings erfordert, daß wir uns von jedem physischen Widerstehungsmittel völlig verlassen sehen und in unserem nichtphysischen Selbst dagegen Hilfe suchen. Furchtbar muß also ein solcher Gegenstand für unsere Sinnlichkeit sein, und das ist er nicht mehr, sobald wir uns ihm durch natürliche Kräfte gewachsen fühlen.

Auch wird dieses von der Erfahrung bestätigt. Die mächtigste Naturkraft ist in eben dem Grad weniger erhaben, als sie von dem Menschen gebändigt erscheint, und sie wird wieder schnell erhaben, sobald sie die Kunst des Menschen zuschanden macht. Ein Pferd, das noch frei und ungebändigt in den Wäldern herumläuft, ist uns als eine uns überlegene Naturkraft furchtbar und kann einen Gegenstand für eine erhabene Schilderung abgeben. Eben dieses Pferd, gezähmt, an das Joch oder vor den Wagen gespannt, verliert seine Furchtbarkeit und mit ihr auch alles Erhabene. Zerreißt aber dieses gebändigte Pferd seine Zügel, bäumt es sich entrüstet unter seinem Reiter, gibt es sich seine Freiheit gewaltsam wieder, so ist seine Furchtbarkeit wieder da, und es wird aufs neue erhaben.

Die physische Überlegenheit des Menschen über die Naturkräfte ist also so wenig ein Grund des Erhabenen, daß sie fast überall, wo sie angetroffen wird, die Erhabenheit des Gegenstandes schwächt oder ganz vernichtet. Zwar können wir uns mit merklichem Vergnügen bei der Betrachtung der menschlichen Geschicklichkeit verweilen, die sich die wildesten Naturkräfte zu unterwerfen gewußt hat, aber die Quelle dieses Vergnügens ist logisch und nicht ästhetisch; es ist eine Wirkung des Nachdenkens und wird nicht durch die unmittelbare Vorstellung eingeflößt.

Praktisch erhaben ist also die Natur nirgends, als wo sie furchtbar ist. Aber nun entsteht die Frage: Ist dies auch umgekehrt so? Ist sie überall, wo sie furchtbar ist, auch praktisch erhaben?

Hier müssen wir abermals zum Begriff des Erhabenen zurückgehen. So eine wesentliche Erforderniß es dazu ist, daß wir uns als Sinnenwesen von dem Gegenstand abhängig fühlen, so wesentlich gehört auf der anderen Seite dazu, daß wir uns als Vernunftwesen von demselben unabhängig fühlen. Wo das erste nicht ist, wo der Gegenstand gar nichts Furchtbares für unsere Sinnlichkeit hat, da ist keine Erhabenheit möglich. Wo das zweite fehlt, wo er bloß furchtbar ist, wo wir uns ihm als Vernunftwesen nicht überlegen fühlen, da ist sie ebensowenig möglich.

Innere Gemütsfreiheit gehört schlechterdings dazu, um das Furchtbare erhaben zu finden und Wohlgefallen daran zu haben; denn es kann ja bloß dadurch erhaben sein, daß es unsere Unabhängigkeit, unsere Gemütsfreiheit zu empfinden gibt. Nun hebt aber die wirkliche und ernstliche Furcht alle Gemütsfreiheit auf.

Das erhabene Objekt muß also zwar furchtbar sein, aber wirkliche Furcht darf es nicht erregen. Furcht ist ein Zustand des Leidens und der Gewalt; das Erhabene kann allein in der freien Betrachtung und durch das Gefühl innerer Tätigkeit gefallen. Entweder darf also das furchtbare Objekt seine Macht gar nicht gegen uns richten, oder wenn dies geschieht, so muß unser Geist frei bleiben, indem unsere Sinnlichkeit überwältigt wird. Dieser letztere Fall ist aber höchst selten

und erfordert eine Erhebung der menschlichen Natur, die kaum in einem Subjekt als möglich gedacht werden kann. Denn da, wo wir uns wirklich in Gefahr befinden, wo wir selbst der Gegenstand einer feindseligen Naturmacht sind, da ist es um die ästhetische Beurteilung geschehen. So erhaben ein Meersturm, vom Ufer aus betrachtet, sein mag, so wenig mögen die, welche sich auf dem Schiff befinden, das von demselben zertrümmert wird, aufgelegt sein, dieses ästhetische Urteil darüber zu fällen.

Wir haben es also bloß mit dem ersten Fall zu tun, wo das furchtbare Objekt uns zwar seine Macht sehen läßt, aber sie nicht gegen uns richtet, wo wir uns vor demselben *sicher* wissen. Wir versetzen uns alsdann bloß in der Einbildung in den Fall, wo diese Macht uns selbst treffen könnte und aller Widerstand vergeblich sein würde. Das Schreckliche ist also bloß in der Vorstellung, aber auch schon die bloße Vorstellung der Gefahr bringt, wenn sie einigermaßen lebhaft ist, den Erhaltungstrieb in Bewegung, und es erfolgt etwas dem Analoges, was die wirkliche Empfindung hervorbringen würde. Ein Schauer ergreift uns, ein Gefühl von Bangigkeit regt sich, unsere Sinnlichkeit wird empört. Und ohne diesen Anfang des wirklichen Leidens, ohne diesen ernstlichen Angriff auf unsere Existenz würden wir bloß mit dem Gegenstande spielen; und es muß *Ernst* sein, wenigstens in der Empfindung, wenn die Vernunft zur Idee ihrer Freiheit ihre Zuflucht nehmen soll. Auch kann das Bewußtsein unserer inneren Freiheit nur insofern einen Wert haben und etwas gelten, als es damit Ernst ist, es kann aber nicht damit Ernst sein, wenn wir mit der Vorstellung der Gefahr bloß spielen.

Ich habe gesagt, daß wir uns in Sicherheit befinden müssen, wenn das *Furchtbare* uns gefallen soll. Nun gibt es aber Unglücksfälle und Gefahren, vor denen sich der Mensch niemals sicher wissen kann, und die in der Vorstellung doch erhaben sein können und es auch wirklich sind. Der Begriff der Sicherheit kann also nicht darauf eingeschränkt werden, daß man sich der Gefahr physisch entzogen weiß, wie z. B. wenn man von einem hohen und wohlbefestigten Geländer in eine große Tiefe, oder von einer Anhöhe auf die

stürmende See hinabsieht. Hier freilich gründet sich die Furchtlosigkeit auf die Überzeugung von der Unmöglichkeit, daß man getroffen werden kann. Aber worauf wollte man seine Sicherheit vor dem Schicksal, vor der allgegenwärtigen Macht der Gottheit, vor schmerzhaften Krankheiten, vor empfindlichen Verlusten, vor dem Tode gründen? Hier ist gar kein physischer Grund der Beruhigung vorhanden; und wenn wir uns das Schicksal in seiner Furchtbarkeit denken, so müssen wir uns zugleich sagen, daß wir derselben nichts weniger als entzogen sind.

Es gibt also einen zweifachen Grund der Sicherheit. Vor solchen Übeln, denen zu entfliehen in unserem physischen Vermögen steht, können wir äußere physische Sicherheit haben; vor solchen Übeln aber, denen wir auf natürlichem Wege nicht zu widerstehen noch auszuweichen imstande sind, können wir bloß innere oder moralische Sicherheit haben. Dieser Unterschied ist, besonders in Beziehung auf das Erhabene, wichtig.

Die physische Sicherheit ist ein unmittelbarer Beruhigungsgrund für unsere Sinnlichkeit ohne alle Beziehung auf unseren inneren oder moralischen Zustand. Es wird daher auch gar nichts dazu erfordert, ein Objekt ohne Furcht zu betrachten, vor welchem man sich in dieser physischen Sicherheit befindet. Daher bemerkt man auch unter den Menschen eine bei weitem größere Einstimmigkeit der Urteile über das Erhabene solcher Objekte, deren Anblick mit dieser physischen Sicherheit verbunden ist, als derjenigen, vor denen man nur moralische Sicherheit hat. Die Ursache ist in die Augen fallend. Physische Sicherheit kommt jedem auf gleiche Art zugute; moralische hingegen setzt einen Gemütszustand voraus, der nicht in allen Subjekten sich findet. Aber weil diese physische Sicherheit bloß für die Sinnlichkeit gilt, so hat sie für sich selbst nichts, was der Vernunft gefallen könnte, und ihr Einfluß ist bloß negativ, indem sie bloß verhindert, daß der Selbsterhaltungstrieb nicht aufgeschreckt und die Gemütsfreiheit aufgehoben wird.

Ganz anders ist es mit der inneren oder moralischen Sicherheit. Diese ist zwar auch ein Beruhigungsgrund für die Sinnlichkeit (sonst wäre sie selbst erhaben), aber sie ist es nur mittelbar durch Ideen der Vernunft. Wir sehen das

Furchtbare ohne Furcht an, weil wir uns der Macht desselben über uns, als Naturwesen, entweder durch das Bewußtsein unserer Unschuld oder durch den Gedanken an die Unzerstörbarkeit unseres Wesens entzogen fühlen. Diese moralische Sicherheit postuliert also, wie wir sehen, Religionsideen, denn nur die Religion, nicht aber die Moral stellt Beruhigungsgründe für unsere Sinnlichkeit auf. Die Moral verfolgt die Vorschrift der Vernunft unerbittlich und ohne alle Rücksicht auf das Interesse unserer Sinnlichkeit; die Religion aber ist es, die zwischen den Forderungen der Vernunft und dem Anliegen der Sinnlichkeit eine Aussöhnung, eine Übereinkunft zu stiften sucht. Zur moralischen Sicherheit reicht es also gar nicht hin, daß wir eine moralische Gesinnung besitzen, sondern es wird noch dazu erfordert, daß wir die Natur in Einstimmung mit dem Moralgesetz, oder was hier einerlei ist, daß wir sie uns unter dem Einfluß eines reinen Vernunftwesens denken. Der Tod z. B. ist ein solcher Gegenstand, vor dem wir nur moralische Sicherheit haben. Die lebhafte Vorstellung aller Schrecknisse des Todes, verbunden mit der Gewißheit, ihm nicht entfliehen zu können, würde es den meisten Menschen, weil die meisten doch weit mehr Sinnenwesen als Vernunftwesen sind, durchaus unmöglich machen, mit dieser Vorstellung soviel Ruhe zu verbinden, als zu einem ästhetischen Urteil erfordert wird — wenn nicht der Vernunftglaube an eine Unsterblichkeit, auch noch selbst für die Sinnlichkeit, eine leidliche Auskunft wüßte.

Aber man muß dies nicht so verstehen, als ob die Vorstellung des Todes, wenn sie mit Erhabenheit verbunden ist, diese Erhabenheit durch die Idee der Unsterblichkeit erhielt. — Nichts weniger! — Die Idee der Unsterblichkeit, so, wie ich sie hier annehme, ist ein Beruhigungsgrund für unseren Trieb nach Fortdauer, also für unsere Sinnlichkeit, und ich muß einmal für allemal bemerken, daß bei allem, was einen erhabenen Eindruck machen soll, die Sinnlichkeit mit ihren Forderungen schlechterdings abgewiesen worden sein, und aller Beruhigungsgrund nur in der Vernunft zu suchen sein müsse. Diejenige Idee der Unsterblichkeit also, wobei die Sinnlichkeit gewissermaßen noch ihre Rechnung findet (wie sie in allen

positiven Religionen aufgestellt ist) kann gar nichts dazu beitragen, die Vorstellung des Todes zu einem erhabenen Gegenstand zu machen. Vielmehr muß diese Idee nur gleichsam im Hintergrunde stehen, um bloß der Sinnlichkeit zu Hilfe zu kommen, wenn diese sich allen Schrecknissen der Zernichtung trost- und wehrlos bloßgestellt fühlte und unter diesem heftigen Angriff zu erliegen drohte. Wird diese Idee der Unsterblichkeit aber die herrschende im Gemüt, so verliert der Tod das Furchtbare, und das Erhabene verschwindet.

Die Gottheit, vorgestellt in ihrer Allwissenheit, die alle Krümmungen des menschlichen Herzens durchleuchtet, in ihrer Heiligkeit, die keine unreine Regung duldet, und in ihrer Macht, die unser physisches Schicksal in ihrer Gewalt hat, ist eine furchtbare Vorstellung, und kann deswegen zu einer erhabenen Vorstellung werden. Vor den Wirkungen dieser Macht können wir keine physische Sicherheit haben, weil es uns gleich unmöglich ist, derselben auszuweichen und Widerstand zu tun. Also bleibt uns nur moralische Sicherheit übrig, die wir auf die Gerechtigkeit dieses Wesens und auf unsere Unschuld gründen. Wir sehen die schreckhaften Erscheinungen, durch welche sie ihre Macht zu erkennen gibt, ohne Schrecken an, weil das Bewußtsein unserer Schuldlosigkeit uns davor sicher stellt. Diese moralische Sicherheit macht es uns möglich, bei der Vorstellung dieser grenzenlosen, unwiderstehlichen und allgegenwärtigen Macht unsere Gemütsfreiheit nicht völlig zu verlieren, denn wo diese dahin ist, da ist das Gemüt zu keiner ästhetischen Beurteilung aufgelegt. Sie kann aber die Ursache des Erhabenen nicht sein, weil dieses Gefühl der Sicherheit, ob es gleich auf moralischen Gründen beruht, doch zuletzt nur einen Beruhigungsgrund für die Sinnlichkeit abgibt und den Trieb der Selbsterhaltung befriedigt; das Erhabene aber niemals auf Befriedigung unserer Triebe sich gründet. Soll die Vorstellung der Gottheit praktisch (dynamisch) erhaben werden, so dürfen wir das Gefühl unserer Sicherheit nicht auf unser Dasein sondern auf unsere Grundsätze beziehen. Es muß uns gleichgültig sein, wie wir als Naturwesen dabei fahren, wenn wir uns nur als Intelligenzen von den Wirkungen ihrer Macht unabhängig

fühlen. Wir fühlen uns aber als Vernunftwesen selbst von der Allmacht unabhängig, insofern selbst die Allmacht unsere Autonomie nicht aufheben, unseren Willen nicht gegen unsere Grundsätze bestimmen kann. Nur insofern also, als wir der Gottheit allen Natureinfluß auf unsere Willensbestimmungen absprechen, ist die Vorstellung ihrer Macht dynamisch erhaben.

In seinen Willensbestimmungen sich von der Gottheit unabhängig fühlen, heißt aber nichts anderes als sich bewußt sein, daß die Gottheit nie als eine Macht auf unseren Willen wirken könne. Weil aber der reine Wille jederzeit mit dem Willen der Gottheit koinzidieren muß, so kann der Fall nie eintreten, daß wir uns aus reiner Vernunft gegen den Willen der Gottheit bestimmen. Wir sprechen ihr also bloß insofern den Einfluß auf unseren Willen ab, als wir uns bewußt sind, daß sie durch nichts anderes als durch ihre Einstimmigkeit mit dem reinen Vernunftgesetz in uns, also nicht durch Autorität, nicht durch Belohnung oder Strafe, nicht durch Hinsicht auf ihre Macht, in unsere Willensbestimmungen einfließen könne. Unsere Vernunft verehrt in der Gottheit nichts als ihre Heiligkeit, und fürchtet auch nichts von ihr, als ihre Mißbilligung — und auch diese nur insofern, als sie in der göttlichen Vernunft ihre eigenen Gesetze erkennt. Es steht aber nicht in der göttlichen Willkür, unsere Gesinnungen zu mißbilligen oder zu billigen, sondern das wird durch unser Betragen bestimmt. In dem einzigen Falle also, wo die Gottheit für uns furchtbar werden könnte, nämlich in ihrer Mißbilligung, hängen wir nicht von ihr ab. Die Gottheit also, vorgestellt als eine Macht, die unsere Existenz zwar aufheben, aber solange wir diese Existenz noch haben, auf die Handlungen unserer Vernunft keinen Einfluß haben kann, ist dynamischerhaben — und auch nur diejenige Religion, welche uns diese Vorstellung von der Gottheit gibt, trägt das Siegel der Erhabenheit in sich*).

*) Wider diese Auflösung des Begriffs vom Dynamischerhabenen, sagt Kant, scheint zu streiten, daß wir Gott im Ungewitter, Erdbeben usf. als eine zürnende Macht und dennoch als erhaben vorzustellen pflegen, wobei es von unserer Seite Torheit

Der Gegenstand des Praktischerhabenen muß für die Sinnlichkeit furchtbar sein; unserem physischen Zustand muß ein Übel drohen, und die Vorstellung der Gefahr muß den Selbsterhaltungstrieb in Bewegung setzen.

Unser intelligibles Selbst, dasjenige in uns, was nicht Natur ist, muß sich bei jener Affektion des Erhaltungstriebes von dem sinnlichen Teil unseres Wesens unterscheiden, und seiner Selbständigkeit, seiner Unabhängigkeit von allem, was die physische Natur treffen kann, kurz, seiner Freiheit sich bewußt werden.

Diese Freiheit ist aber schlechterdings nur moralisch, nicht physisch. Nicht durch unsere natürlichen Kräfte, nicht durch unseren Verstand, nicht als Sinnenwesen dürfen wir uns dem furchtbaren Gegenstand überlegen fühlen; denn da würde unsere Sicherheit immer nur durch physische Ursachen, also empirisch,

---

sowohl als Frevel sein würde, uns eine Überlegenheit des Gemüts über die Wirkungen einer solchen Macht einzubilden. Hier scheint kein Gefühl der Erhabenheit unserer eigenen Natur, sondern vielmehr Niedergeschlagenheit und Unterwerfung die Gemütsstimmung zu sein, die sich für die Erscheinung eines solchen Gegenstandes schickt. In der Religion überhaupt scheint Niederwerfen, Anbetung mit zerknirschten angstvollen Gebärden das einzig schickliche Benehmen in Gegenwart der Gottheit zu sein, welches daher auch die meisten Völker angenommen haben. Aber, fährt er fort, diese Gemütsstimmung ist mit der Idee der Erhabenheit einer Religion bei weitem nicht so notwendig verbunden. Der Mensch, der sich seiner Schuld bewußt ist und also Ursache hat, sich zu fürchten, ist in gar keiner Gemütsstimmung, um die göttliche Größe zu bewundern — nur alsdann, wenn sein Gewissen rein ist, dienen jene Wirkungen der göttlichen Macht dazu, ihm eine erhabene Idee von der Gottheit zu geben, sofern er durch das Gefühl seiner eigenen erhabenen Gesinnung über die Furcht vor den Wirkungen dieser Macht erhoben wird. Er hat Ehrfurcht, nicht Furcht, vor der Gottheit, da hingegen die Superstition bloße Furcht und Angst vor der Gottheit fühlt, ohne sie hochzuschätzen, woraus nie eine Religion des guten Wandels, bloß Gunstbewerbung und Einschmeichlung entstehen kann. Kants Kritik der ästhetischen Urteilskraft. Analytik des Erhabenen. (S. 106 ff., von Schiller aber vielfach im Ausdruck geändert.)

bedingt sein, und also immer noch eine Abhängigkeit von der Natur übrigbleiben. Sondern es muß uns völlig gleichgültig sein, wie wir als Sinnenwesen dabei fahren, und bloß darin muß unsere Freiheit bestehen, daß wir unseren physischen Zustand, der durch die Natur bestimmt werden kann, gar nicht zu unserem Selbst rechnen, sondern als etwas Auswärtiges und Fremdes betrachten, was auf unsere moralische Person keinen Einfluß hat.

Groß ist, wer das Furchtbare überwindet. Erhaben ist, wer es, auch selbst unterliegend, nicht fürchtet.

Hannibal war theoretischgroß, da er sich über die unwegsamen Alpen den Durchgang nach Italien bahnte; praktischgroß oder erhaben war er nur im Unglück.

Groß war Herkules, da er seine zwölf Arbeiten unternahm und beendigte.

Erhaben war Prometheus, da er am Kaukasus angeschmiedet, seine Tat nicht bereute und sein Unrecht nicht eingestand.

Groß kann man sich im Glück, erhaben nur im Unglück zeigen.

Praktischerhaben ist also jedweder Gegenstand, der uns zwar unsere Ohnmacht, als Naturwesen, zu bemerken gibt — zugleich aber ein Widerstehungsvermögen von ganz anderer Art in uns aufdeckt, welches zwar von unserer physischen Existenz die Gefahr nicht entfernt, aber (welches unendlich mehr ist) unsere physische Existenz selbst von unserer Persönlichkeit absondert. Es ist also keine materiale und bloß einen einzelnen Fall betreffende, sondern eine idealische und über alle möglichen Fälle sich erstreckende Sicherheit, deren wir uns bei Vorstellung des Erhabenen bewußt werden. Dieses gründet sich also ganz und gar nicht auf Überwindung oder Aufhebung einer uns drohenden Gefahr, sondern auf Wegräumung der letzten Bedingung, unter der es allein Gefahr für uns geben kann, indem es uns den sinnlichen Teil unseres Wesen, der allein der Gefahr unterworfen ist, als ein auswärtiges Naturding betrachten lehrt, das unsere wahre Person, unser moralisches Selbst, gar nichts angeht.

---

Nach Festsetzung des Begriffs vom Praktischerhabenen sind wir imstande, es nach Verschiedenheit der Gegenstände, durch die es erregt wird, und nach Verschiedenheit der Verhältnisse, in welchen wir zu diesen Gegenständen stehen, unter Klassen zu bringen.

In der Vorstellung des Erhabenen unterscheiden wir dreierlei. Erstlich: einen Gegenstand der Natur, als Macht. Zweitens: eine Beziehung dieser Macht auf unser physisches Widerstehungsvermögen. Drittens: eine Beziehung derselben auf unsere moralische Person. Das Erhabene ist also die Wirkung dreier aufeinanderfolgender Vorstellungen. 1: einer objektiven physischen Macht, 2. unserer subjektiven physischen Ohnmacht, 3. unserer subjektiven moralischen Übermacht. Ob aber gleich bei jeder Vorstellung des Erhabenen diese drei Bestandstücke wesentlich und notwendig sich vereinigen müssen, so ist es dennoch zufällig, wie wir zu der Vorstellung derselben gelangen, und darauf gründet sich nun ein zweifacher Hauptunterschied des Erhabenen der Macht.

1.

Entweder wird bloß ein Gegenstand als Macht, die objektive Ursache des Leidens, aber nicht das Leiden selbst in der Anschauung gegeben, und es ist das urteilende Subjekt, welches die Vorstellung des Leidens in sich erzeugt, und den gegebenen Gegenstand, durch Beziehung auf den Erhaltungstrieb in ein Objekt der Furcht, und, durch Beziehung auf seine moralische Person, in ein Erhabenes verwandelt.

2.

Oder außer dem Gegenstand als Macht wird zugleich seine Furchtbarkeit für den Menschen, das Leiden selbst objektiv vorgestellt, und dem beurteilenden Subjekt bleibt nichts übrig als die Anwendung davon auf seinen moralischen Zustand zu machen, und aus dem Furchtbaren das Erhabene zu erzeugen.

Ein Objekt der ersten Klasse ist kontemplativ-, ein Objekt der zweiten pathetischerhaben.

## I.

## Das Kontemplativerhabene der Macht.

Gegenstände, welche uns weiter nichts als eine Macht der Natur zeigen, die der unserigen weit überlegen ist, im übrigen aber es uns selbst anheimstellen, ob wir eine Anwendung davon auf unseren physischen Zustand oder auf unsere moralische Person machen wollen, sind bloß kontemplativerhaben. Ich nenne sie deswegen so, weil sie das Gemüt nicht so gewaltsam ergreifen, daß es nicht in einem Zustand ruhiger Betrachtung dabei verharren könnte. Bei dem Kontemplativerhabenen kommt auf die Selbsttätigkeit des Gemüts das meiste an, weil von außen nur eine Bedingung gegeben wird, die zwei anderen aber von dem Subjekt selbst erfüllt werden müssen. Aus diesem Grund ist das Kontemplativerhabene weder von so intensivstarker, noch von so ausgebreiteter Wirkung als das Pathetischerhabene. *Nicht von so ausgebreiteter:* weil nicht alle Menschen Einbildungskraft genug haben, um eine lebhafte Vorstellung der Gefahr in sich hervorzubringen, nicht alle selbständige moralische Kraft genug haben, um einer solchen Vorstellung nicht lieber ausauszuweichen. *Nicht von so starker Wirkung:* weil die Vorstellung der Gefahr, auch wenn sie noch so lebhaft erweckt wird, in diesem Falle doch immer *freiwillig* ist und das Gemüt leichter über eine Vorstellung Meister bleibt, die es selbsttätig erzeugte. Das Kontemplativerhabene verschafft daher einen geringeren, aber auch weniger gemischten Genuß.

Die Natur gibt zum Kontemplativerhabenen nichts her als einen Gegenstand als Macht, aus dem etwas Furchtbares für die Menschheit zu machen, der Einbildungskraft überlassen bleibt. Je nachdem nun der Anteil groß oder klein ist, den die Phantasie an Hervorbringung dieses Furchtbaren hat, je nachdem sie ihr Geschäft aufrichtiger oder verdeckter verwaltet, muß auch das Erhabene verschieden ausfallen.

Ein Abgrund, der sich zu unseren Füßen auftut, ein Gewitter, ein brennender Vulkan, eine Felsenmasse, die über uns herabhängt, als wenn sie eben niederstürzen wollte, ein Sturm

auf dem Meere, ein rauher Winter der Polargegend, ein Sommer der heißen Zone, reißende oder giftige Tiere, eine Überschwemmung und dergleichen sind solche Mächte der Natur, gegen welche unser widerstehendes Vermögen für nichts zu rechnen ist, und die mit unserer physischen Existenz doch im Widerspruche stehen. Selbst gewisse idealische Gegenstände, wie z. B. die Zeit, als eine Macht betrachtet, die still aber unerbittlich wirkt, die Notwendigkeit, deren strengem Gesetze kein Naturwesen sich entziehen kann, selbst die moralische Idee der Pflicht, die sich nicht selten gegen unsere physische Existenz als eine feindliche Macht verhält, sind furchtbare Gegenstände, sobald die Einbildungskraft sie auf den Erhaltungstrieb bezieht; und sie werden erhaben, sobald die Vernunft sie auf ihre höchsten Gesetze anwendet. Weil aber in allen diesen Fällen die Phantasie erst das Furchtbare hinzutut und es ganz bei uns steht, eine Idee zu unterdrücken, die unser eigenes Werk ist, so gehören diese Gegenstände in die Klasse des Kontemplativerhabenen.

Aber die Vorstellung der Gefahr hat hier doch einen realen Grund, und es bedarf bloß der einfachen Operation: die Existenz dieser Dinge mit unserer physischen Existenz in eine Vorstellung zu verknüpfen, so ist das Furchtbare da. Die Phantasie braucht aus ihrem eigenen Mittel nichts hineinzulegen, sondern sie hält sich nur an das, was ihr gegeben ist.

Aber nicht selten werden an sich gleichgültige Gegenstände der Natur, durch Dazwischenkunft der Phantasie, subjektiv in furchtbare Mächte verwandelt, und es ist die Phantasie selbst, die das Furchtbare nicht bloß durch Vergleichung entdeckt, sondern es, ohne einen hinreichenden objektiven Grund dazu zu haben, eigenmächtig erschafft. Dies ist der Fall beim Außerordentlichen und beim Unbestimmten.

Dem Menschen im Zustand der Kindheit, wo die Einbildungskraft am ungebundensten wirkt, ist alles schreckhaft, was ungewöhnlich ist. In jeder unerwarteten Erscheinung der Natur glaubt er einen Feind zu erblicken, der gegen sein Dasein gerüstet ist, und der Erhaltungstrieb ist sogleich geschäftig, dem Angriff zu begegnen. Der Erhaltungstrieb ist in dieser Periode sein unumschränkter Gebieter, und weil dieser

Trieb ängstlich und feig ist, so ist die Herrschaft desselben ein Reich des Schreckens und der Furcht. Der Aberglaube, der in dieser Epoche sich bildet, ist daher schwarz und fürchterlich, und auch die Sitten tragen diesen feindseligen finsteren Charakter. Man findet den Menschen früher bewaffnet als bekleidet, und sein erster Griff ist an das Schwert, wenn er einem Fremdling begegnet. Die Gewohnheit der alten Taurier, jeden Ankömmling, den das Unglück an ihre Küste führte, der Diana zu opfern, hat schwerlich einen anderen Ursprung als die Furcht; denn so verwildert ist nur der schiefgebildete, nicht der ungebildete Mensch, daß er gegen dasjenige wütete, was ihm nicht schaden kann.

Diese Furcht vor allem, was außerordentlich ist, verliert sich nun zwar im Zustand der Kultur, aber nicht so ganz, daß in der ästhetischen Betrachtung der Natur, wo sich der Mensch dem Spiel der Phantasie freiwillig hingibt, nicht eine Spur davon übrigbleiben sollte. Das wissen die Dichter sehr gut, und unterlassen daher nicht, das außerordentliche wenigstens als ein Ingrediens des Furchtbaren zu gebrauchen. Eine tiefe Stille, eine große Leere, eine plötzliche Erhellung der Dunkelheit sind an sich sehr gleichgültige Dinge, die sich durch nichts als das Außerordentliche und Ungewöhnliche auszeichnen. Dennoch erregen sie ein Gefühl des Schreckens, oder verstärken wenigstens den Eindruck desselben, und sind daher tauglich zum Erhabenen.

Wenn uns Virgil mit Grausen über das Höllenreich erfüllen will, so macht er uns vorzüglich auf die Leerheit und Stille desselben aufmerksam. Er nennt es loca nocte late tacentia weitschweigende Gefilde der Nacht, domos vacuas Ditis et inania regna leere Behausungen und hohle Reiche des Pluto.

Bei den Einweihungen in die Mysterien der Alten wurde vorzüglich auf einen furchtbaren feierlichen Eindruck gesehen, und dazu bediente man sich besonders auch des Stillschweigens. Eine tiefe Stille gibt der Einbildungskraft einen freien Spielraum und spannt die Erwartung auf etwas Furchtbares, welches kommen soll. Bei Übungen der Andacht ist das Stillschweigen einer ganzen versammelten Gemeinde ein sehr wirk-

sames Mittel, der Phantasie einen Schwung zu geben und das Gemüt in eine feierliche Stimmung zu setzen. Selbst der Volksaberglaube macht bei seinen Träumereien davon Gebrauch, denn bekanntlich muß eine tiefe Stille beobachtet werden, wenn man einen Schatz zu erheben hat. In den bezauberten Palästen, die in Feenmärchen vorkommen, herrscht ein totes Schweigen, welches Grauen erweckt, und es gehört zur Naturgeschichte der bezauberten Wälder, daß nichts Lebendiges sich darin regt. Auch die *Einsamkeit* ist etwas Furchtbares, sobald sie anhaltend und unfreiwillig ist, wie z. B. die Verbannung in eine unbewohnte Insel. Eine weitausgebreitete Wüste, ein einsamer, viele Meilen langer Wald, das Herumirren auf der grenzenlosen See, sind lauter Vorstellungen, welche Grauen erregen, und in der Dichtkunst zum Erhabenen zu gebrauchen sind. Hier aber (bei der Einsamkeit) ist doch schon ein objektiver Grund der Furcht, weil die Idee einer großen Einsamkeit auch die Idee der *Hilflosigkeit* mit sich führt.

Noch weit geschäftiger beweist sich die Phantasie, aus dem *geheimen Unbestimmten und Undurchdringlichen* einen Gegenstand des Schreckens zu machen. Hier ist sie eigentlich in ihrem Element, denn da ihr die Wirklichkeit keine Grenzen setzt und ihre Operationen auf keinen besonderen Fall eingeschränkt werden, so steht ihr das weite Reich der Möglichkeiten offen. Daß sie sich aber gerade zum *Schrecklichen* hinneigt und von dem Unbekannten mehr *fürchtet* als *hofft*, liegt in der Natur des Erhaltungstriebes, der sie leitet. Die Verabscheuung wirkt ungleich schneller und mächtiger als die Begierde, und daher kommt es, daß wir hinter dem Unbekannten mehr Schlimmes vermuten, als Gutes erwarten.

Die *Finsternis* ist schrecklich und ebendarum zum Erhabenen tauglich. Sie ist aber nicht an sich selbst schrecklich, sondern weil sie uns die Gegenstände verbirgt, und uns also der ganzen Gewalt der Einbildungskraft überliefert. Sobald die Gefahr deutlich ist, verschwindet ein großer Teil der Furcht. Der Sinn des Gesichts, der erste Wächter unseres Daseins, versagt uns in der Dunkelheit seine Dienste, und wir fühlen uns der verborgenen Gefahr wehrlos bloßgestellt. Darum

setzt der Aberglaube alle Geistererscheinungen in die Mitternachtstunde, und das Reich des Todes wird vorgestellt als ein Reich der ewigen Nacht. In den Dichtungen Homers, wo die Menschheit noch ihre natürlichste Sprache redet, wird die Dunkelheit als eins der größten Übel dargestellt.

Allda liegt das Land und die Stadt der cimmerischen Männer.
Diese tappen beständig in Nacht und Nebel, und niemals
Schauet strahlend auf sie der Gott der leuchtenden Sonne,
Sondern schreckliche Nacht umhüllt die elenden Menschen.

Odyssee eilfter Gesang.
[V. 14—16 und 19. Aus der Vossischen Übers.]

„Jupiter," ruft der tapfere Ajax im Dunkel der Schlacht aus, „befreie die Griechen von dieser Finsternis. Laß es Tag werden, laß diese Augen sehen, und dann, wenn du willst, laß mich im Lichte fallen."

Ilias. [XVII, 645—647.]

Auch das Unbestimmte ist ein Ingrediens des Schrecklichen, und aus keinem anderen Grunde, als weil es der Einbildungskraft Freiheit gibt, das Bild nach ihrem eigenen Gutdünken auszumalen. Das Bestimmte hingegen führt zu deutlicher Erkenntnis, und entzieht den Gegenstand dem willkürlichen Spiel der Phantasie, indem es ihn dem Verstand unterwirft.

Homers Darstellung der Unterwelt wird eben dadurch, daß sie gleichsam in einem Nebel schwimmt, desto furchtbarer, und die Geistergestalten im Ossian sind nichts als luftige Wolkengebilde, denen die Phantasie nach Willkür den Umriß gibt.

Alles was verhüllt ist, alles Geheimnisvolle, trägt zum Schrecklichen bei, und ist deswegen der Erhabenheit fähig. Von dieser Art ist die Aufschrift, welche man zu Sais in Ägypten über dem Tempel der Isis las. „Ich bin alles was ist, was gewesen ist, und was sein wird. Kein sterblicher Mensch hat meinen Schleier aufgehoben." — Eben dieses Ungewisse und Geheimnisvolle gibt den Vorstellungen der Menschen von der Zukunft nach dem Tode etwas Grauenvolles; diese Empfindungen sind in dem bekannten Selbstgespräche Hamlets sehr glücklich ausgedrückt.

Die Beschreibung, die uns Tacitus von dem feierlichen Aufzug der Göttin Herta macht, wird durch das Dunkel, das er darüber verbreitet, furchtbar erhaben. Der Wagen der Göttin verschwindet im Innersten des Waldes, und keiner von denen, die zu diesem geheimnisvollen Dienst gebraucht werden, kommt lebend zurück. Mit Schauder fragt man sich, was das wohl sein möge, welches dem, der es sieht, das Leben kostet, quod tantum morituri vident.

Alle Religionen haben ihre Mysterien, welche ein heiliges Grauen unterhalten, und so wie die Majestät der Gottheit hinter dem Vorhang im Allerheiligsten wohnet, so pflegt sich auch die Majestät der Könige mit Geheimnis zu umgeben, um die Ehrfurcht ihrer Untertanen durch diese künstliche Unsichtbarkeit in fortdauernder Spannung zu erhalten.

Dies sind die vorzüglichsten Unterarten des Kontemplativerhabenen der Macht, und da sie in der moralischen Bestimmung des Menschen gegründet sind, welche allen Menschen gemein ist, so ist man berechtigt, eine Empfänglichkeit dafür bei allen menschlichen Subjekten vorauszusetzen, und der Mangel derselben kann nicht wie bei bloß sinnlichen Rührungen durch ein Spiel der Natur entschuldigt, sondern darf als eine Unvollkommenheit dem Subjekt zugerechnet werden. Zuweilen findet man das Erhabene der Erkenntnis mit dem Erhabenen der Macht verbunden, und die Wirkung ist um so größer, wenn nicht bloß das sinnliche Widerstehungsvermögen sondern auch selbst das Darstellungsvermögen, an einem Objekt seine Schranken findet, und die Sinnlichkeit mit ihrer doppelten Forderung abgewiesen wird.

## II.

## Das Pathetischerhabene.

Wenn uns ein Gegenstand nicht bloß als Macht überhaupt, sondern zugleich als eine dem Menschen verderbliche Macht objektiv gegeben wird — wenn er also seine Gewalt nicht bloß zeigt, sondern sie wirklich feindlich äußert, so steht es der Einbildungskraft nicht mehr frei, ihn auf den Erhaltungstrieb zu beziehen, sondern sie muß, sie wird ob-

jektiv dazu genötigt. Wirkliches Leiden aber gestattet kein ästhetisches Urteil, weil es die Freiheit des Geistes aufhebt. Also darf es nicht das urteilende Subjekt sein, an welchem der furchtbare Gegenstand seine zerstörende Macht beweist, d. i., wir dürfen nicht selbst, sondern bloß sympathetisch leiden. Aber auch das sympathetische Leiden ist für die Sinnlichkeit schon zu angreifend, wenn das Leiden außer uns Existenz hat. Der teilnehmende Schmerz überwiegt allen ästhetischen Genuß. Nur alsdann, wenn das Leiden entweder bloße Illusion und Erdichtung ist, oder (im Fall, daß es in der Wirklichkeit stattgefunden hätte) wenn es nicht unmittelbar den Sinnen, sondern der Einbildungskraft vorgestellt wird, kann es ästhetisch werden und ein Gefühl des Erhabenen erregen. Die Vorstellung eines fremden Leidens, verbunden mit Affekt und mit dem Bewußtsein unserer inneren moralischen Freiheit, ist Pathetischerhaben.

Die Sympathie oder der teilnehmende (mitgeteilte) Affekt ist keine freie Äußerung unseres Gemüts, die wir erst selbsttätig in uns hervorbringen müßten, sondern eine unwillkürliche, durch das Naturgesetz bestimmte, Affektion des Gefühlvermögens. Es kommt gar nicht auf unseren Willen an, ob wir das Leiden eines Geschöpfs mit empfinden wollen. Sobald wir eine Vorstellung davon haben, müssen wir es. Die Natur, nicht unsere Freiheit handelt, und die Gemütsbewegung eilt dem Entschluß zuvor.

Sobald wir also objektiv die Vorstellung eines Leidens erhalten, so muß, vermöge des unveränderlichen Naturgesetzes der Sympathie, in uns selbst ein Nachgefühl dieses Leidens erfolgen. Dadurch machen wir es gleichsam zu dem unserigen. Wir leiden mit. Nicht bloß die teilnehmende Betrübnis, das Gerührtsein über fremdes Unglück, heißt Mitleiden, sondern jeder traurige Affekt ohne Unterschied, den wir einem anderen nachempfinden; also gibt es so viele Arten des Mitleidens, als es verschiedene Arten des ursprünglichen Leidens gibt: mitleidende Furcht, mitleidende Schrecken, mitleidende Angst, mitleidende Entrüstung, mitleidende Verzweiflung.

Wenn aber das Affekterregende (oder Pathetische) einen Grund des Erhabenen abgeben soll, so darf es nicht bis zum

wirklichen Selbstleiden getrieben werden. Auch mitten im heftigsten Affekt müssen wir uns von dem selbstleidenden Subjekt unterscheiden, denn es ist um die Freiheit des Geistes geschehen, sobald die Täuschung sich in völlige Wahrheit verwandelt.

Wird das Mitleiden zu einer solchen Lebhaftigkeit erhöht, daß wir uns mit dem Leidenden ernstlich verwechseln, so beherrschen wir den Affekt nicht mehr, sondern er beherrscht uns. Bleibt hingegen die Sympathie in ihren ästhetischen Grenzen, so vereinigt sie zwei Hauptbedingungen des Erhabenen: sinnlichlebhafte Vorstellung des Leidens mit dem Gefühl eigener Sicherheit verbunden.

Aber dieses Gefühl der Sicherheit bei der Vorstellung fremder Leiden ist ganz und gar nicht der Grund des Erhabenen, und überhaupt nicht die Quelle des Vergnügens, das wir aus dieser Vorstellung schöpfen. Erhaben wird das Pathetische bloß allein durch das Bewußtsein unserer moralischen, nicht unserer physischen Freiheit. Nicht weil wir uns durch unser gutes Geschick diesem Leiden entzogen sehen (denn da würden wir noch immer einen sehr schlechten Gewährsmann für unsere Sicherheit haben), sondern weil wir unser moralisches Selbst der Kausalität dieses Leidens, nämlich seinem Einfluß auf unsere Willensbestimmung entzogen fühlen, erhebt es unser Gemüt und wird pathetisch erhaben.

Es ist nicht schlechterdings nötig, daß man die Seelenstärke wirklich in sich fühle, bei ernstlich eintretender Gefahr seine moralische Freiheit zu behaupten. Nicht von dem, was geschieht, sondern von dem, was geschehen soll und kann, ist hier die Rede; von unserer Bestimmung, nicht von unserem wirklichen Tun, von der Kraft, nicht von Anwendung derselben. Indem wir ein schwerbeladenes Frachtschiff im Sturm untergehen sehen, so können wir uns an der Stelle des Kaufmanns, dessen ganzer Reichtum hier von dem Wasser verschlungen wird, recht sehr unglücklich fühlen. Aber zugleich fühlen wir doch auch, daß dieser Verlust nur zufällige Dinge betrifft und daß es Pflicht ist, sich darüber zu erheben. Es kann aber nichts Pflicht sein, was unerfüllbar ist, und was geschehen soll, muß notwendig geschehen können. Daß wir

uns aber über einen Verlust hinwegsetzen können, der uns als Sinnenwesen mit Recht so empfindlich ist, beweist ein Vermögen in uns, welches nach ganz anderen Gesetzen handelt, als das sinnliche, und mit dem Naturtrieb nichts gemein hat. Erhaben aber ist alles, was dieses Vermögen in uns zum Bewußtsein bringt.

Man kann sich also recht gut sagen, daß man den Verlust dieser Güter nichts weniger als gelassen ertragen werde, dieses hindert das Gefühl des Erhabenen gar nicht — wenn man nur fühlt, daß man sich darüber hinwegsetzen sollte und daß es Pflicht ist, ihnen keinen Einfluß auf die Selbstbestimmung der Vernunft zu gestatten. Wer freilich auch nicht einmal dafür Sinn hat; an dem ist alle ästhetische Kraft des Großen und Erhabenen verloren.

Es erfordert also doch wenigstens eine Fähigkeit des Gemüts, sich seiner Vernunftbestimmung bewußt zu werden, und eine Empfänglichkeit für die Idee der Pflicht, wenn man auch gleich die Schranken erkennt, welche die schwache Menschheit ihrer Ausübung setzen dürfte. Es würde überhaupt um das Wohlgefallen am Guten sowohl als am Erhabenen mißlich stehen, wenn man nur Sinn für das haben könnte, was man selber erreicht hat oder zu erreichen sich zutraut. Aber es ist ein achtungswerter Charakterzug der Menschheit, daß sie sich wenigstens in ästhetischen Urteilen zu der guten Sache bekennt, auch wenn sie gegen sich selbst sprechen müßte, und daß sie den reinen Ideen der Vernunft in der Empfindung wenigstens huldigt, wenn sie gleich nicht immer Stärke genug hat, wirklich danach zu handeln.

Zum Pathetischerhabenen werden also zwei Hauptbedingungen erfordert. Erstlich eine lebhafte Vorstellung des Leidens, um den mitleidenden Affekt in der gehörigen Stärke zu erregen. Zweitens eine Vorstellung des Widerstandes gegen das Leiden, um die innere Gemütsfreiheit ins Bewußtsein zu rufen. Nur durch das erste wird der Gegenstand pathetisch, nur durch das zweite wird das Pathetische zugleich erhaben.

Aus diesem Grundsatz fließen die beiden Fundamentalgesetze aller tragischen Kunst. Diese sind erstlich: Darstellung

der leidenden Natur; zweitens: Darstellung der moralischen Selbständigkeit im Leiden.

---

## Über das Pathetische.

Darstellung des Leidens — als bloßen Leidens — ist niemals Zweck der Kunst, aber als Mittel zu ihrem Zweck ist sie derselben äußerst wichtig. Der letzte Zweck der Kunst ist die Darstellung des Übersinnlichen, und die tragische Kunst insbesondere bewerkstelligt dieses dadurch, daß sie uns die moralische Independenz von Naturgesetzen im Zustand des Affekts versinnlicht. Nur der Widerstand, den es gegen die Gewalt der Gefühle äußert, macht das freie Prinzip in uns kenntlich; der Widerstand aber kann nur nach der Stärke des Angriffes geschätzt werden. Soll sich also die Intelligenz im Menschen als eine, von der Natur unabhängige, Kraft offenbaren, so muß die Natur ihre ganze Macht erst vor unseren Augen bewiesen haben. Das Sinnenwesen muß tief und heftig leiden; Pathos muß da sein, damit das Vernunftwesen seine Unabhängigkeit kund tun und sich handelnd darstellen könne.

Man kann niemals wissen, ob die Fassung des Gemüts eine Wirkung seiner moralischen Kraft ist, wenn man nicht überzeugt worden ist, daß sie keine Wirkung der Unempfindlichkeit ist. Es ist keine Kunst, über Gefühle Meister zu werden, die nur die Oberfläche der Seele leicht und flüchtig bestreichen, aber in einem Sturm, der die ganze sinnliche Natur aufregt, seine Gemütsfreiheit zu behalten, dazu gehört ein Vermögen des Widerstandes, das über alle Naturmacht unendlich erhaben ist. Man gelangt also zur Darstellung der moralischen Freiheit nur durch die lebendigste Darstellung der leidenden Natur, und der tragische Held muß sich erst als empfindendes Wesen bei uns legitimiert haben, ehe wir ihm als Vernunftwesen huldigen und an seine Seelenstärke glauben.

Pathos ist also die erste und unnachlaßliche Forderung an den tragischen Künstler, und es ist ihm erlaubt, die Darstellung des Leidens soweit zu treiben, als es, ohne Nachteil für seinen letzten Zweck, ohne Unterdrückung der

moralischen Freiheit, geschehen kann. Er muß gleichsam seinem Helden oder seinem Leser die ganze volle Ladung des Leidens geben, weil es sonst immer problematisch bleibt, ob sein Widerstand gegen dasselbe eine Gemütshandlung (etwas Positives) und nicht vielmehr bloß etwas Negatives und ein Mangel ist.

Dies letztere ist der Fall bei dem Trauerspiel der ehemaligen Franzosen, wo wir höchst selten oder nie die leidende Natur zu Gesicht bekommen, sondern meistens nur den kalten, deklamatorischen Poeten oder auch den auf den Stelzen gehenden Komödianten sehen. Der frostige Ton der Deklamation erstickt alle wahre Natur, und den französischen Tragikern macht es ihre angebetete Dezenz vollends ganz unmöglich, die Menschheit in ihrer Wahrheit zu zeichnen. Die Dezenz verfälscht überall, auch wenn sie an ihrer rechten Stelle ist, den Ausdruck der Natur, und doch fordert diesen die Kunst unnachlaßlich. Kaum können wir es einem französischen Tauerspielhelden glauben, daß er leidet, denn er läßt sich über seinen Gemütszustand heraus wie der ruhigste Mensch, und die unaufhörliche Rücksicht auf den Eindruck, den er auf andere macht, erlaubt ihm nie, der Natur in sich ihre Freiheit zu lassen. Die Könige, Prinzessinnen und Helden eines Corneille und Voltaire vergessen ihren Rang auch im heftigsten Leiden nie, und ziehen weit eher ihre Menschheit als ihre Würde aus. Sie gleichen den Königen und Kaisern in den alten Bilderbüchern, die sich mit samt der Krone zu Bette legen.

Wie ganz anders sind die Griechen und diejenigen unter den Neueren, die in ihrem Geiste gedichtet haben. Nie schämt sich der Grieche der Natur, er läßt der Sinnlichkeit ihre vollen Rechte, und ist dennoch sicher, daß er nie von ihr unterjocht werden wird. Sein tiefer und richtiger Verstand läßt ihn das Zufällige, das der schlechte Geschmack zum Hauptwerke macht, von dem Notwendigen unterscheiden; alles aber, was nicht Menschheit ist, ist zufällig an dem Menschen. Der griechische Künstler, der einen Laokoon, eine Niobe, einen Philoktet darzustellen hat, weiß von keiner Prinzessin, keinem König und keinem Königsohn; er hält sich nur an den Menschen. Deswegen wirft der weise Bildhauer die Bekleidung weg, und

zeigt uns bloß nackende Figuren; ob er gleich sehr gut weiß, daß dies im wirklichen Leben nicht der Fall war. Kleider sind ihm etwas Zufälliges, dem das Notwendige niemals nachgesetzt werden darf, und die Gesetze des Anstandes oder des Bedürfnisses sind nicht die Gesetze der Kunst. Der Bildhauer soll und will uns den Menschen zeigen, und Gewänder verbergen denselben; also verwirft er sie mit Recht.

Ebenso wie der griechische Bildhauer die unnütze und hinderliche Last der Gewänder hinwegwirft, um der menschlichen Natur mehr Platz zu machen, so entbindet der griechische Dichter seine Menschen von dem ebenso unnützen und ebenso hinderlichen Zwang der Konvenienz und von allen frostigen Anstandsgesetzen, die an dem Menschen nur künsteln und die Natur an ihm verbergen. Die leidende Natur spricht wahr, aufrichtig und tiefeindringend zu unserem Herzen in der homerischen Dichtung und in den Tragikern: alle Leidenschaften haben ein freies Spiel, und die Regel des Schicklichen hält kein Gefühl zurück. Die Helden sind für alle Leiden der Menschheit so gut empfindlich als andere, und eben das macht sie zu Helden, daß sie das Leiden stark und innig fühlen, und doch nicht davon überwältigt werden. Sie lieben das Leben so feurig wie wir anderen, aber diese Empfindung beherrscht sie nicht so sehr, daß sie es nicht hingeben können, wenn die Pflichten der Ehre oder der Menschlichkeit es fordern. Philoktet erfüllt die griechische Bühne mit seinen Klagen, selbst der wütende Herkules unterdrückt seinen Schmerz nicht. Die zum Opfer bestimmte Iphigenia gesteht mit rührender Offenheit, daß sie von dem Licht der Sonne mit Schmerzen scheide. Nirgends sucht der Grieche in der Abstumpfung und Gleichgültigkeit gegen das Leiden seinen Ruhm, sondern in Ertragung desselben bei allem Gefühl für dasselbe. Selbst die Götter der Griechen müssen der Natur einen Tribut entrichten, sobald sie der Dichter der Menschheit näherbringen will. Der verwundete Mars schreit vor Schmerz so laut auf, wie zehntausend Mann, und die von einer Lanze geritzte Venus steigt weinend zum Olymp und verschwört alle Gefechte.

Diese zarte Empfindlichkeit für das Leiden, diese warme, aufrichtige, wahr und offen daliegende Natur, welche uns in

den griechischen Kunstwerken so tief und lebendig rührt, ist ein Muster der Nachahmung für alle Künstler, und ein Gesetz, das der griechische Genius der Kunst vorgeschrieben hat. Die erste Forderung an den Menschen macht immer und ewig die Natur, welche niemals darf abgewiesen werden; denn der Mensch ist — ehe er etwas anderes ist — ein empfindendes Wesen. Die zweite Forderung an ihn macht die Vernunft, denn er ist ein vernünftig empfindendes Wesen, eine moralische Person, und für diese ist es Pflicht, die Natur nicht über sich herrschen zu lassen, sondern sie zu beherrschen. Erst alsdann, wenn erstlich der Natur ihr Recht ist angetan worden, und wenn zweitens die Vernunft das ihrige behauptet hat, ist es dem Anstand erlaubt, die dritte Forderung an den Menschen zu machen, und ihm, im Ausdruck, sowohl seiner Empfindung als seiner Gesinnungen, Rücksicht gegen die Gesellschaft aufzulegen und sich — als ein zivilisiertes Wesen zu zeigen.

Das erste Gesetz der tragischen Kunst war Darstellung der leidenden Natur. Das zweite ist Darstellung des moralischen Widerstandes gegen das Leiden.

Der Affekt als Affekt ist etwas Gleichgültiges, und die Darstellung desselben würde, für sich allein betrachtet, ohne allen ästhetischen Wert sein; denn um es noch einmal zu wiederholen, nichts was bloß die sinnliche Natur angeht, ist der Darstellung würdig. Daher sind nicht nur alle bloß erschlaffende (schmelzende) Affekte, sondern überhaupt auch alle höchsten Grade von was für Affekten es auch sei, unter der Würde tragischer Kunst.

Die schmelzenden Affekte, die bloß zärtlichen Rührungen, gehören zum Gebiet des Angenehmen, mit dem die schöne Kunst nichts zu tun hat. Sie ergötzen bloß den Sinn durch Auflösung oder Erschlaffung, und beziehen sich bloß auf den äußeren, nicht auf den inneren Zustand des Menschen. Viele unserer Romane und Trauerspiele, besonders der sogenannten Dramen (Mitteldinge zwischen Lustspiel und Trauerspiel) und der beliebten Familiengemälde gehören in diese Klasse. Sie bewirken bloß Ausleerungen des Tränensacks und eine wollüstige Erleichterung der Gefäße; aber der Geist geht leer aus,

und die edlere Kraft im Menschen wird ganz und gar nicht dadurch gestärkt. Ebenso, sagt Kant, fühlt sich mancher durch eine Predigt erbaut, wobei doch gar nichts in ihm aufgebaut worden ist. Auch die Musik der Neuern scheint es vorzüglich nur auf die Sinnlichkeit anzulegen, und schmeichelt dadurch dem herrschenden Geschmack, der nur angenehm gekitzelt, nicht ergriffen, nicht kräftig gerührt, nicht erhoben sein will. Alles Schmelzende wird daher vorgezogen, und wenn noch so großer Lärm in einem Konzertsaal ist, so wird plötzlich alles Ohr, wenn eine schmelzende Passage vorgetragen wird. Ein bis ins Tierische gehender Ausdruck der Sinnlichkeit erscheint dann gewöhnlich auf allen Gesichtern, die trunkenen Augen schwimmen, der offene Mund ist ganz Begierde, ein wollüstiges Zittern ergreift den ganzen Körper, der Atem ist schnell und schwach, kurz alle Symptome der Berauschung stellen sich ein: zum deutlichen Beweise, daß die Sinne schwelgen, der Geist aber oder das Prinzip der Freiheit im Menschen der Gewalt des sinnlichen Eindrucks zum Raube wird*). Alle diese Rührungen, sage ich, sind durch einen edlen und männlichen Geschmack von der Kunst ausgeschlossen, weil sie bloß allein dem Sinne gefallen, mit dem die Kunst nichts zu verkehren hat.

Auf der anderen Seite sind aber auch alle diejenigen Grade des Affekts ausgeschlossen, die den Sinn bloß quälen,

---

*) Ich kann hier nicht unbemerkt lassen (wie sehr ich es auch dadurch mit dem Modegeschmack verderben mag), daß die beliebten Zeichnungen unserer Angelika Kaufmann zu der nämlichen Klasse, d. i. zum bloß Angenehmen zu rechnen sind, und sich selten oder nie zum Schönen erheben. Weit mehr hat es die Künstlerin auf unseren Sinn als auf unseren Geschmack angelegt, und sie verfehlt lieber die Wahrheit, vernachlässigt lieber die Zeichnung, opfert lieber die Kraft auf, als daß sie dem weichlichen Sinn durch eine etwas harte oder auch nur kühne Andeutung wahrer Natur zu nahe treten sollte. Ebenso ist die Magie des Kolorits und der Schattierung oft bloß angenehme Kunst, und man darf sich daher nicht wundern, wenn der erste Blick und der große Haufe vorzüglich dadurch gewonnen werden; denn der Sinn urteilt immer zuerst auch bei dem Kenner, und er urteilt allein bei dem Nichtkenner.

ohne zugleich den Geist dafür zu entschädigen. Sie unterdrücken die Gemütsfreiheit durch *Schmerz* nicht weniger als jene durch *Wollust* und können deswegen bloß Verabscheuung und keine Rührung bewirken, die der Kunst würdig wäre. Die Kunst muß den Geist ergötzen und der Freiheit gefallen. Der, welcher einem Schmerz zum Raube wird, ist bloß ein gequältes Tier, kein leidender Mensch mehr; denn von dem Menschen wird schlechterdings ein moralischer Widerstand gegen das Leiden gefordert, durch den allein sich das Prinzip der Freiheit in ihm, die Intelligenz, kenntlich machen kann.

Aus diesem Grunde verstehen sich diejenigen Künstler und Dichter sehr schlecht auf ihre Kunst, welche das Pathos, durch die bloße *sinnliche* Kraft des Affekts und die höchstlebendigste Schilderung des Leidens, zu erreichen glauben. Sie vergessen, daß das Leiden selbst nie der *letzte Zweck* der Darstellung und nie die *unmittelbare* Quelle des Vernügens sein kann, das wir am Tragischen empfinden. Das Pathetische ist nur ästhetisch, insofern es erhaben ist. Wirkungen aber, welche bloß auf auf eine sinnliche Quelle schließen lassen, und bloß in den Affektionen des Gefühlvermögens gegründet sind, sind niemals erhaben, wieviel Kraft sie auch verraten mögen: denn alles Erhabene stammt *nur* aus der Vernunft.

Eine Darstellung der bloßen Passion (sowohl der wollüstigen als der peinlichen) ohne Darstellung der übersinnlichen Widerstehungskraft heißt *gemein*, das Gegenteil heißt *edel*. *Gemein* und *edel* sind Begriffe, die überall, wo sie gebraucht werden, eine Beziehung auf den Anteil oder Nichtanteil der übersinnlichen Natur des Menschen an einer Handlung oder an einem Werke bezeichnen. Nichts ist *edel* als was aus der Vernunft quillt; alles was die Sinnlichkeit für sich hervorbringt, ist *gemein*. Wir sagen von einem Menschen, er handle *gemein*, wenn er bloß den Eingebungen seines sinnlichen Triebes folgt, er handle *anständig*, wenn er seinem Trieb nur mit Rücksicht auf Gesetze folgt, er handle *edel*, wenn er bloß der Vernunft, ohne Rücksicht auf seine Triebe folgt. Wir nennen eine Gesichtsbildung *gemein*, wenn sie die Intelligenz im Menschen durch gar nichts kenntlich macht, wir nennen sie *sprechend*, wenn der Geist die Züge be-

stimmte, und **edel**, wenn ein reiner Geist die Züge bestimmte. Wir nennen ein Werk der Architektur **gemein**, wenn es uns keine anderen als physische Zwecke zeigt; wir nennen es **edel**, wenn es, unabhängig von allen physischen Zwecken, zugleich Darstellung von Ideen ist.

Ein guter Geschmack also, sage ich, gestattet keine, wenngleich noch so kraftvolle Darstellung des Affekts, die bloß physisches Leiden und physischen Widerstand ausdrückt, ohne zugleich die höhere Menschheit, die Gegenwart eines übersinnlichen Vermögens, sichtbar zu machen — und zwar aus dem schon entwickelten Grunde, weil nie das Leiden an sich, nur der Widerstand gegen das Leiden pathetisch und der Darstellung würdig ist. Daher sind alle absolut höchsten Grade des Affekts dem Künstler sowohl als dem Dichter untersagt; denn alle unterdrücken die innerlich widerstehende Kraft, oder setzen vielmehr die Unterdrückung derselben schon voraus, weil kein Affekt seinen absolut höchsten Grad erreichen kann, solange die Intelligenz im Menschen noch einigen Widerstand leistet.

Jetzt entsteht der Frage: Wodurch macht sich diese übersinnliche Widerstehungskraft in einem Affekte kenntlich? Durch nichts anderes, als durch Beherrschung oder, allgemeiner, durch Bekämpfung des Affekts. Ich sage des **Affekts**, denn auch die Sinnlichkeit kann kämpfen, aber das ist kein Kampf mit dem Affekt, sondern mit der Ursache, die ihn hervorbringt — kein moralischer, sondern ein physischer Widerstand, den auch der Wurm äußert, wenn man ihn tritt, und der Stier, wenn man ihn verwundet, ohne deswegen Pathos zu erregen. Daß der leidende Mensch seinen Gefühlen einen Ausdruck zu geben, daß er seinen Feind zu entfernen, daß er das leidende Glied in Sicherheit zu bringen suchte, hat er mit jedem Tiere gemein, und schon der Instinkt übernimmt dieses, ohne erst bei seinem Willen anzufragen. Das ist also noch kein Aktus seiner Humanität, das macht ihn als Intelligenz noch nicht kenntlich. Die Sinnlichkeit wird zwar jederzeit ihren Feind, aber niemals sich selbst bekämpfen.

Der Kampf mit dem Affekt hingegen ist ein Kampf mit der Sinnlichkeit, und setzt also etwas voraus, was von der Sinnlichkeit unterschieden ist. Gegen das Objekt, das ihn leiden

macht, kann sich der Mensch mit Hilfe seines Verstandes und seiner Muskelkräfte wehren; gegen das Leiden selbst hat er keine andere Waffen als Ideen der Vernunft.

Diese müssen also in der Darstellung vorkommen, oder durch sie erweckt werden, wo Pathos stattfinden soll. Nun sind aber Ideen im eigentlichen Sinn und positiv nicht darzustellen, weil ihnen nichts in der Anschauung entsprechen kann. Aber negativ und indirekt sind sie allerdings darzustellen, wenn in der Anschauung etwas gegeben wird, wozu wir die Bedingungen in der Natur vergebens aufsuchen. Jede Erscheinung, deren letzter Grund aus der Sinnenwelt nicht kann abgeleitet werden, ist eine indirekte Darstellung des Übersinnlichen.

Wie gelangt nun die Kunst dazu, etwas vorzustellen, was über der Natur ist, ohne sich übernatürlicher Mittel zu bedienen? Was für eine Erscheinung muß das sein, die durch natürliche Kräfte vollbracht wird (denn sonst wäre sie keine Erscheinung) und dennoch ohne Widerspruch aus physischen Ursachen nicht kann hergeleitet werden? Dies ist die Aufgabe; und wie löst sie nun der Künstler?

Wir müssen uns erinnern, daß die Erscheinungen, welche im Zustand des Affekts an einem Menschen können wahrgenommen werden, von zweierlei Gattung sind. Entweder es sind solche, die ihm bloß als Tier angehören und als solche bloß dem Naturgesetz folgen, ohne daß sein Wille sie beherrschen oder überhaupt die selbständige Kraft in ihm unmittelbaren Einfluß darauf haben könnte. Der Instinkt erzeugt sie unmittelbar, und blind gehorchen sie seinen Gesetzen. Dahin gehören z. B. die Werkzeuge des Blutumlaufs, des Atemholens, und die ganze Oberfläche der Haut. Aber auch diejenigen Werkzeuge, die dem Willen unterworfen sind, warten nicht immer die Entscheidung des Willens ab; sondern der Instinkt setzt sie oft unmittelbar in Bewegung, da besonders, wo dem physischen Zustand Schmerz oder Gefahr droht. So steht zwar unser Arm unter der Herrschaft des Willens, aber wenn wir unwissend etwas Heißes angreifen, so ist das Zurückziehen der Hand gewiß keine Willenshandlung, sondern der Instinkt allein vollbringt sie. Ja noch mehr. Die Sprache ist gewiß

etwas, was unter der Herrschaft des Willens steht, und doch kann auch der Instinkt sogar über dieses Werkzeug und Werk des Verstandes nach seinem Gutdünken disponieren, ohne erst bei dem Willen anzufragen, sobald ein großer Schmerz oder nur ein starker Affekt uns überrascht. Man lasse den gefaßtesten Stoiker auf einmal etwas höchst Wunderbares oder unerwartet Schreckliches erblicken; man lasse ihn dabei stehen, wenn jemand ausglitscht und in einen Abgrund fallen will, so wird ein lauter Ausruf und zwar kein bloß unartikulierter Ton, sondern ein ganz bestimmtes Wort, ihm unwillkürlich entwischen und die Natur in ihm wird früher als der Wille gehandelt haben. Dies dient also zum Beweis, daß es Erscheinungen an dem Menschen gibt, die nicht seiner Person als Intelligenz, sondern bloß seinem Instinkt als einer Naturkraft können zugeschrieben werden.

Nun gibt es aber auch zweitens Erscheinungen an ihm, die unter dem Einfluß und unter der Herrschaft des Willens stehen, oder die man wenigstens als solche betrachten kann, die der Wille hätte verhindern können; welche also die Person und nicht der Instinkt zu verantworten hat. Dem Instinkt kommt es zu, das Interesse der Sinnlichkeit mit blindem Eifer zu besorgen, aber der Person kommt es zu, den Instinkt durch Rücksicht auf Gesetze zu beschränken. Der Instinkt achtet an sich selbst auf kein Gesetz, aber die Person hat dafür zu sorgen, daß den Vorschriften der Vernunft durch keine Handlung des Instinkts Eintrag geschehe. Soviel ist also gewiß, daß der Instinkt allein nicht alle Erscheinungen am Menschen im Affekt unbedingterweise zu bestimmen hat, sondern daß ihm durch den Willen des Menschen eine Grenze gesetzt werden kann. Bestimmt der Instinkt allein alle Erscheinungen am Menschen, so ist nichts mehr vorhanden, was an die Person erinnern könnte, und es ist bloß ein Naturwesen, also ein Tier, was wir vor uns haben; denn Tier heißt jedes Naturwesen unter der Herrschaft des Instinkts. Soll also die Person dargestellt werden, so müssen einige Erscheinungen am Menschen vorkommen, die entweder gegen den Instinkt oder doch nicht durch den Instinkt bestimmt worden sind. Schon daß sie nicht durch den Instinkt bestimmt wurden,

ist hinreichend, uns auf eine höhere Quelle zu leiten, sobald wir nur einsehen, daß der Instinkt sie schlechterdings hätte anders bestimmen müssen, wenn seine Gewalt nicht wäre gebrochen worden.

Jetzt sind wir imstande, die Art und Weise anzugeben, wie die übersinnliche selbständige Kraft im Menschen sein moralisches Selbst, im Affekt zur Darstellung gebracht werden kann. — Dadurch nämlich, daß alle bloß der Natur gehorchende Teile, über welche der Wille entweder gar niemals oder wenigstens unter gewissen Umständen nicht disponieren kann, die Gegenwart des Leidens verraten — diejenigen Teile aber, welche der blinden Gewalt des Instinkts entzogen sind und dem Naturgesetz nicht notwendig gehorchen, keine oder nur eine geringe Spur dieses Leidens zeigen, also in einem gewissen Grade frei erscheinen. An dieser Disharmonie nun zwischen denjenigen Zügen, die der animalischen Natur nach dem Gesetz der Notwendigkeit eingeprägt werden, und zwischen denen, die der selbsttätige Geist bestimmt, erkennt man die Gegenwart eines übersinnlichen Prinzips im Menschen, welches den Wirkungen der Natur eine Grenze setzen kann, und sich also eben dadurch als von derselben unterschieden kenntlich macht. Der bloß tierische Teil des Menschen folgt dem Naturgesetz, und darf daher von der Gewalt des Affekts unterdrückt erscheinen. An diesem Teil also offenbart sich die ganze Stärke des Leidens, und dient gleichsam zum Maß, nach welchem der Widerstand geschätzt werden kann; denn man kann die Stärke des Widerstandes, oder die moralische Macht in dem Menschen, nur nach der Stärke des Angriffs beurteilen. Je entscheidender und gewaltsamer nun der Affekt in dem Gebiet der Tierheit sich äußert, ohne doch im Gebiet der Menschheit dieselbe Macht behaupten zu können, desto mehr wird diese letztere kenntlich, desto glorreicher offenbart sich die moralische Selbständigkeit des Menschen, desto pathetischer ist die Darstellung und desto erhabener das Pathos*).

---

*) Unter dem Gebiet der Tierheit begreife ich das ganze System derjenigen Erscheinungen am Menschen, die unter der blinden Gewalt des Naturtriebes stehen und ohne Voraussetzung einer Freiheit des

In den Bildsäulen der Alten findet man diesen ästhetischen Grundsatz anschaulich gemacht, aber es ist schwer, den Eindruck, den der sinnlich lebendige Anblick macht, unter Begriffe zu bringen und durch Worte anzugeben. Die Gruppe des Laokoon und seiner Kinder ist ungefähr ein Maß für das, was die bildende Kunst der Alten im Pathetischen zu leisten vermochte. „Laokoon", sagt uns Winkelmann in seiner Geschichte der Kunst (S. 699 der Wiener Quartausgabe), „ist eine Natur im höchsten Schmerze, nach dem Bilde eines Mannes gemacht, der die bewußte Stärke des Geistes gegen denselben zu sammeln sucht; und indem sein Leiden die Muskeln aufschwellet und die Nerven anziehet, tritt der mit Stärke bewaffnete Geist in der aufgetriebenen Stirne hervor, und die Brust erhebt sich durch den beklemmten Odem, und durch Zurückhaltung des Ausdrucks der Empfindung, um den Schmerz in sich zu fassen und zu verschließen. Das bange Seufzen, welches er in sich und den Odem an sich ziehet, erschöpft den Unterleib, und macht die Seiten hohl, welches uns gleichsam von der Bewegung seiner Eingeweide urteilen läßt. Sein eigenes Leiden aber scheint ihn weniger zu beängstigen, als die Pein seiner Kinder, die ihr Angesicht zum Vater wenden und um Hilfe schreien; denn das väterliche Herz offenbart sich in den wehmütigen Augen, und das Mitleiden scheint in einem trüben Duft auf denselben zu schwimmen. Sein Gesicht

---

Willens vollkommen erklärbar sind; unter dem Gebiet der *Menschheit* aber diejenigen, welche ihre Gesetze von der Freiheit empfangen. *Mangelt* nun bei einer Darstellung der Affekt im Gebiet der Tierheit, so läßt uns dieselbe kalt; *herrscht* er hingegen im Gebiet der Menschheit, so ekelt sie uns an und empört. Im Gebiet der Tierheit muß der Affekt jederzeit *unaufgelöst* bleiben, sonst fehlt das Pathetische; erst im Gebiet der Menschheit darf sich die Auflösung finden. Eine leidende Person, klagend und weinend vorgestellt, wird daher nur schwach rühren, denn Klagen und Tränen lösen den Schmerz schon im Gebiet der Tierheit auf. Weit stärker ergreift uns der verbissene stumme Schmerz, wo wir bei der *Natur* keine Hilfe finden, sondern zu etwas, das über alle Natur hinausliegt, unsere Zuflucht nehmen müssen; und eben in dieser *Hinweisung* auf das *Übersinnliche* liegt das Pathos und die tragische Kraft.

ist klagend, aber nicht schreiend, seine Augen sind nach der höheren Hilfe gewandt. Der Mund ist voll von Wehmut und die gesenkte Unterlippe schwer von derselben; in der überwärts gezogenen Oberlippe aber ist dieselbe mit Schmerz vermischt, welcher mit einer Regung von Unmut, wie über ein unverdientes unwürdiges Leiden, in die Nase hinauftritt, dieselbe schwellen macht, und sich in den erweiterten und aufwärts gezogenen Nüssen offenbart. Unter der Stirn ist der Streit zwischen Schmerz und Widerstand, wie in einem Punkte vereinigt, mit großer Wahrheit gebildet; denn indem der Schmerz die Augenbrauen in die Höhe treibt, so drückt das Sträuben gegen denselben das obere Augenfleisch niederwärts und gegen das obere Augenlid zu, so daß dasselbe durch das übergetretene Fleische beinahe ganz bedeckt wird. Die Natur, welche der Künstler nicht verschönern konnte, hat er ausgewickelter, angestrengter und mächtiger zu zeigen gesucht; da, wohin der größte Schmerz gelegt ist, zeigt sich auch die größte Schönheit. Die linke Seite, in welche die Schlange mit dem wütenden Bisse ihr Gift ausgießt, ist diejenige, welche durch die nächste Empfindung zum Herzen am heftigsten zu leiden scheint. Seine Beine wollen sich erheben, um seinem Übel zu entrinnen; kein Teil ist in Ruhe, ja die Meißelstriche selbst helfen zur Bedeutung einer erstarrten Haut."

Wie wahr und fein ist in dieser Beschreibung der Kampf der Intelligenz mit dem Leiden der sinnlichen Natur entwickelt, und wie treffend die Erscheinungen angegeben, in denen sich Tierheit und Menschheit, Naturzwang und Vernunftfreiheit offenbaren! Virgil schilderte bekanntlich denselben Auftritt in seiner Äneis, aber es lag nicht in dem Plan des epischen Dichters, sich bei dem Gemütszustand des Laokoon, wie der Bildhauer tun mußte, zu verweilen. Bei dem Virgil ist die ganze Erzählung bloß Nebenwerk, und die Absicht, wozu sie ihm dienen soll, wird hinlänglich durch die bloße Darstellung des Physischen erreicht, ohne daß er nötig gehabt hätte, uns in die Seele des Leidenden tiefe Blicke tun zu lassen, da er uns nicht sowohl zum Mitleid bewegen als mit Schrecken durchdringen will. Die Pflicht des Dichters war also in dieser Hinsicht bloß negativ, nämlich die Darstellung

der leidenden Natur nicht soweit zu treiben, daß aller Ausdruck der Menschheit oder des moralischen Widerstandes dabei verloren ging, weil sonst Unwille und Abscheu unausbleiblich erfolgen müßten. Er hielt sich daher lieber an Darstellung der Ursache des Leidens, und fand für gut, sich umständlicher über die Furchtbarkeit der beiden Schlangen und über die Wut, mit der sie ihr Schlachtopfer anfallen, als über die Empfindungen desselben zu verbreiten. An diesen eilt er nur schnell vorüber, weil ihm daran liegen mußte, die Vorstellung eines göttlichen Strafgerichts und den Eindruck des Schreckens ungeschwächt zu erhalten. Hätte er uns hingegen von Laokoons Person soviel wissen lassen, als der Bildhauer, so würde nicht mehr die strafende Gottheit, sondern der leidende Mensch der Held in der Handlung gewesen sein, und die Episode ihre Zweckmäßigkeit für das Ganze verloren haben.

Man kennt die Virgilsche Erzählung schon aus Lessings vortrefflichem Kommentar. Aber die Absicht, wozu Lessing sie gebrauchte, war bloß, die Grenzen der poetischen und malerischen Darstellung an diesem Beispiel anschaulich zu machen, nicht den Begriff des Pathetischen daraus zu entwickeln. Zu dem letzteren Zweck scheint sie mir aber nicht weniger brauchbar, und man erlaube mir, sie in dieser Hinsicht noch einmal zu durchlaufen.

Ecce autem gemini Tenedo tranquilla per alta
(Horresco referens) immensis orbibus angues
Incumbunt pelago, pariterque ad littora tendunt.
Pectora quorum inter fluctus arrecta, jubaeque
Sanguineae exsuperant undas, pars caetera pontum
Pone legit, sinuatque immensa volumine terga.
Fit sonitus spumante salo, jamque arva tenebant,
Ardenteis oculos suffecti sanguine et igni,
Sibila lambebant linguis vibrantibus ora.

Die erste von den drei oben angeführten Bedingungen des Erhabenen der Macht ist hier gegeben; eine mächtige Naturkraft nämlich, die zur Zerstörung bewaffnet ist und jedes Widerstandes spottet. Daß aber dieses Mächtige zugleich furchtbar und das Furchtbare erhaben werde, beruht auf zwei verschiedenen Operationen des Gemüts, d. i. auf zwei

Vorstellungen, die wir selbsttätig in uns erzeugen. Indem wir erstlich diese unwiderstehliche Naturmacht mit dem schwachen Widerstehungsvermögen des physischen Menschen zusammenhalten, erkennen wir sie als furchtbar, und indem wir sie zweitens auf unseren Willen beziehen und uns die absolute Unabhängigkeit desselben von jedem Natureinfluß ins Bewußtsein rufen, wird sie uns zu einem erhabenen Objekt. Diese beiden Beziehungen aber stellen wir an; der Dichter gab uns weiter nichts als einen mit starker Macht bewaffneten und nach Äußerung derselben strebenden Gegenstand. Wenn wir davor zittern, so geschieht es bloß, weil wir uns selbst oder ein uns ähnliches Geschöpf im Kampf mit demselben denken. Wenn wir uns bei diesem Zittern erhaben fühlen, so ist es, weil wir uns bewußt werden, daß wir, auch selbst als ein Opfer dieser Macht, für unser freies Selbst, für die Autonomie unserer Willensbestimmungen nichts zu fürchten haben würden. Kurz, die Darstellung ist bis hierher bloß kontemplativerhaben.

Diffugimus visu exsangues, illi agmine certo
Laocoonta petunt.

Jetzt wird das Mächtige zugleich als furchtbar gegeben, und das Kontemplativerhabene geht ins Pathetische über. Wir sehen es wirklich mit der Ohnmacht des Menschen in Kampf treten. Laokoon oder wir, das wirkt bloß dem Grad nach verschieden. Der sympathetische Trieb schreckt den Erhaltungstrieb auf, die Ungeheuer schießen los auf — uns, und alles Entrinnen ist vergebens.

Jetzt hängt es nicht mehr von uns ab, ob wir diese Macht mit der unserigen messen und auf unsere Existenz beziehen wollen. Dies geschieht ohne unser Zutun in dem Objekte selbst. Unsere Furcht hat also nicht, wie im vorhergehenden Moment, einen bloß subjektiven Grund in unserem Gemüte, sondern einen objektiven Grund in dem Gegenstand. Denn erkennen wir gleich das Ganze für eine bloße Fiktion der Einbildungskraft, so unterscheiden wir doch auch in dieser Fiktion eine Vorstellung, die uns von außen mitgeteilt wird, von einer anderen, die wir selbsttätig in uns hervorbringen.

Das Gemüt verliert also einen Teil seiner Freiheit, weil

es von außen empfängt, was es vorher durch seine Selbsttätigkeit erzeugte. Die Vorstellung der Gefahr erhält einen Anschein objektiver Realität und es wird Ernst mit dem Affekte.

Wären wir nun nichts als Sinnenwesen, die keinem anderen als dem Erhaltungstriebe folgen, so würden wir hier stille stehen und im Zustand des bloßen Leidens verharren. Aber etwas ist uns, was an den Affektionen der sinnlichen Natur keinen Teil nimmt und dessen Tätigkeit sich nach keinen physischen Bedingungen richtet. Je nachdem nun dieses selbsttätige Prinzip (die moralische Anlage) in einem Gemüt sich entwickelt hat, wird der leidenden Natur mehr oder weniger Raum gelassen sein und mehr oder weniger Selbsttätigkeit im Affekt übrig bleiben.

In moralischen Gemütern geht das Furchtbare (der Einbildungskraft) schnell und leicht ins Erhabene über. Sowie die Imagination ihre Freiheit verliert, so macht die Vernunft die ihrige geltend; und das Gemüt *erweitert sich nur destomehr nach innen, indem es nach außen Grenzen findet.* Herausgeschlagen aus allen Verschanzungen, die dem Sinnenwesen einen physischen Schutz verschaffen können, werfen wir uns in die unbezwingliche Burg unserer moralischen Freiheit, und gewinnen eben dadurch eine absolute und unendliche Sicherheit, indem wir eine bloß komparative und prekäre Schutzwehr im Felde der Erscheinung verloren geben. Aber eben darum, weil es zu diesem physischen Bedrängnis gekommen sein muß, ehe wir bei unserer moralischen Natur Hilfe suchen, so können wir dieses hohe Freiheitsgefühl nicht anders als mit Leiden erkaufen. Die gemeine Seele bleibt bloß bei diesem Leiden stehen und fühlt im Erhabenen des Pathos nie mehr als das Furchtbare; ein selbständiges Gemüt hingegen nimmt gerade von diesem Leiden den Übergang zum Gefühl seiner herrlichsten Kraftwirkung und weiß aus jedem Furchtbaren ein Erhabenes zu erzeugen.

Laocoonta petunt, ac primum parva duorum
Corpora gnatorum serpens amplexus uterque
Implicat, ac miseros morsu depascitur artus.

Es tut eine große Wirkung, daß der moralische Mensch

(der Vater) eher als der physische angefallen wird. Alle Affekte sind ästhetischer aus der zweiten Hand, und keine Sympathie ist stärker als die wir mit der Sympathie empfinden.

Post ipsum, auxilio subeuntem ac tela ferentem
Corripiunt.

Jetzt war der Augenblick da, den Helden als moralische Person bei uns in Achtung zu setzen, und der Dichter ergriff diesen Augenblick. Wir kennen aus seiner Beschreibung die ganze Macht und Wut der feindlichen Ungeheuer, und wissen, wie vergeblich aller Widerstand ist. Wäre nun Laokoon bloß ein gemeiner Mensch, so würde er seines Vorteils wahrnehmen, und wie die übrigen Trojaner in einer schnellen Flucht seine Rettung suchen. Aber er hat ein Herz in seinem Busen, und die Gefahr seiner Kinder hält ihn zu seinem eigenen Verderben zurück. Schon dieser einzige Zug macht ihn unseres ganzen Mitleidens würdig. In was für einem Moment auch die Schlangen ihn ergriffen haben möchten, es würde uns immer bewegt und erschüttert haben. Daß es aber gerade in dem Momente geschieht, wo er als Vater uns achtungswürdig wird, daß sein Untergang gleichsam als unmittelbare Folge der erfüllten Vaterpflicht, der zärtlichen Bekümmernis für seine Kinder vorgestellt wird — dies entflammt unsere Teilnahme aufs höchste. Er ist es jetzt gleichsam selbst, der sich aus freier Wahl dem Verderben hingibt, und sein Tod wird eine Willenshandlung.

---

Bei allem Pathos muß also der Sinn durch Leiden, der Geist durch Freiheit interessiert sein. Fehlt es einer pathetischen Darstellung an einem Ausdruck der leidenden Natur, so ist sie ohne ästhetische Kraft, und unser Herz bleibt kalt. Fehlt es ihr an einem Ausdruck der ethischen Anlage, so kann sie bei aller sinnlichen Kraft nie pathetisch sein, und wird unausbleiblich unsere Empfindung empören. Aus aller Freiheit des Gemüts muß immer der leidende Mensch, aus allem Leiden der Menschheit muß immer der selbständige oder der Selbständigkeit fähige Geist durchscheinen.

Auf zweierlei Weise aber kann sich die Selbständigkeit des Geistes im Zustand des Leidens offenbaren. Entweder

*negativ*: wenn der ethische Mensch von dem physischen das Gesetz nicht empfängt, und dem *Zustand* keine Kausalität für die *Gesinnung* gestattet wird; oder *positiv*: wenn der ethische Mensch dem physischen das Gesetz *gibt*, und die Gesinnung für den Zustand Kausalität erhält. Aus dem ersten entspringt das Erhabene der *Fassung*, aus dem zweiten das Erhabe der *Handlung*.

Ein Erhabenes der Fassung ist jeder vom Schicksal unabhängige Charakter. „Ein tapferer Geist, im Kampf mit der Widerwärtigkeit", sagt Seneka, „ist ein anziehendes Schauspiel selbst für die Götter." Einen solchen Anblick gibt uns der römische *Senat* nach dem Unglück bei Kannä. Selbst Miltons Luzifer, wenn er sich in der Hölle, seinem künftigen Wohnort, zum erstenmal umsieht, durchdringt uns, dieser Seelenstärke wegen, mit einem Gefühl von Bewunderung. „Schrecken, ich grüße euch," ruft er aus, „und dich unterirdische Welt, und dich tiefste Hölle. Nimm auf deinen neuen Gast. Er kommt zu dir mit einem Gemüte, das weder Zeit noch Ort umgestalten soll. In seinem Gemüte wohnt er. Das wird ihm in der Hölle selbst einen Himmel erschaffen. Hier endlich sind wir frei usf." Die Antwort der Medea im Trauerspiel gehört in die nämliche Klasse.

Das Erhabene der Fassung läßt sich *anschauen*, denn es beruht auf der Koexistenz; das Erhabene der Handlung hingegen läßt sich bloß *denken*, denn es beruht auf der Sukzession, und der Verstand ist nötig, um das Leiden von einem freien Entschluß abzuleiten. Daher ist nur das erste für den bildenden Künstler, weil dieser nur das Koexistente glücklich darstellen kann, der Dichter aber kann sich über beides verbreiten. Selbst wenn der bildende Künstler eine erhabene *Handlung* darzustellen hat, muß er sie in eine erhabene Fassung verwandeln.

Zum Erhabenen der Handlung wird erfordert, daß das Leiden eines Menschen auf seine moralische Beschaffenheit nicht nur keinen Einfluß habe, sondern vielmehr umgekehrt das Werk seines moralischen Charakters sei. Dies kann auf zweierlei Weise sein. Entweder mittelbar und nach dem Gesetz der Freiheit, wenn er aus Achtung für irgendeine Pflicht

das Leiden erwählt. Die Vorstellung der Pflicht bestimmt ihn in diesem Falle als Motiv, und sein Leiden ist eine Willenshandlung. Oder unmittelbar und nach dem Gesetz der Notwendigkeit, wenn er eine übertretene Pflicht moralisch büßt. Die Vorstellung der Pflicht bestimmt ihn in diesem Falle als Macht, und sein Leiden ist bloß eine Wirkung. Ein Beispiel des ersten gibt uns Regulus, wenn er, um Wort zu halten, sich der Rachbegier der Karthagenienser ausliefert; zu einem Beispiel des zweiten würde er uns dienen, wenn er sein Wort gebrochen und das Bewußtsein dieser Schuld ihn elend gemacht hätte. In beiden Fällen hat das Leiden einen moralischen Grund, nur mit dem Unterschied, daß er uns in dem ersten Fall seinen moralischen Charakter, in dem anderen bloß seine Bestimmung dazu zeigt. In dem ersten Fall erscheint er als eine moralisch große Person, in dem zweiten bloß als ein ästhetisch großer Gegenstand.

Dieser letzte Unterschied ist wichtig für die tragische Kunst und verdient daher eine genauere Erörterung.

Ein erhabenes Objekt bloß in der ästhetischen Schätzung ist schon derjenige Mensch, der uns die Würde der menschlichen Bestimmung durch seinen Zustand vorstellig macht, gesetzt auch, daß wir diese Bestimmung in seiner Person nicht realisiert finden sollten. Erhaben in der moralischen Schätzung wird er nur alsdann, wenn er sich zugleich als Person jener Bestimmung gemäß verhält, wenn unsere Achtung nicht bloß seinem Vermögen, sondern dem Gebrauch dieses Vermögens gilt, wenn nicht bloß seiner Anlage, sondern seinem wirklichen Betragen Würde zukommt. Es ist ganz etwas anderes, ob wir bei unserem Urteil auf das moralische Vermögen überhaupt und auf die Möglichkeit einer absoluten Freiheit des Willens oder ob wir auf den Gebrauch dieses Vermögens und auf die Wirklichkeit dieser absoluten Freiheit des Willens unser Augenmerk richten.

Es ist etwas ganz anderes, sage ich, und diese Verschiedenheit liegt nicht etwa nur in den beurteilten Gegenständen, sondern sie liegt in der verschiedenen Beurteilungsweise. Der nämliche Gegenstand kann uns in der moralischen Schätzung mißfallen und in der ästhetischen sehr anziehend

für uns sein. Aber wenn er uns auch in beiden Instanzen der Beurteilung Genüge leistete, so tut er diese Wirkung bei beiden auf eine ganz verschiedene Weise. Er wird dadurch, daß er ästhetisch brauchbar ist, nicht moralisch befriedigend und dadurch, daß er moralisch befriedigt, nicht ästhetisch brauchbar.

Ich denke mir z. B. die Selbstaufopferung des Leonidas bei Thermopylä. Moralisch beurteilt ist mir diese Handlung Darstellung des bei allem Widerspruch der Instinkte erfüllten Sittengesetzes; ästhetisch beurteilt ist sie mir Darstellung des von allem Zwange der Instinkte unabhängigen sittlichen Vermögens. Meinen moralischen Sinn (die Vernunft) *befriedigt* diese Handlung; meinen ästhetischen Sinn (die Einbildungskraft) *entzückt* sie.

Von dieser Verschiedenheit meiner Empfindungen bei dem nämlichen Gegenstande gebe ich mir folgenden Grund an.

Wie sich unser Wesen in zwei Prinzipien oder Naturen teilt, so teilen sich, diesen gemäß, auch unsere Gefühle in zweierlei ganz verschiedene Geschlechter. Als Vernunftwesen empfinden wir Beifall oder Mißbilligung; als Sinnenwesen empfinden wir Lust oder Unlust. Beide Gefühle, des Beifalls und der Lust, gründen sich auf eine Befriedigung: jenes auf Befriedigung eines *Anspruchs*: denn die Vernunft *fordert* bloß, aber bedarf nicht; dieses auf Befriedigung eines *Anliegens*: denn der Sinn *bedarf* bloß und kann nicht fordern. Beide, die Forderungen der Vernunft und die Bedürfnisse des Sinnes, verhalten sich zueinander wie Notwendigkeit zu Notdurft, sie sind also beide unter dem Begriff von Necessität enthalten; bloß mit dem Unterschied, daß die Necessität der Vernunft ohne Bedingung, die Necessität der Sinne bloß unter Bedingungen statthat. Bei beiden aber ist die Befriedigung zufällig. Alles Gefühl, der Lust sowohl als des Beifalls, gründet sich also zuletzt auf Übereinstimmung des Zufälligen mit dem Notwendigen. Ist das Notwendige ein Imperativ, so wird Beifall, ist es eine Notdurft, so wird Lust die Empfindung sein; beide in desto stärkerem Grade, je zufälliger die Befriedigung ist.

Nun liegt bei aller moralischen Beurteilung eine Forde-

rung der Vernunft zugrunde, daß moralisch gehandelt werde, und es ist eine unbedingte Necessität vorhanden, daß wir wollen, was recht ist. Weil aber der Wille frei ist, so ist es (physisch) zufällig, ob wir es wirklich tun. Tun wir es nun wirklich, so erhält diese Übereinstimmung des Zufalls im Gebrauche der Freiheit mit dem Imperativ der Vernunft Billigung oder Beifall, und zwar in desto höherem Grade, als der Widerstreit der Neigungen diesen Gebrauch der Freiheit zufälliger und zweifelhafter machte.

Bei der ästhetischen Schätzung hingegen wird der Gegenstand auf das Bedürfnis der Einbildungskraft bezogen, welche nicht gebieten, bloß verlangen kann, daß das Zufällige mit ihrem Interesse übereinstimmen möge. Das Interesse der Einbildungskraft aber ist: sich frei von Gesetzen im Spiele zu erhalten. Diesem Hange zur Ungebundenheit ist die sittliche Verbindlichkeit des Willens, durch welche ihm sein Objekt auf das strengste bestimmt wird, nichts weniger als günstig; und da die sittliche Verbindlichkeit des Willens der Gegenstand des moralischen Urteils ist, so sieht man leicht, daß bei dieser Art zu urteilen die Einbildungskraft ihre Rechnung nicht finden könne. Aber eine sittliche Verbindlichkeit des Willens läßt sich nur unter Voraussetzung einer absoluten Independenz desselben vom Zwang der Naturtriebe denken; die Möglichkeit des Sittlichen postuliert also Freiheit und stimmt folglich mit dem Interesse der Phantasie hierin auf das vollkommenste zusammen. Weil aber die Phantasie durch ihr Bedürfnis nicht so vorschreiben kann, wie die Vernunft durch ihren Imperativ dem Willen der Individuen vorschreibt, so ist das Vermögen der Freiheit, auf die Phantasie bezogen, etwas Zufälliges, und muß daher, als Übereinstimmung des Zufalls mit dem (bedingungsweise) Notwendigen Lust erwecken. Beurteilen wir also jene Tat des Leonidas moralisch, so betrachten wir sie aus einem Gesichtspunkt, wo uns weniger ihre Zufälligkeit als ihre Notwendigkeit in die Augen fällt. Beurteilen wir sie hingegen ästhetisch, so betrachten wir sie aus einem Standpunkt, wo sich uns weniger ihre Notwendigkeit als ihre Zufälligkeit darstellt. Es ist Pflicht für jeden Willen, so zu handeln, sobald er ein freier Wille

ist: daß es aber überhaupt eine Freiheit des Willens gibt, welche es möglich macht, so zu handeln, dies ist eine Gunst der Natur in Rücksicht auf dasjenige Vermögen, welchem Freiheit Bedürfnis ist. Beurteilt also der moralische Sinn — die Vernunft — eine tugendhafte Handlung, so ist Billigung das höchste, was erfolgen kann; weil die Vernunft nie mehr und selten nur soviel finden kann, als sie fordert. Beurteilt hingegen der ästhetische Sinn, die Einbildungskraft, die nämliche Handlung, so erfolgt eine positive Lust, weil die Einbildungskraft niemals Einstimmigkeit mit ihrem Bedürfnisse fordern kann, und sich also von der wirklichen Befriedigung desselben, als von einem glücklichen Zufall, überrascht finden muß. Daß Leonidas die heldenmütige Entschließung wirklich faßte, billigen wir; daß er sie fassen konnte, darüber frohlocken wir und sind entzückt.

Der Unterschied zwischen beiden Arten der Beurteilung fällt noch deutlicher in die Augen, wenn man eine Handlung zugrunde legt, über welche das moralische und das ästhetische Urteil verschieden ausfallen. Man nehme die Selbstverbrennung des Peregrinus Proteus zu Olympia. Moralisch beurteilt kann ich dieser Handlung nicht Beifall geben, insofern ich unreine Triebfedern dabei wirksam finde, um derentwillen die Pflicht der Selbsterhaltung hintan gesetzt wird. Ästhetisch beurteilt gefällt mir aber diese Handlung, und zwar deswegen gefällt sie mir, weil sie von einem Vermögen des Willens zeugt, selbst dem mächtigsten aller Instinkte, dem Triebe der Selbsterhaltung, zu widerstehen. Ob es eine rein moralische Gesinnung oder ob es bloß eine mächtigere sinnliche Reizung war, was den Selbsterhaltungstrieb bei dem Schwärmer Peregrin unterdrückte, darauf achte ich bei der ästhetischen Schätzung nicht, wo ich das Individuum verlasse, von dem Verhältnis seines Willens zu dem Willensgesetz abstrahiere und mir den menschlichen Willen überhaupt, als Vermögen der Gattung, im Verhältnis zu der ganzen Naturgewalt denke. Bei der moralischen Schätzung, hat man gesehen, wurde die Selbsterhaltung als eine Pflicht vorgestellt, daher beleidigte ihre Verletzung; bei der ästhetischen Schätzung hingegen wurde sie als ein Interesse angesehen, daher gefiel

ihre Hintansetzung. Bei der letzteren Art des Beurteilens wird also die Operation gerade umgekehrt, die wir bei der ersteren verrichten. Dort stellen wir das sinnlich beschränkte Individuum und den pathologisch-affizierbaren Willen dem absoluten Willensgesetz und der unendlichen Geisterpflicht, hier hingegen stellen wir das absolute Willens**vermögen** und die unendliche Geister**gewalt** dem Zwange der Natur und den Schranken der Sinnlichkeit gegenüber. Daher läßt uns das ästhetische Urteil frei und erhebt und begeistert uns, weil wir uns schon durch das bloße Vermögen, absolut zu wollen, schon durch die bloße Anlage zur Moralität, gegen die Sinnlichkeit in augenscheinlichem Vorteil befinden, weil schon durch die bloße Möglichkeit, uns vom Zwange der Natur loszusagen, unserem Freiheitsbedürfnis geschmeichelt wird. Daher beschränkt uns das moralische Urteil, und demütigt uns, weil wir uns bei jedem besonderen Willensakt gegen das absolute Willensgesetz mehr oder weniger im Nachteil befinden, und durch die Einschränkung des Willens auf eine einzige Bestimmungsweise, welche die Pflicht schlechterdings fordert, dem Freiheitstriebe der Phantasie widersprochen wird. Dort schwingen wir uns von dem Wirklichen zu dem Möglichen, und von dem Individuum zur Gattung empor; hier hingegen steigen wir vom Möglichen zum Wirklichen herunter, und schließen die Gattung in die Schranken des Individuums ein; kein Wunder also, wenn wir uns bei ästhetischen Urteilen erweitert, bei moralischen hingegen eingeengt und gebunden fühlen*).

*) Diese Auflösung, erinnere ich beiläufig, erklärt uns auch die Verschiedenheit des ästhetischen Eindrucks, den die Kantische Vorstellung der Pflicht auf seine verschiedenen Beurteiler zu machen pflegt. Ein nicht zu verachtender Teil des Publikums findet diese Vorstellung der Pflicht sehr demütigend; ein anderer findet sie unendlich erhebend für das Herz. Beide haben recht, und der Grund dieses Widerspruchs liegt bloß in der Verschiedenheit des Standpunkts, aus welchem beide diesen Gegenstand betrachten. Seine bloße Schuldigkeit tun, hat allerdings nichts Großes, und insofern das Beste, was wir zu leisten vermögen, nichts als Erfüllung, und noch mangelhafte Erfüllung, unserer Pflicht ist, liegt in der höchsten Tugend

Aus diesem allen ergibt sich denn, daß die moralische und die ästhetische Beurteilung, weit entfernt einander zu unterstützen, einander vielmehr im Wege stehen, weil sie dem Gemüt zwei ganz entgegengesetzte Richtungen geben; denn die Gesetzmäßigkeit, welche die Vernunft als moralische Richterin fordert, besteht nicht mit der Ungebundenheit, welche die Einbildungskraft als ästhetische Richterin verlangt. Daher wird ein Objekt zu einem ästhetischen Gebrauch gerade um soviel weniger taugen, als es sich zu einem moralischen qualifiziert; und wenn der Dichter es dennoch erwählen müßte, so wird er wohl tun, es so zu behandeln, daß nicht sowohl unsere Vernunft auf die Regel des Willens, als vielmehr unsere Phantasie auf das Vermögen des Willens hingewiesen werde. Um seiner selbst willen muß der Dichter diesen Weg einschlagen, denn mit unserer Freiheit ist sein Reich zu Ende. Nur solange wir außer uns anschauen, sind wir sein; er hat uns verloren, sobald wir in unseren eigenen Busen greifen. Dies erfolgt aber unausbleiblich, sobald ein Gegenstand nicht mehr als Erscheinung von uns betrachtet wird, sondern als Gesetz über uns richtet.

Selbst von den Äußerungen der erhabensten Tugend kann der Dichter nichts für seine Absichten brauchen, als was an

---

nichts Begeisterndes. Aber bei allen Schranken der sinnlichen Natur dennoch treu und beharrlich seine Schuldigkeit tun, und in den Fesseln der Materie dem heiligen Geistergesetz unwandelbar folgen, dies ist allerdings erhebend und der Bewunderung wert. Gegen die Geisterwelt gehalten ist an unserer Tugend freilich nichts Verdienstliches, und wieviel wir es uns auch kosten lassen mögen, wir werden immer unnütze Knechte sein; gegen die Sinnenwelt gehalten ist sie hingegen ein desto erhabeneres Objekt. Insofern wir also Handlungen moralisch beurteilen, und sie auf das Sittengesetz beziehen, werden wir wenig Ursache haben, auf unsere Sinnlichkeit stolz zu sein; insofern wir aber auch die Möglichkeit dieser Handlungen sehen, und das Vermögen unseres Gemüts, das denselben zugrunde liegt, auf die Welt der Erscheinungen beziehen, d. h. insofern wir sie ästhetisch beurteilen, ist uns ein gewisses Selbstgefühl erlaubt, ja es ist sogar notwendig: weil wir ein Prinzipium in uns aufdecken, das über alle Vergleichung groß und unendlich ist.

denselben der Kraft gehört. Um die Richtung der Kraft bekümmert er sich nichts. Der Dichter, auch wenn er die vollkommensten sittlichen Muster vor unsere Augen stellt, hat keinen anderen Zweck, und darf keinen anderen haben, als uns durch Betrachtung derselben zu ergötzen. Nun kann uns aber nichts ergötzen, als was unser Subjekt verbessert, und nichts kann uns geistig ergötzen, als was unser geistiges Vermögen erhöht. Wie kann aber die Pflichtmäßigkeit eines andern unser Subjekt verbessern und unsere geistige Kraft vermehren? Daß er seine Pflicht wirklich erfüllt, beruht auf einem zufälligen Gebrauche, den er von seiner Freiheit macht, und der eben darum für uns nichts beweisen kann. Es ist bloß das Vermögen zu einer ähnlichen Pflichtmäßigkeit, was wir mit ihm teilen, und indem wir in seinem Vermögen auch das unsrige wahrnehmen, fühlen wir unsere geistige Kraft erhöht. Es ist also bloß die vorgestellte Möglichkeit eines absolut freien Wollens, wodurch die wirkliche Ausübung desselben unserem ästhetischen Sinn gefällt.

Noch mehr wird man sich davon überzeugen, wenn man nachdenkt, wie wenig die poetische Kraft des Eindrucks, den sittliche Charaktere oder Handlungen auf uns machen, von ihrer historischen Realität abhängt. Unser Wohlgefallen an idealischen Charakteren verliert nichts durch die Erinnerung, daß sie poetische Fiktionen sind, denn es ist die poetische, nicht die historische Wahrheit, auf welche alle ästhetische Wirkung sich gründet. Die poetische Wahrheit besteht aber nicht darin, daß etwas wirklich geschehen ist, sondern darin, daß es geschehen konnte, also in der inneren Möglichkeit der Sache. Die ästhetische Kraft muß also schon in der vorgestellten Möglichkeit liegen.

Selbst an wirklichen Begebenheiten historischer Personen ist nicht die Existenz, sondern das durch die Existenz kund gewordene Vermögen das poetische. Der Umstand, daß diese Personen wirklich lebten, und daß diese Begebenheiten wirklich erfolgten, kann zwar sehr oft unser Vergnügen vermehren, aber mit einem fremdartigen Zusatz, der dem poetischen Eindruck vielmehr nachteilig als beförderlich ist. Man hat lange geglaubt, der Dichtkunst unseres Vaterlands einen Dienst zu

erweisen, wenn man den Dichtern Nationalgegenstände zur Bearbeitung empfahl. Dadurch, hieß es, wurde die griechische Poesie so bemächtigend für das Herz, weil sie einheimische Szenen malte und einheimische Taten verewigte. Es ist nicht zu leugnen, daß die Poesie der Alten, dieses Umstandes halber, Wirkungen leistete, deren die neuere Poesie sich nicht rühmen kann — aber gehörten diese Wirkungen der Kunst und dem Dichter? Wehe dem griechischen Kunstgenie, wenn es vor dem Genius der neueren nichts weiter als diesen zufälligen Vorteil voraus hätte, und wehe dem griechischen Kunstgeschmack, wenn er durch diese historische Beziehungen in den Werken seiner Dichter erst hätte gewonnen werden müssen! Nur ein barbarischer Geschmack braucht den Stachel des Privatinteresse, um zu der Schönheit hingelockt zu werden, und nur der Stümper borgt von dem Stoffe eine Kraft, die er in die Form zu legen verzweifelt. Die Poesie soll ihren Weg nicht durch die kalte Region des Gedächtnisses nehmen, soll nie die Gelehrsamkeit zu ihrer Auslegerin, nie den Eigennutz zu ihrem Fürsprecher machen. Sie soll das Herz treffen, weil sie aus dem Herzen floß, und nicht auf den Staatsbürger in dem Menschen, sondern auf den Menschen in dem Staatsbürger zielen.

Es ist ein Glück, daß das wahre Genie auf die Fingerzeige nicht viel achtet, die man ihm, aus besserer Meinung als Befugnis, zu erteilen sich sauer werden läßt; sonst würden Sulzer und seine Nachfolger der deutschen Poesie eine sehr zweideutige Gestalt gegeben haben. Den Menschen moralisch auszubilden und Nationalgefühle in dem Bürger zu entzünden ist zwar ein sehr ehrenvoller Auftrag für den Dichter, und die Musen wissen es am besten, wie nahe die Künste des Erhabenen und Schönen damit zusammenhängen mögen. Aber was die Dichtkunst mittelbar ganz vortrefflich macht, würde ihr, unmittelbar, nur sehr schlecht gelingen. Die Dichtkunst führt bei dem Menschen nie ein besonderes Geschäft aus, und man könnte kein ungeschickteres Werkzeug erwählen, um einen einzelnen Auftrag, ein Detail, gut besorgt zu sehen. Ihr Wirkungskreis ist das Total der menschlichen Natur, und bloß, insofern sie auf den Charakter einfließt, kann sie auf seine einzelnen Wirkungen Einfluß haben. Die Poesie kann dem

Menschen werden, was dem Helden die Liebe ist. Sie kann ihm weder raten noch mit ihm schlagen noch sonst eine Arbeit für ihn tun; aber zum Helden kann sie ihn erziehen, zu Taten kann sie ihn rufen und zu allem, was er sein soll, ihn mit Stärke ausrüsten.

Die ästhetische Kraft, womit uns das Erhabene der Gesinnung und Handlung ergreift, beruht also keineswegs auf dem Interesse der Vernunft, daß recht gehandelt werde, sondern auf dem Interesse der Einbildungskraft, daß recht Handeln möglich sei, d. h. daß keine Empfindung, wie mächtig sie auch sei, die Freiheit des Gemüts zu unterdrücken vermöge. Diese Möglichkeit liegt aber in jeder starken Äußerung von Freiheit und Willenskraft, und wo nur irgend der Dichter diese antrifft, da hat er einen zweckmäßigen Gegenstand für seine Darstellung gefunden. Für sein Interesse ist es eins, aus welcher Klasse von Charakteren, der schlimmen oder guten, er seine Helden nehmen will, da das nämliche Maß von Kraft, welches zum Guten nötig ist, sehr oft zur Konsequenz im Bösen erfordert werden kann. Wieviel mehr wir in ästhetischen Urteilen auf die Kraft als auf die Richtung der Kraft, wieviel mehr auf Freiheit als auf Gesetzmäßigkeit sehen, wird schon daraus hinlänglich offenbar, daß wir Kraft und Freiheit lieber auf Kosten der Gesetzmäßigkeit geäußert, als die Gesetzmäßigkeit auf Kosten der Kraft und Freiheit beobachtet sehen. Sobald nämlich Fälle eintreten, wo das moralische Gesetz sich mit Antrieben gattet, die den Willen durch ihre Macht fortzureißen drohen, so gewinnt der Charakter ästhetisch, wenn er diesen Antrieben widerstehen kann. Ein Lasterhafter fängt an, uns zu interessieren, sobald er Glück und Leben wagen muß, um seinen schlimmen Willen durchzusetzen; ein Tugendhafter hingegen verliert in demselben Verhältnis unsere Aufmerksamkeit, als seine Glückseligkeit selbst ihn zum Wohlverhalten nötigt. Rache, zum Beispiel, ist unstreitig ein unedler und selbst niedriger Affekt. Nichtsdestoweniger wird sie ästhetisch, sobald sie dem, der sie ausübt, ein schmerzhaftes Opfer kostet. Medea, indem sie ihre Kinder ermordet, zielt bei dieser Handlung auf Jasons Herz, aber zugleich führt sie einen schmerzhaften Stich auf ihr eigenes, und ihre Rache wird ästhetisch erhaben, sobald wir die zärtliche Mutter sehen.

Das ästhetische Urteil enthält hierin mehr Wahres, als man gewöhnlich glaubt. Offenbar kündigen Laster, welche von Willensstärke zeugen, eine größere Anlage zur wahrhaften moralischen Freiheit an, als Tugenden, die eine Stütze von der Neigung entlehnen, weil es dem konsequenten Bösewicht nur einen einzigen Sieg über sich selbst, eine einzige Umkehrung der Maximen kostet, um die ganze Konsequenz und Willensfertigkeit, die er an das Böse verschwendete, dem Guten zuzuwenden. Woher sonst kann es kommen, daß wir den halbguten Charakter mit Widerwillen von uns stoßen, und dem ganz schlimmen oft mit schauernder Bewunderung folgen? Daher unstreitig, weil wir bei jenem auch die Möglichkeit des absolut freien Wollens aufgeben, diesem hingegen es in jeder Äußerung anmerken, daß er durch einen einzigen Willensakt sich zur ganzen Würde der Menschheit aufrichten kann.

In ästhetischen Urteilen sind wir also nicht für die Sittlichkeit an sich selbst, sondern bloß für die Freiheit interessiert, und jene kann nur insofern unserer Einbildungskraft gefallen, als sie die letztere sichtbar macht. Es ist daher offenbare Verwirrung der Grenzen, wenn man moralische Zweckmäßigkeit in ästhetischen Dingen fordert, und um das Reich der Vernunft zu erweitern, die Einbildungskraft aus ihrem rechtmäßigen Gebiete verdrängen will. Entweder wird man sie ganz unterjochen müssen, und dann ist es um alle ästhetische Wirkung geschehen, oder sie wird mit der Vernunft ihre Herrschaft teilen, und dann wird für Moralität wohl nicht viel gewonnen sein. Indem man zwei verschiedene Zwecke verfolgt, wird man Gefahr laufen, beide zu verfehlen. Man wird die Freiheit der Phantasie durch moralische Gesetzmäßigkeit fesseln, und die Notwendigkeit der Vernunft durch die Willkür der Einbildungskraft zerstören.

---

# Zerstreute Betrachtungen über verschiedene ästhetische Gegenstände.

1794.

Alle Eigenschaften der Dinge, wodurch sie ästhetisch werden können, lassen sich unter viererlei Klassen bringen, die sowohl nach ihrer *objektiven* Verschiedenheit, als nach ihrer verschiedenen *subjektiven* Beziehung auf unser leidendes oder tätiges Vermögen ein nicht bloß der *Stärke*, sondern auch dem *Wert* nach verschiedenes Wohlgefallen wirken, und für den Zweck der schönen Künste auch von ungleicher Brauchbarkeit sind; nämlich das *Angenehme*, das *Gute*, das *Erhabene* und das *Schöne*. Unter diesen ist das Erhabene und Schöne allein der Kunst *eigen*. Das Angenehme ist ihrer nicht *würdig*, und das Gute ist wenigstens nicht ihr *Zweck*; denn der Zweck der Kunst ist zu vergnügen, und das Gute, sei es theoretisch oder praktisch, kann und darf der Sinnlichkeit nicht als Mittel dienen.

Das *Angenehme* vergnügt bloß die *Sinne*, und unterscheidet sich darin von dem Guten, welches der bloßen Vernunft gefällt. Es gefällt durch seine Materie, denn nur der Stoff kann den Sinn affizieren, und alles, was Form ist, nur der Vernunft gefallen.

Das *Schöne* gefällt zwar durch das Medium der Sinne, wodurch es sich vom Guten unterscheidet, aber es gefällt durch seine Form der Vernunft, wodurch es sich vom Angenehmen unterscheidet. Das *Gute*, kann man sagen, gefällt durch die bloße *vernunftgemäße* Form, das Schöne durch *vernunftähnliche* Form, das Angenehme durch gar keine Form. Das Gute wird *gedacht*, das Schöne *betrachtet*, das Angenehme bloß *gefühlt*. Jenes gefällt im Begriff, das zweite in der Anschauung, das dritte in der materiellen Empfindung.

Der Abstand zwischen dem *Guten* und dem *Angenehmen* fällt am meisten in die Augen. Das Gute erweitert unsere Erkenntnis, weil es einen Begriff von seinem Objekt verschafft und voraussetzt: der Grund unseres Wohlgefallens liegt in dem Gegenstand, wenngleich das Wohl-

gefallen selbst ein Zustand ist, in dem wir uns befinden. Das Angenehme hingegen bringt gar kein Erkenntnis seines Objektes hervor und gründet sich auch auf keines. Es ist bloß dadurch angenehm, daß es empfunden wird, und sein Begriff verschwindet gänzlich, sobald wir uns die Affektibilität der Sinne hinwegdenken oder sie auch nur verändern. Einem Menschen, der Frost empfindet, ist eine warme Luft angenehm: eben dieser Mensch aber wird in der Sommerhitze einen kühlenden Schatten suchen. In beiden Fällen aber, wird man gestehen, hat er richtig geurteilt. Das Objektive ist von uns völlig unabhängig, und was uns heute wahr, zweckmäßig, vernünftig vorkommt, wird uns (vorausgesetzt, daß wir heute richtig geurteilt haben) auch in zwanzig Jahren ebenso erscheinen. Unser Urteil über das Angenehme ändert sich ab, sowie sich unsere Lage gegen sein Objekt verändert. Es ist also keine Eigenschaft des Objekts, sondern entsteht erst aus dem Verhältnis eines Objekts zu unseren Sinnen; denn die Beschaffenheit des Sinns ist eine notwendige Bedingung desselben.

Das Gute hingegen ist schon gut, ehe es vorgestellt und empfunden wird. Die Eigenschaft, durch die es gefällt, besteht vollkommen für sich selbst, ohne unser Subjekt nötig zu haben, wenngleich unser Wohlgefallen an demselben auf einer Empfänglichkeit unseres Wesens ruht. Das Angenehme, kann man daher sagen, ist nur, weil es empfunden wird; das Gute hingegen wird empfunden, weil es ist.

Der Abstand des Schönen von dem Angenehmen fällt, so groß er auch übrigens ist, weniger in die Augen. Es ist darin dem Angenehmen gleich, daß es immer den Sinnen muß vorgehalten werden, daß es nur in der Erscheinung gefällt. Es ist ihm ferner darinnen gleich, daß es keine Erkenntnis von seinem Objekt verschafft noch voraussetzt. Es unterscheidet sich aber wieder sehr von dem Angenehmen, weil es durch die Form seiner Erscheinung, nicht durch die materielle Empfindung gefällt. Es gefällt zwar dem vernünftigen Subjekt bloß, insofern dasselbe zugleich sinnlich ist, aber es gefällt auch dem sinnlichen nur, insofern dasselbe zugleich vernünftig ist. Es gefällt nicht bloß dem Individuum, sondern

der Gattung, und ob es gleich nur durch seine Beziehung auf sinnlich-vernünftige Wesen Existenz erhält, so ist es doch von allen empirischen Bestimmungen der Sinnlichkeit unabhängig, und es bleibt dasselbe, auch wenn sich die Privatbeschaffenheit der Subjekte verändert. Das Schöne hat also eben das mit dem Guten gemein, worin es von dem Angenehmen abweicht und geht eben da von dem Guten ab, wo es sich dem Angenehmen nähert.

Unter dem Guten ist dasjenige zu verstehen, worin die Vernunft eine Angemessenheit zu ihren theoretischen oder praktischen Gesetzen erkennt. Es kann aber der nämliche Gegenstand mit der theoretischen Vernunft vollkommen zusammenstimmen und doch der praktischen im höchsten Grad widersprechend sein. Wir können den Zweck einer Unternehmung mißbilligen und doch die Zweckmäßigkeit in derselben bewundern. Wir können die Genüsse verachten, die der Wollüstling zum Ziel seines Lebens macht und doch seine Klugheit in der Wahl der Mittel und die Konsequenz seiner Grundsätze loben. Was uns bloß durch seine Form gefällt, ist gut, und es ist absolut und ohne Bedingung gut, wenn seine Form zugleich auch sein Inhalt ist. Auch das Gute ist ein Objekt der Empfindung, aber keiner unmittelbaren wie das Angenehme, und auch keiner gemischten wie das Schöne. Es erregt nicht Begierde wie das erste und nicht Neigung wie das zweite. Die reine Vorstellung des Guten kann nur Achtung einflößen.

Nach Festsetzung des Unterschiedes zwischen dem Angenehmen, dem Guten und dem Schönen leuchtet ein, daß ein Gegenstand häßlich, unvollkommen, ja sogar moralisch verwerflich und doch angenehm sein, doch den Sinnen gefallen könne; daß ein Gegenstand die Sinne empören und doch gut sein, doch der Vernunft gefallen könne; daß ein Gegenstand seinem inneren Wesen nach das moralische Gefühl empören und doch in der Betrachtung gefallen, doch schön sein könne. Die Ursache ist, weil bei allen diesen verschiedenen Vorstellungen ein anderes Vermögen des Gemüts und auf eine andere Art interessiert ist.

Aber hiermit ist die Klassifikation der ästhetischen Prädi-

kate noch nicht erschöpft; denn es gibt Gegenstände, die zugleich häßlich, den Sinnen widrig und schrecklich, unbefriedigend für den Verstand und in der moralischen Schätzung gleichgültig sind und die doch gefallen, ja die in so hohem Grad gefallen, daß wir gern das Vergnügen der Sinne und des Verstandes aufopfern, um uns den Genuß derselben zu verschaffen.

Nichts ist reizender in der Natur, als eine schöne Landschaft in der Abendröte. Die reiche Mannigfaltigkeit und der milde Umriß der Gestalten, das unendlich wechselnde Spiel des Lichts, der leichte Flor, der die fernen Objekte umkleidet, alles wirkt zusammen, unsere Sinne zu ergötzen. Das sanfte Geräusch eines Wasserfalls, das Schlagen der Nachtigallen, eine angenehme Musik soll dazu kommen, unser Vergnügen zu vermehren. Wir sind aufgelöst in süße Empfindungen von Ruhe, und indem unsere Sinne von der Harmonie der Farben, der Gestalten und Töne auf das angenehmste gerührt werden, ergötzt sich das Gemüt an einem leichten und geistreichen Ideengang und das Herz an einem Strom von Gefühlen.

Auf einmal erhebt sich ein Sturm, der den Himmel und die ganze Landschaft verfinstert, der alle andere Töne überstimmt oder schweigen macht und uns alle jene Vergnügungen plötzlich raubt. Pechschwarze Wolken umziehen den Horizont, betäubende Donnerschläge fallen nieder, Blitz folgt auf Blitz, und unser Gesicht wie unser Gehör wird auf das Widrigste gerührt. Der Blitz leuchtet nur, um uns das Schreckliche der Nacht desto sichtbarer zu machen; wir sehen wie er einschlägt, ja wir fangen an zu fürchten, daß er auch uns treffen möchte. Nichtsdestoweniger werden wir glauben, bei dem Tausch eher gewonnen als verloren zu haben, diejenigen Personen ausgenommen, denen die Furcht alle Freiheit des Urteils raubt. Wir werden von diesem furchtbaren Schauspiel, das unsere Sinne zurückstößt, von einer Seite mit Macht angezogen und verweilen uns bei demselben mit einem Gefühl, das man zwar nicht eigentliche Lust nennen kann, aber der Lust oft weit vorzieht. Nun ist aber dieses Schauspiel der Natur eher verderblich als gut (wenigstens hat

man gar nicht nötig, an die Nutzbarkeit eines Gewitters zu denken, um an dieser Naturerscheinung Gefallen zu finden), es ist eher häßlich als schön, denn Finsternis kann als Beraubung aller Vorstellungen, die das Licht verschafft, nie gefallen, und die plötzliche Lufterschütterung durch den Donner, sowie die plötzliche Lufterleuchtung durch den Blitz widersprechen einer notwendigen Bedingung aller Schönheit, die nichts Abruptes, nichts Gewaltsames verträgt. Ferner ist diese Naturerscheinung den bloßen Sinnen eher schmerzhaft als annehmlich, weil die Nerven des Gesichts und des Gehörs durch die plötzliche Abwechslung von Dunkelheit und Licht, von dem Knallen des Donners zur Stille peinlich angespannt und dann ebenso gewaltsam wieder erschlafft werden. Und trotz allen diesen Ursachen des Mißfallens ist ein Gewitter für den, der es nicht fürchtet, eine anziehende Erscheinung.

Ferner. Mitten in einer grünen und lachenden Ebene soll ein unbewachsener wilder Hügel hervorragen, der dem Auge einen Teil der Aussicht entzieht. Jeder wird diesen Erdhaufen hinwegwünschen als etwas, das die Schönheit der ganzen Landschaft verunstaltet. Nun lasse man in Gedanken diesen Hügel immer höher und höher werden, ohne das Geringste an seiner übrigen Form zu verändern, so daß dasselbe Verhältnis zwischen seiner Breite und Höhe auch noch im großen beibehalten wird. Anfangs wird das Mißvergnügen über ihn zunehmen, weil ihn seine zunehmende Größe nur bemerkbarer, nur störender macht. Man fahre aber fort, ihn bis über die doppelte Höhe eines Turmes zu vergrößern, so wird das Mißvergnügen über ihn sich unmerklich verlieren und einem ganz anderen Gefühle Platz machen. Ist er endlich so hoch hinaufgestiegen, daß es dem Auge beinahe unmöglich wird, ihn in ein einziges Bild zusammenzufassen, so ist er uns mehr wert, als die ganze schöne Ebene um ihn her, und wir würden den Eindruck, den er auf uns macht, ungern mit einem anderen noch so schönen vertauschen. Nun gebe man in Gedanken diesem Berg eine solche Neigung, daß es aussieht, als wenn er alle Augenblicke herabstürzen wollte, so wird das vorige Gefühl sich mit einem anderen vermischen; Schrecken wird sich damit verbinden, aber der Gegenstand

selbst wird nur desto anziehender sein. Gesetzt aber, man könnte diesen sich neigenden Berg durch einen anderen unterstützen, so würde sich der Schrecken und mit ihm ein großer Teil unseres Wohlgefallens verlieren. Gesetzt ferner, man stellte dicht an diesen Berg vier bis fünf andere, davon jeder um den vierten oder fünften Teil niedriger wäre als der zunächst auf ihn folgende, so würde das erste Gefühl, das uns seine Größe einflößte, merklich geschwächt werden; etwas Ähnliches würde geschehen, wenn man den Berg selbst in zehn oder zwölf gleichförmige Absätze teilte; auch wenn man ihn durch künstliche Anlagen verzierte. Mit diesem Berge haben wir nun anfangs keine andere Operation vorgenommen, als daß wir ihn, ganz wie er war, ohne seine Form zu verändern, größer machten, und durch diesen einzigen Umstand wurde er aus einem gleichgültigen, ja sogar widerwärtigen Gegenstand in einen Gegenstand des Wohlgefallens verwandelt. Bei der zweiten Operation haben wir diesen großen Gegenstand zugleich in ein Objekt des Schreckens verwandelt und dadurch das Wohlgefallen an seinem Anblick vermehrt. Bei den übrigen damit vorgenommenen Operationen haben wir das Schreckenerregende seines Anblicks vermindert und dadurch das Vergnügen geschwächt. Wir haben die Vorstellung seiner Größe subjektiv verringert, teils dadurch, daß wir die Aufmerksamkeit des Auges zerteilten, teils dadurch, daß wir demselben in den danebengestellten kleineren Bergen ein Maß verschafften, womit es die Größe des Berges desto leichter beherrschen konnte. Größe und Schreckbarkeit können also in gewissen Fällen für sich allein eine Quelle von Vergnügen abgeben.

Es gibt in der griechischen Fabellehre kein fürchterlicheres und zugleich häßlicheres Bild als die Furien oder Erinnyen, wenn sie aus dem Orkus hervorsteigen, einen Verbrecher zu verfolgen. Ein scheußlich verzerrtes Gesicht, hagere Figuren, ein Kopf, der statt der Haare mit Schlangen bedeckt ist, empören unsere Sinne ebensosehr, als sie unseren Geschmack beleidigen. Wenn aber diese Ungeheuer vorgestellt werden, wie sie den Muttermörder Orestes verfolgen, wie sie die Fackel in ihren Händen schwingen und ihn rastlos von einem

Orte zum anderen jagen, bis sie endlich, wenn die zürnende Gerechtigkeit versöhnt ist, in den Abgrund der Hölle verschwinden, so verweilen wir mit einem angenehmen Grausen bei dieser Vorstellung. Aber nicht bloß die Gewissensangst eines Verbrechers, welche durch die Furien versinnlicht wird, selbst seine pflichtwidrigen Handlungen, der wirkliche Aktus eines Verbrechens, kann uns in der Darstellung gefallen. Die Medea des griechischen Trauerspiels, Klytämnestra, die ihren Gemahl ermordet, Orest, der seine Mutter tötet, erfüllen unser Gemüt mit einer schauerlichen Lust. Selbst im gemeinen Leben entdecken wir, daß uns gleichgültige, ja selbst widrige und abschreckende Gegenstände zu interessieren anfangen, sobald sie sich entweder dem Ungeheuren oder dem Schrecklichen nähern. Ein ganz gemeiner und unbedeutender Mensch fängt an, uns zu gefallen, sobald eine heftige Leidenschaft, die seinen Wert nicht im geringsten erhöht, ihn zu einem Gegenstand der Furcht und des Schreckens macht; sowie ein gemeiner nichtssagender Gegenstand für uns eine Quelle der Lust wird, sobald wir ihn so vergrößern, daß er unser Fassungsvermögen zu überschreiten droht. Ein häßlicher Mensch wird noch häßlicher durch den Zorn, und doch kann er im Ausbruch dieser Leidenschaft, sobald sie nicht ins Lächerliche, sondern ins Furchtbare verfällt, gerade noch den meisten Reiz für uns haben. Selbst bis zu den Tieren herab gilt diese Bemerkung. Ein Stier am Pfluge, ein Pferd am Karren, ein Hund sind gemeine Gegenstände; reizen wir aber den Stier zum Kampfe, setzen wir das ruhige Pferd in Wut, oder sehen wir einen wütenden Hund, so erheben sich diese Tiere zu ästhetischen Gegenständen, und wir fangen an, sie mit einem Gefühle zu betrachten, das an Vergnügen und Achtung grenzt. Der allen Menschen gemeinschaftliche Hang zum Leidenschaftlichen, die Macht der sympathetischen Gefühle, die uns in der Natur zum Anblick des Leidens, des Schreckens, des Entsetzens hintreibt, die in der Kunst soviel Reiz für uns hat, die uns in das Schauspielhaus lockt, die uns an den Schilderungen großer Unglücksfälle soviel Geschmack finden läßt, alles dies beweist für eine vierte Quelle von Lust, die weder das Angenehme, noch das Gute, noch das Schöne zu erzeugen imstande sind.

Alle bisher angeführten Beispiele haben etwas Objektives in der Empfindung, die sie bei uns erregen, miteinander gemein. In allen empfangen wir eine Vorstellung von etwas, „das entweder unsere sinnliche Fassungskraft oder unsere sinnliche Widerstehungskraft überschreitet, oder zu überschreiten droht", jedoch ohne diese Überlegenheit bis zur Unterdrückung jener beiden Kräfte zu treiben, und ohne die Bestrebung zum Erkenntnis oder zum Widerstand in uns niederzuschlagen. Ein Mannigfaltiges wird uns dort gegeben, welches in Einheit zusammenzufassen unser anschauendes Vermögen bis an seine Grenzen treibt. Eine Kraft wird uns hier vorgestellt, gegen welche die unserige verschwindet, die wir aber doch damit zu vergleichen genötigt werden. Entweder ist es ein Gegenstand, der sich unserem Anschauungsvermögen zugleich darbietet und entzieht, und das Bestreben zur Vorstellung weckt, ohne es Befriedigung hoffen zu lassen, oder es ist ein Gegenstand, der gegen unser Dasein selbst feindlich aufzustehen scheint, uns gleichsam zum Kampf herausfordert und für den Ausgang besorgt macht. Ebenso ist in allen angeführten Fällen die nämliche Wirkung auf das Empfindungsvermögen sichtbar. Alle setzen das Gemüt in eine unruhige Bewegung und spannen es an. Ein gewisser Ernst, der bis zur Feierlichkeit steigen kann, bemächtigt sich unserer Seele, und indem sich in den sinnlichen Organen deutliche Spuren von Beängstigung zeigen, sinkt der nachdenkende Geist in sich selbst zurück, und scheint sich auf ein erhöhtes Bewußtsein seiner selbständigen Kraft und Würde zu stützen. Dieses Bewußtsein muß schlechterdings überwiegend sein, wenn das Große oder das Schreckliche einen ästhetischen Wert für uns haben soll. Weil sich nun das Gemüt bei solchen Vorstellungen begeistert und über sich selbst gehoben fühlt, so bezeichnet man sie mit dem Namen des Erhabenen, obgleich den Gegenständen selbst objektiv nichts Erhabenes zukommt, und es also wohl schicklicher wäre, sie erhebend zu nennen.

Wenn ein Objekt erhaben heißen soll, so muß es sich unseren sinnlichen Vermögen entgegensetzen. Es lassen sich aber überhaupt zwei verschiedene Verhältnisse denken, in welchen die Dinge zu unserer Sinnlichkeit stehen können, und

diesen gemäß muß es auch zwei verschiedene Arten des Widerstandes geben. Entweder werden sie als Objekte betrachtet, von denen wir uns ein Erkenntnis verschaffen wollen, oder sie werden als eine Macht angesehen, mit der wir die unserige vergleichen. Nach dieser Einteilung gibt es auch zwei Gattungen des Erhabenen, das Erhabene der Erkenntnis und das Erhabene der Kraft*).

Nun tragen aber die sinnlichen Vermögen nichts weiter zur Erkenntnis bei, als daß sie den gegebenen Stoff auffassen und das Mannigfaltige desselben im Raum und in der Zeit aneinandersetzen. Dieses Mannigfaltige zu unterscheiden und zu sortieren ist das Geschäft des Verstandes, nicht der Einbildungskraft. Für den Verstand allein gibt es ein Verschiedenes, für die Einbildungskraft (als Sinn) bloß ein Gleichartiges, und es ist also bloß die Menge des Gleichartigen (die Quantität, nicht die Qualität), was bei der sinnlichen Auffassung der Erscheinungen einen Unterschied machen kann. Soll also das sinnliche Vorstellungsvermögen an einem Gegenstand erliegen, so muß dieser Gegenstand durch seine Quantität für die Einbildungskraft übersteigend sein. Das Erhabene der Erkenntnis beruht demnach auf der Zahl oder der Größe, und kann darum auch das Mathematische heißen**).

## Von der ästhetischen Größenschätzung.

Ich kann mir von der Quantität eines Gegenstandes vier, voneinander ganz verschiedene, Vorstellungen machen.

Der Turm, den ich vor mir sehe, ist eine Größe.

Er ist zweihundert Ellen hoch.

Er ist hoch.

Er ist ein hoher (erhabener) Gegenstand.

Es leuchtet in die Augen, daß durch jedes dieser viererlei Urteile, welche sich doch sämtlich auf die Quantität des Turmes beziehen, etwas ganz Verschiedenes ausgesagt wird. In den beiden ersten Urteilen wird der Turm bloß als ein Quantum

---

*) Man sehe die Abhandlung im dritten Band, dritten Stück der neuen Thalia.

**) Siehe Kants Kritik der ästhetischen Urteilskraft.

(als eine Größe), in den zwei übrigen wird er als ein magnum (als etwas Großes) betrachtet.

Alles, was Teile hat, ist ein Quantum. Jede Anschauung, jeder Verstandsbegriff hat eine Größe, so gewiß dieser eine Sphäre und jene einen Inhalt hat. Die Quantität überhaupt kann also nicht gemein sein, wenn man von einem Größenunterschied unter den Objekten redet. Die Rede ist hier von einer solchen Quantität, die einem Gegenstande vorzugsweise zukommt, d. h. die nicht bloß ein quantum, sondern zugleich ein magnum ist.

Bei jeder Größe denkt man sich eine Einheit, zu welcher mehrere gleichartige Teile verbunden sind. Soll also ein Unterschied zwischen Größe und Größe stattfinden, so kann er nur darin liegen, daß in der einen mehr, in der anderen weniger Teile zur Einheit verbunden sind, oder, daß die eine nur einen Teil in der anderen ausmacht. Dasjenige Quantum, welches ein anderes Quantum als Teil in sich enthält, ist gegen dieses Quantum ein magnum.

Untersuchen, wie oft ein bestimmtes Quantum in einem anderen enthalten ist, heißt dieses Quantum messen (wenn es stetig) oder es zählen (wenn es nicht stetig ist). Auf die zum Maß genommene Einheit kommt es also jederzeit an, ob wir einen Gegenstand als ein Magnum betrachten sollen, d. h. alle Größe ist ein Verhältnisbegriff.

Gegen ihr Maß gehalten ist jede Größe ein Magnum, und noch mehr ist sie es gegen das Maß ihres Maßes, mit welchem verglichen dieses selbst wieder ein Magnum ist. Aber so, wie es herabwärts geht, geht es auch aufwärts. Jedes Magnum ist wieder klein, sobald wir es uns in einem anderen enthalten denken, und wo gibt es hier eine Grenze, da wir jede noch so große Zahlreihe mit sich selbst wieder multiplizieren können?

Auf dem Wege der Messung können wir also zwar auf die komparative, aber nie auf die absolute Größe stoßen, auf diejenige nämlich, welche in keinem anderen Quantum mehr enthalten sein kann, sondern alle andere Größen unter sich befaßt. Nichts würde uns ja hindern, daß dieselbe Verstandeshandlung, die uns eine solche Größe lieferte, uns auch

das Duplum derselben lieferte, weil der Verstand sukzessiv verfährt, und von Zahlbegriffen geleitet, seine Synthese ins Unendliche fortsetzen kann. Solange sich noch bestimmen läßt, wie groß ein Gegenstand sei, ist er noch nicht (schlechthin) groß, und kann durch dieselbe Operation der Vergleichung zu einem sehr kleinen herabgewürdigt werden. Diesem nach könnte es in der Natur nur eine einzige Größe per excellentiam geben, nämlich das unendliche Ganze der Natur selbst, dem aber nie eine Anschauung entsprechen, und dessen Synthesis in keiner Zeit vollendet werden kann. Da sich das Reich der Zahl nie erschöpfen läßt, so müßte es der Verstand sein, der seine Synthesis endigt. Er selbst müßte irgendeine Einheit als höchstes und äußerstes Maß aufstellen, und was darüber hinausragt, schlechthin für groß erklären.

Dies geschieht auch wirklich, wenn ich von dem Turm, der vor mir steht, sage, er sei hoch, ohne seine Höhe zu bestimmen. Ich gebe hier kein Maß der Vergleichung, und doch kann ich dem Turm die absolute Größe nicht zuschreiben, da mich gar nichts hindert, ihn noch größer anzunehmen. Mir muß also schon durch den bloßen Anblick des Turmes ein äußerstes Maß gegeben sein, und ich muß mir einbilden können, durch meinen Ausdruck: dieser Turm ist hoch, auch jedem anderen dieses äußerste Maß vorgeschrieben zu haben. Dieses Maß liegt also schon in dem Begriffe eines Turmes, und es ist kein anderes als der Begriff seiner Gattungsgröße.

Jedem Dinge ist ein gewisses Maximum der Größe entweder durch seine Gattung (wenn es ein Werk der Natur ist) oder (wenn es ein Werk der Freiheit ist) durch die Schranken der ihm zugrunde liegenden Ursache und durch seinen Zweck vorgeschrieben. Bei jeder Wahrnehmung von Gegenständen wenden wir, mit mehr oder weniger Bewußtsein, dieses Größenmaß an, aber unsere Empfindungen sind sehr verschieden, je nachdem das Maß, welches wir zugrunde legen, zufälliger oder notwendiger ist. Überschreitet ein Objekt den Begriff seiner Gattungsgröße, so wird es uns gewissermaßen in Verwunderung setzen. Wir werden überrascht, und unsere Erfahrung erweitert sich, aber insofern wir an dem Gegenstand

selbst kein Interesse nehmen, bleibt es bloß bei diesem Gefühle einer übertroffenen Erwartung. Wir haben jenes Maß nur aus einer Reihe von Erfahrungen abgezogen, und es ist gar keine Notwendigkeit vorhanden, daß es immer zutreffen muß. Überschreitet hingegen ein Erzeugnis der Freiheit den Begriff, den wir uns von den Schranken seiner Ursache machten, so werden wir schon eine gewisse Bewunderung empfinden. Es ist hier nicht bloß die übertroffene Erwartung, es ist zugleich eine Entledigung von Schranken, was uns bei einer solchen Erfahrung überrascht. Dort blieb unsere Aufmerksamkeit bloß bei dem Produkte stehen, das an sich selbst gleichgültig war; hier wird sie auf die hervorbringende Kraft hingezogen, welche moralisch oder doch einem moralischen Wesen angehörig ist, und uns also notwendig interessieren muß. Dieses Interesse wird in eben dem Grade steigen, als die Kraft, welche das wirkende Prinzipium ausmachte, edler und wichtiger, und die Schranke, welche wir überschritten finden, schwerer zu überwinden ist. Ein Pferd von ungewöhnlicher Größe wird uns angenehm befremden, aber noch mehr der geschickte und starke Reiter, der es bändigt. Sehen wir ihn nun gar mit diesem Pferd über einen breiten und tiefen Graben setzen, so erstaunen wir, und ist es eine feindliche Front, gegen welche wir ihn lossprengen sehen, so gesellt sich zu diesem Erstaunen Achtung, und es geht in Bewunderung über. In dem letzteren Fall behandeln wir seine Handlung als eine dynamische Größe, und wenden unseren Begriff von menschlicher Tapferkeit als Maßstab darauf an, wo es nun darauf ankommt, wie wir uns selbst fühlen, und was wir als äußerste Grenze der Herzhaftigkeit betrachten.

Ganz anders hingegen verhält es sich, wenn der Größenbegriff des Zwecks überschritten wird. Hier legen wir keinen empirischen und zufälligen, sondern einen rationalen und also notwendigen Maßstab zugrunde, der nicht überschritten werden kann, ohne den Zweck des Gegenstandes zu vernichten. Die Größe eines Wohnhauses ist einzig durch seinen Zweck bestimmt, die Größe eines Turmes kann bloß durch die Schranken der Architektur bestimmt sein. Finde ich daher das Wohnhaus für seinen Zweck zu groß, so muß es mir notwendig

mißfallen. Finde ich hingegen den Turm meine Idee von Turmeshöhen übersteigend, so wird er mich nur destomehr ergötzen. Warum? Jenes ist ein Widerspruch, dieses nur eine unerwartete Übereinstimmung mit dem, was ich suche. Ich kann es mir sehr wohl gefallen lassen, daß eine Schranke erweitert, aber nicht, daß eine Absicht verfehlt wird.

Wenn ich nun von einem Gegenstand schlechtweg sage, er sei groß, ohne hinzuzusetzen, wie groß er sei, so erkläre ich ihn dadurch gar nicht für etwas absolut Großes, dem kein Maßstab gewachsen ist; ich verschweige bloß das Maß, dem ich ihn unterwerfe, in der Voraussetzung, daß es in seinem bloßen Begriff schon enthalten sei. Ich bestimme seine Größe zwar nicht ganz, nicht gegen alle denkbaren Dinge, aber doch zum Teil, und gegen eine gewisse Klasse von Dingen, also doch immer objektiv und logisch, weil ich ein Verhältnis aussage, und nach einem Begriffe verfahre.

Dieser Begriff kann aber empirisch, also zufällig sein, und mein Urteil wird in diesem Fall nur subjektive Gültigkeit haben. Ich mache vielleicht zur Gattungsgröße, was nur die Größe gewisser Arten ist, ich erkenne vielleicht für eine objektive Grenze, was nur die Grenze meines Subjektes ist, ich lege vielleicht der Beurteilung meinen Privatbegriff von dem Gebrauch und dem Zweck eines Dinges unter. Der Materie nach kann also meine Größenschätzung ganz subjektiv sein, ob sie gleich der Form nach objektiv d. i. wirkliche Verhältnisbestimmung ist. Der Europäer hält den Patagonen für einen Riesen, und sein Urteil hat auch volle Gültigkeit bei demjenigen Völkerstamm, von dem er seinen Begriff menschlicher Größe entlehnte; in Patagonien hingegen wird es Widerspruch finden. Nirgends wird man den Einfluß subjektiver Gründe auf die Urteile der Menschen mehr gewahr, als bei ihrer Größenschätzung, sowohl bei körperlichen als bei unkörperlichen Dingen. Jeder Mensch, kann man annehmen, hat ein gewisses Kraft- und Tugendmaß in sich, wonach er sich bei der Größenschätzung moralischer Handlungen richtet. Der Geizhals wird das Geschenk eines Guldens für eine sehr große Anstrengung seiner Freigebigkeit halten, wenn der Großmütige mit der dreifachen Summe noch zuwenig zu geben

glaubt. Der Mensch von gemeinem Schlag hält schon das Nichtbetrügen für einen großen Beweis seiner Ehrlichkeit; ein anderer von zartem Gefühl trägt manchmal Bedenken, einen erlaubten Gewinn zu nehmen.

Obgleich in allen diesen Fällen das Maß subjektiv ist, so ist die Messung selbst immer objektiv; denn man darf nur das Maß allgemein machen, so wird die Größenbestimmung allgemein eintreffen. So verhält es sich wirklich mit den objektiven Maßen, die im allgemeinen Gebrauche sind, ob sie gleich alle einen subjektiven Ursprung haben, und von dem menschlichen Körper hergenommen sind.

Alle vergleichende Größenschätzung aber, sie mag nun idealisch oder körperlich, sie mag ganz oder nur zum Teil bestimmend sein, führt nur zur relativen und niemals zur absoluten Größe; denn wenn ein Gegenstand auch wirklich das Maß übersteigt, welches wir als ein höchstes und äußerstes annehmen, so kann ja immer noch gefragt werden, um wievielmal er es übersteige. Er ist zwar ein Großes gegen seine Gattung, aber noch nicht das Größtmögliche, und wenn die Schranke einmal überschritten ist, so kann sie ins Unendliche fort überschritten werden. Nun suchen wir aber die absolute Größe, weil diese allein den Grund eines Vorzugs in sich enthalten kann; da alle komparativen Größen, als solche betrachtet, einander gleich sind. Weil nichts den Verstand nötigen kann, in seinem Geschäft still zu stehen, so muß es die Einbildungskraft sein, welche demselben eine Grenze setzt. Mit anderen Worten: die Größenschätzung muß aufhören logisch zu sein, sie muß ästhetisch verrichtet werden. Die ganze Form dieses Geschäfts muß sich also verändern.

Wenn ich eine Größe logisch schätze, so beziehe ich sie immer auf mein Erkenntnisvermögen; wenn ich sie ästhetisch schätze, so beziehe ich sie auf mein Empfindungsvermögen. Dort erfahre ich etwas von dem Gegenstand, hier hingegen erfahre ich bloß an mir selbst etwas, auf Veranlassung der vorgestellten Größe des Gegenstandes. Dort erblicke ich etwas außer mir, hier etwas in mir. Ich messe also auch eigentlich nicht mehr, ich schätze keine Größe mehr, sondern ich selbst werde mir augenblicklich zu einer Größe,

und zwar zu einer unendlichen. Derjenige Gegenstand, der mich mir selbst zu einer unendlichen Größe macht, heißt erhaben.

Die Einbildungskraft, als Spontaneität des Gemüts, verrichtet bei Vorstellung der Größen ein doppeltes Geschäft. Sie faßt erstlich jedweden Teil des gegebenen Quantums in einem empirischen Bewußtsein auf, welches die Apprehension ist; zweitens faßt sie die nacheinander aufgefaßten Teile in einem reinen Selbstbewußtsein zusammen, in welchem letzten Geschäft, der Komprehension, sie ganz als reiner Verstand wirkt. Mit jedem Teile des Quantums nämlich verbindet sich die Vorstellung meines Ich (empirisches Bewußtsein); und durch Reflexion über diese sukzessiv angestellten Synthesen erkenne ich die Identität meines Ich in der ganzen Reihe derselben (reines Selbstbewußtsein): dadurch erst wird das Quantum ein Gegenstand für mich. Ich reihe A an B und B an C usf., und indem ich diesen meinem Geschäft gleichsam zusehe, sage ich mir: Sowohl in A als in B und in C bin Ich das handelnde Subjekt.

Die Auffassung geschieht sukzessiv, und ich ergreife eine Teilvorstellung nach der anderen. Da nun nach jedem Zeitmoment stets wieder ein anderes folgt, und so fort bis ins Unendliche, so ist auf diesem Weg keine Gefahr, daß ich nicht auch das zahlreichste Quantum zu Ende bringen könnte. Man gebe mir bloß Zeit, so soll keine Zahl für mich, in der Apprehension, überschwenglich sein. Die Zusammenfassung hingegen geschieht simultan, und durch die Vorstellung der Identität meines Ichs in allen vorhergegangenen Synthesen hebe ich die Zeitbedingung wieder auf, unter welcher sie vor sich gegangen waren. Alle jene verschiedenen empirischen Vorstellungen meines Ich verlieren sich in das einzige reine Selbstbewußtsein: das Subjekt, welches in A und B und C usf. gehandelt hat, bin Ich, das ewig identische Selbst.

Für diese zweite Handlung, nämlich für die Reduktion der verschiedenen empirischen Apperzeptionen auf das reine Selbstbewußtsein ist es nun ganz und gar nicht gleichgültig, wie viele solcher empirischer Apperzeptionen es sind, die in das reine Selbstbewußtsein sich auflösen sollen. Die Erfahrung wenigstens lehrt: daß die Einbildungskraft hier eine Grenze

hat, wie schwer auch der notwendige Grund derselben sich möchte auffinden lassen. Diese Grenze kann in verschiedenen Subjekten verschieden und vielleicht durch Übung und Anstrengung zu erweitern sein, aber nie wird sie aufgehoben werden. Wenn das Reflexionsvermögen diese Grenze überschreitet und Vorstellungen, welche schon darüber hinausliegen, in ein Selbstbewußtsein versammeln will, so verliert es ebensoviel an Klarheit, als es an Ausbreitung gewinnt. Zwischen dem Umfang des Ganzen einer Vorstellung und der Deutlichkeit ihrer Teile ist ein ewig unüberschreitbares bestimmtes Verhältnis, daher wir bei jeder Aufnehmung eines großen Quantums in die Einbildungskraft ebensoviel rückwärts verlieren, als wir vorwärts gewinnen, und, wenn wir nun das Ende erreicht haben, den Anfang verschwunden sehen.

Diejenige Anzahl von Vorstellungen, mit welcher die Deutlichkeit der einzelnen Teile noch vollkommen bestehen kann, wäre also das Maximum des menschlichen Komprehensionsvermögens. Es kann, und zwar sehr beträchtlich, von der Einbildungskraft überschritten werden, aber jederzeit auf Kosten der Deutlichkeit; und zum Nachteile des Verstandes, der sich streng darin halten muß. Weniger als drei kann diese Zahl nicht wohl sein, weil der ursprüngliche Akt des Entgegensetzens, auf dem doch alles bestimmte Denken ruht, diese Dreiheit notwendig macht. Ob es über diese Dreiheit hinausgehe, läßt sich bezweifeln, und die Erfahrung liefert wenigstens nichts, woraus es bewiesen werden könnte. Und so könnte denn allerdings die Zahl Drei die heilige Zahl genannt werden, weil uns durch sie unser ganzer Denkkreis bestimmt sein würde.

Nach diesem logischen Grundmaße richtet sich nun auch das ästhetische, in Schätzung der Größen, welches zwar nicht ganz so eng kann angenommen werden. Es ist ausgemacht, daß wir wenigstens mehr als drei Einheiten zugleich übersehen und unterscheiden können, wenngleich, je weiter wir die Zusammenfassung treiben, je mehr und mehr die Deutlichkeit abnimmt. Weil aber bei der Größenschätzung alle Teile als gleichartig angenommen werden, so ist hier die Forderung der Deutlichkeit auch schon etwas weniger strenge. Wir werden vielleicht mit einem Blick zwanzig Personen übersehen können,

aber mehr als drei darunter in einem Zeitmoment zu erkennen wird schwer sein. Überhaupt müssen wir uns hier in acht nehmen, daß wir das nicht für simultan halten, was bloß eine schnelle Sukzession ist. Die Rapidität, womit der Verstand aus dreimal drei Neune macht, läßt uns nicht mehr unterscheiden, ob diese neun Einheiten auf einmal oder in einer Folge von drei Momenten vor unserer Seele schweben. Wir bilden uns oft ein, mit dem Sinn zu fassen, wo wir bloß mit dem Verstande begreifen. Aber wir dürfen nur das Experiment machen, ob das, was wir bei einer geschickten Anordnung auf einmal übersehen, auch noch dann, wenn es in Unordnung ist, diese Wirkung tut. Einteilung und Ordnung können nur den Verstand, aber nie die Einbildungskraft, unterstützen; was wir also nur unter dieser Bedingung leicht übersehen, das haben wir nicht auf einmal angeschaut, sondern gezählt oder gemessen.

Dieses durch die Schranken unseres Subjekts bestimmte Maximum der Komprehension ist es, was uns bei aller Größenschätzung, auch der mathematischen, als letztes Grundmaß leitet. Weil jede Größe nur komparativ zu bestimmen ist, so würde es dem Verstand ohne ein solches äußerstes Grundmaß an einem festen Punkte fehlen, auf welchem er zuletzt notwendig ruhen muß, um nur irgend eine Größe bestimmen zu können. Nach diesem subjektiven Grundmaße nun wird jedes Quantum in der Natur geschätzt, und die Einerleiheit desselben in allen Menschen ist auch allein Ursache, daß in den Urteilen der Menschen über Größe eine Übereinstimmung stattfinden kann. Würde dieses Grundmaß erweitert, so würden alle Gegenstände, wenigstens ästhetisch, in ein anderes Größenverhältnis zu uns treten, Berechnungen, die jetzt nur diskursiv nach Begriffen vonstatten gehen, würden das Werk eines Blickes sein, und Objekte, die uns jetzt durch Erhabenheit rühren, würden ihren ganzen Zauber ablegen, und in der gemeinen Klasse verschwinden.

Man nehme einstweilen an, daß dieses Maximum der sinnlichen Zusammenfassung zehn sei. Zehn Einheiten kann also die Einbildungskraft in eine begreifen, ohne daß eine einzige darunter fehle. Nun sind aber in einer gegebenen Größe tausend solcher Einheiten enthalten, und das ganze

Tausend soll in das Bewußtsein aufgenommen werden. Das Quantum zu apprehendieren, d. h., jede dieser tausend Einheiten ins Bewußtsein einzeln aufzunehmen, hat ganz und gar keine Schwierigkeit, weil dazu nichts als Zeit erfordert wird; aber es zu komprehendieren, d. h., das in allen diesen tausend vorgestellten Einheiten zerstreute Bewußtsein als identisch zu erkennen, tausend verschiedene Apperzeptionen in einer einzigen zu begreifen, das ist die schwere Aufgabe, die gelöst werden soll. Nun gibt es dazu keinen anderen Ausweg, als diesen, diese tausend Einheiten auf zehn zu reduzieren, weil zehn das höchste ist, was die Einbildungskraft zusammenfassen kann.

Wie können aber tausend Einheiten durch zehn repräsentiert werden? Nicht anders als durch Begriffe, welche die einzigen und beständigen Repräsentanten der Anschauungen sind. Die Einbildungskraft legt also ihr intuitives Geschäft nieder, und der Verstand fängt sein diskursives (hier eigentlich symbolisches) an. Die Zahl muß aushelfen, wo die Anschauung nicht mehr zureicht, und der Gedanke sich unterwerfen, worüber der Blick nicht mehr Meister werden kann.

Aus jenen zehn Einheiten, welche das Maximum sinnlicher Zusammenfassung sind, bildet der Verstand eine neue logische Einheit, den Zahlbegriff 10. Nun kann aber, wie wir annehmen, die Einbildungskraft zehn Einheiten zugleich zusammenfassen; jener Zahlbegriff 10, als Einheit gedacht, kann also, zehnmal genommen, in eine Intuition der Einbildungskraft zusammenfließen. Freilich werden jene logischen Einheiten, die der Verstand bildet, in dieser zweiten Komprehension nicht als Vielheiten, sondern als Einheiten aufgenommen, und die zehn Einheiten, welche jede derselben in sich begreift, kommen einzeln nicht mehr in Betrachtung. Bloß der Begriff als Repräsentant gilt, und das repräsentierte verliert sich in Dunkelheit oder verschwindet. Diese zehn logische Einheiten faßt nun der Verstand in eine neue Einheit, die Zahl 100 zusammen, welche, zehnmal wiederholt, von der Einbildungskraft abermals zugleich vorgestellt werden kann, und die Zahl 1000 gibt, die das gegebene Quantum vollständig ausmißt. Bei diesem dritten Akt der Komprehension müssen nun jene ursprünglichen Einheiten noch weit mehr

erlöschen, weil selbst ihre unmittelbaren Repräsentanten, die Zahlbegriffe zehn durch andere repräsentiert worden sind, und selbst in Dunkelheit verschwinden.

Bei dieser ganzen Operation hat die Einbildungskraft das Maß ihrer Zusammenfassung keineswegs erweitert, und es war immer nur dasselbe Quantum von zehn Einheiten, welches ihr in einem Zeitmoment vorschwebte. Dadurch aber, daß der Verstand, in drei sukzessiven Operationen, jene sinnlichen Einheiten mit logischen austauschte, und diese immer wieder unter andere und höhere logische brachte, unterwarf er der Einbildungskraft das ganze Quantum jener 1000, und verbarg ihr auf diese Art ihre ästhetische Armut in einem logischen Reichtum.

Um jedoch zu wissen, daß man nicht zehn, sondern tausend zählt, und daß jede der letzten zehn Einheiten hundert andere in sich faßt, muß das Gemüt sich mit Schnelligkeit der vorhergegangenen Synthesen erinnern, durch welche es diese Einheiten erzeugt. Wenigstens eine dunkle Intuition des Gehaltes, der in diesen Zahlbegriffen liegt, muß die fortschreitende Synthesis begleiten, wie auch jeder, der sich beim Rechnen beobachtet, in sich wahrnehmen kann. Nur kann es nicht fehlen, daß je mehr die Zahlbegriffe wachsen, das Verfahren des Gemüts immer mehr logisch werden, und die Anschaulichkeit abnehmen muß; daher es auch kommt, daß uns die höchsten Zahlbegriffe zuletzt weit weniger sagen, als die niedrigeren, weil wir mit diesen doch noch einen Gehalt verbinden. Um von dem Begriff einer Million Goldstücke gerührt zu werden, muß man sich wenigstens dunkel erinnern, was für ein großer Gehalt schon in der Zahl tausend liegt, und wie viele Scheidemünzen schon ein einzelnes Goldstück enthalte.

Ein Regiment von 2000 Mann stehe in langer Front, drei Mann hoch da, und von der Größe desselben wollen wir uns schnell eine Vorstellung machen. Ich will zu Erleichterung der Übersicht annehmen, daß alles nach der Dekadik gestellt sei. Ein kleiner Abschnitt a soll also nach jedem 10, und ein größerer aa nach jedem 100 angebracht sein, und unser Auge soll durch die ganze Länge der Front tragen. Den ersten Abschnitt bis a werden wir also, der Annahme gemäß, in

einem simultanen Blick übersehen, worin noch jeder einzelne Mann unterschieden werden kann. Dieser Abschnitt nun ist zugleich eine Einheit für den reflektierenden Verstand; und wenn also der Blick an zehn solchen Abschnitten hinunter gegleitet ist, und die Einbildungskraft ihre Komprehension zehnmal nacheinander verrichtet hat, so versucht der Verstand abermals, sich die Identität des Bewußtseins in diesen zehn Komprehensionen zu denken, d. h. aus diesen zehn logischen Einheiten eine neue zu machen. Es gelingt ihm auch, aber auf Kosten der ersten Intuition, welche in demselben Verhältnis ihre Teile verbirgt, als sie sich selbst in den Teil eines anderen Ganzen verwandelt. Sowie die sukzessiven Zusammenfassungen durch den reflektierenden Verstand simultan gemacht werden, so verlieren die simultanen Intuitionen der Einbildungskraft ihre Deutlichkeit, und schweben nun bloß noch als Massen vor der Seele. Wird nun diese Synthesis noch höher gesteigert, und aus den erzeugten Einheiten wieder neue erzeugt, so verschwindet das einzelne ganz, und die ganze Front verliert sich bloß in eine stetige Länge, worin sich nicht einmal mehr ein Abschnitt, viel weniger ein einzelner Kopf unterscheiden läßt. Es ergibt sich also daraus, daß die Deutlichkeit der Intuition immer nur in eine bestimmte Zahl eingeschlossen bleibt, daß bei allem diskursiven Fortschritt des Verstandes die Einbildungskraft ihren realen Reichtum (was die Simultaneität der Anschauung betrifft) niemals erweitert, und daß, wenn auch die Berechnung in Millionen geht, immer nur eine bestimmte Zahl darin die herrschende sein wird, in welcher die übrigen gleichsam untergehen. Will man nun von einem großen Quantum einen ästhetischen Eindruck erhalten, so muß man die ursprünglichen Einheiten aus dem sie repräsentierenden Begriff schnell wieder herzustellen suchen, welches in dem angeführten Fall z. B. dadurch geschehen wird, daß man immer den ersten Abschnitt in dem Auge zu behalten sucht, während daß man an der ganzen Front hinuntersieht.

Eben hier aber, bei diesem Versuche der Einbildungskraft, die Sinnlichkeit der Vorstellung aus der logischen Repräsentation durch Zahlbegriffe wieder herzustellen, und so die Länge mit der Breite, die Simultaneität mit der Sukzession in eine

Intuition zu begreifen, kommt die Grenze dieses Vermögens, zugleich aber auch die Stärke eines anderen an das Licht, durch welche letztere Entdeckung uns jener Mangel überwiegend ersetzt wird.

Die Vernunft dringt, ihren notwendigen Gesetzen nach, auf absolute Totalität der Anschauung, und ohne sich durch die notwendige Begrenzung der Einbildungskraft abweisen zu lassen, fordert sie von ihr eine vollständige Komprehension aller Teile des gegebenen Quantums in eine simultane Vorstellung. Die Einbildungskraft wird also genötigt, das ganze Maß ihres komprehensiven Vermögens auszubieten, aber weil sie mit dieser Aufgabe dennoch nicht zu Ende kommen, dennoch aller Anstrengung ungeachtet ihren Kreis nicht erweitern kann, sinkt sie erschöpft in sich selbst zurück, und der sinnliche Mensch empfindet mit peinlicher Unruhe seine Schranken.

Aber ist es eine äußere Gewalt, die ihm diese Erfahrung seiner Schranken gibt? Ist der unmeßbare Ozean, oder der sternenbesäete unendliche Himmel schuld, daß ich mir meiner Ohnmacht bei Darstellung ihrer Größe bewußt werde? Woher weiß ich denn, daß sie für meine Darstellung überschwengliche Größen sind, und daß ich mir keine Totalität ihres Bildes verschaffen kann? Weiß ich es etwa von diesen Objekten, daß sie ein Ganzes der Vorstellung ausmachen sollten; ich könnte dies ja nicht anders als durch meine Vorstellung von ihnen wissen, und doch wird vorausgesetzt, daß ich mir dieselbe nicht als ein Ganzes vorstellen kann? Sie sind mir also nicht gegeben als ein Ganzes, und ich selbst bin es, der den Begriff der Totalität zuerst in sie hineinlegt. Ich habe also diesen Begriff schon in mir, und ich selbst, das denkende Wesen, bin es, an dem ich, das darstellende Wesen, erliege. Ich erfahre zwar bei Betrachtung dieser großen Gegenstände meine Ohnmacht, aber ich erfahre sie durch meine Kraft. Ich bin nicht durch die Natur, ich bin durch mich selbst überwunden.

Indem ich alle einzelnen Teile eines aufgefaßten Quantums zumal zusammenfassen will, was will ich eigentlich tun? Ich will die Identität meines Selbstbewußtseins in allen diesen Teilvorstellungen erkennen, ich will in allen mich selbst finden. Ich will zu mir sagen: „Alle diese Teile sind vor-

gestellt worden durch mich, das immer einerlei bleibende Subjekt." Man muß sich wohl erinnern, daß die Vernunft immer nur Zusammenfassung derjenigen Teile fordert, die schon aufgefaßt, also schon im empirischen Bewußtsein vorgestellt sind; denn nur alsdann fängt eine Größe an mich zu rühren, wenn ich sie mit meiner Einbildungskraft durchlaufen, also ihre Teile aufgefaßt habe, aber sie nicht zusammenfassen kann.

Ich will also Vorstellungen, die ich schon gehabt, in eine einzige auflösen, und dieses kann ich nicht, und peinlich empfinde ich, daß ich es nicht kann. Um aber zu empfinden, daß ich eine Forderung nicht erfüllen kann, muß ich zugleich die Vorstellung dieser Forderung und die meines Unvermögens haben. Diese Forderung aber ist hier: Allheit der Teile in der Komprehension, oder Einheit meines Ichs in einer gewissen Reihe von Veränderungen meines Ichs. Ich muß mir also vorstellen, daß ich die Einheit meines Ichs in allen diesen Veränderungen nicht zur Vorstellung bringen kann; aber eben dadurch stelle ich mir ja dieselbe vor. Eben dadurch denke ich mir ja schon die Totalität der ganzen Reihe, daß ich sie denken will, da ich nichts wollen kann, als wovon ich schon eine Vorstellung habe. Ich trage also schon diese Allheit in mir, die ich darzustellen suche, eben weil ich sie darzustellen suche. Das Große also ist in mir, nicht außer mir. Es ist mein ewig identisches, in jedem Wechsel bestehendes, in jeder Verwandlung sich selbst wiederfindendes Subjekt. Ich kann die Auffassung ins Unendliche fortsetzen: heißt also nichts anderes, als: in unendlichen Veränderungen meines Bewußtseins ist mein Bewußtsein identisch, die ganze Unendlichkeit liegt in der Einheit meines Ichs.

Diese Auflösung läßt sich noch in eine andere Formel fassen. Bei allen Vorstellungen von Objekten, mithin auch der Größe, ist das Gemüt nie bloß das, was bestimmt wird, sondern es ist immer zugleich das, was bestimmt. Es ist zwar das Objekt, welches mich verändert, aber Ich, das vorstellende Subjekt, bin es, der das Objekt zum Objekte macht, und durch sein Produkt also sich selbst verändert. In allen diesen Veränderungen aber muß etwas sein, was sich

nicht verändert, und dieses ewig unwandelbare Prinzipium ist eben das reine und identische Ich, der Grund der Möglichkeit aller Objekte, insofern sie vorgestellt werden. Was also nur immer in den Vorstellungen Großes liegt, liegt in uns, die wir diese Vorstellungen erzeugen. Welches Gesetz uns auch für unser Denken oder Handeln gegeben werden mag, es wird uns gegeben durch uns; und auch wenn wir als sinnlich beschränkte Wesen es unerfüllt lassen müssen, wie hier im theoretischen das Gesetz der Totalität in der Größendarstellung, oder wenn wir als freie Wesen mit Willen es brechen, wie das Gesetz der Sitten im praktischen, so sind wir es doch immer, die es aufgestellt haben. Ich mag also in der schwindelnden Vorstellung des allgegenwärtigen Raumes, oder der nimmerendenden Zeit mich verlieren, oder ich mag in der Vorstellung der absoluten Vollkommenheit meine eigene Nichtigkeit fühlen — ich selbst bin es doch nur, der dem Raum seine unendliche Weite und der Zeit ihre ewige Länge gibt, ich selbst bin es, der die Idee des Allheiligen in sich trägt, weil ich sie aufstelle, und die Gottheit, die ich mir vorstelle, ist meine Schöpfung, so gewiß mein Gedanke der meinige ist.

Das erhabene der Größe ist also keine objektive Eigenschaft des Gegenstandes, dem es beigelegt wird; es ist bloß die Wirkung unseres eigenen Subjekts auf Veranlassung jenes Gegenstandes. Es entspringt eines Teiles aus dem vorgestellten Unvermögen der Einbildungskraft, die, von der Vernunft als Forderung aufgestellte Totalität in Darstellung der Größe zu erreichen, anderen Teiles aus dem vorgestellten Vermögen der Vernunft, eine solche Forderung aufstellen zu können. Auf das erste gründet sich die zurückstoßende, auf das zweite die anziehende Kraft des Großen und des Sinnlichunendlichen.

Obgleich aber das Erhabene eine Erscheinung ist, welche erst in unserem Subjekt erzeugt wird, so muß doch in den Objekten selbst der Grund enthalten sein, warum gerade nur diese und keine anderen Objekte uns zu diesem Gebrauch Anlaß geben. Und weil wir ferner bei unserem Urteil das Prädikat des Erhabenen in den Gegenstand legen, (wodurch wir andeuten, daß wir diese Verbindung nicht bloß willkürlich

vornehmen, sondern dadurch ein Gesetz für jedermann aufzustellen meinen) so muß in unserem Subjekt ein notwendiger Grund enthalten sein, warum wir von einer gewissen Klasse von Gegenständen gerade diesen und keinen anderen Gebrauch machen.

Es gibt demnach innere und gibt äußere notwendige Bedingungen des Mathematisch-Erhabenen. Zu jenen gehört ein gewisses bestimmtes Verhältnis zwischen Vernunft und Einbildungskraft, zu diesen ein bestimmtes Verhältnis des angeschauten Gegenstandes zu unserem ästhetischen Größenmaß.

Sowohl die Einbildungskraft als die Vernunft müssen sich mit einem gewissen Grad von Stärke äußern, wenn das Große uns rühren soll. Von der Einbildungskraft wird verlangt, daß sie ihr ganzes Komprehensionsvermögen zu Darstellung der Idee des Absoluten aufbiete, worauf die Vernunft unnachläßlich dringt. Ist die Phantasie untätig und träge, oder geht die Tendenz des Gemüts mehr auf Begriffe als auf Anschauungen, so bleibt auch der erhabenste Gegenstand bloß ein logisches Objekt, und wird gar nicht vor das ästhetische Forum gezogen. Dies ist der Grund, warum Menschen von überwiegender Stärke des analytischen Verstandes für das ästhetisch Große selten viel Empfänglichkeit zeigen. Ihre Einbildungskraft ist entweder nicht lebhaft genug, sich auf Darstellung des Absoluten der Vernunft auch nur einzulassen, oder ihr Verstand zu geschäftig, den Gegenstand sich zuzueignen, und ihn aus dem Felde der Intuition in sein diskursives Gebiet hinüber zu spielen.

Ohne eine gewisse Stärke der Phantasie wird der große Gegenstand gar nicht ästhetisch, ohne eine gewisse Stärke der Vernunft hingegen wird der ästhetische nicht erhaben. Die Idee des Absoluten erfordert schon eine mehr als gewöhnliche Entwicklung des höheren Vernunftvermögens, einen gewissen Reichtum an Ideen, und eine genauere Bekanntschaft des Menschen mit seinem edelsten Selbst. Wessen Vernunft noch gar keine Ausbildung empfangen hat, der wird von dem Großen der Sinne nie einen übersinnlichen Gebrauch zu machen wissen. Die Vernunft wird sich in das Geschäft gar nicht mischen, und es wird der Einbildungskraft allein oder dem Verstand

allein überlassen bleiben. Die Einbildungskraft für sich selbst ist aber weit entfernt, sich auf eine Zusammenfassung einzulassen, die ihr peinlich wird. Sie begnügt sich also mit der bloßen Auffassung, und es fällt ihr gar nicht ein, ihren Darstellungen Allheit geben zu wollen. Daher die stupide Unempfindlichkeit, mit der der Wilde im Schoß der erhabensten Natur und mitten unter den Symbolen des Unendlichen wohnen kann, ohne dadurch aus seinem tierischen Schlummer geweckt zu werden, ohne auch nur von weitem den großen Naturgeist zu ahnden, der aus dem Sinnlich-Unermeßlichen zu einer fühlenden Seele spricht.

Was der rohe Wilde mit dummer Gefühllosigkeit anstarrt, das flieht der entnervte Weichling als einen Gegenstand des Grauens, der ihm nicht seine Kraft, nur seine Ohnmacht zeigt. Sein enges Herz fühlt sich von großen Vorstellungen peinlich auseinander gespannt. Seine Phantasie ist zwar reizbar genug, sich an der Darstellung des Sinnlich-Unendlichen zu versuchen, aber seine Vernunft nicht selbständig genug, dieses Unternehmen mit Erfolge zu endigen. Er will es erklimmen, aber auf halbem Wege sinkt er ermattet hin. Er kämpft mit dem furchtbaren Genius, aber nur mit irdischen, nicht mit unsterblichen Waffen. Dieser Schwäche sich bewußt, entzieht er sich lieber einem Anblick, der ihn niederschlägt, und sucht Hilfe bei der Trösterin aller Schwachen, der Regel. Kann er sich selbst nicht aufrichten zu dem Großen der Natur, so muß die Natur zu seiner kleinen Fassungskraft heruntersteigen. Ihre kühnen Formen muß sie mit künstlichen vertauschen, die ihr fremd, aber seinem verzärtelten Sinne Bedürfnis sind. Ihren Willen muß sie seinem eisernen Joch unterwerfen, und in die Fesseln mathematischer Regelmäßigkeit sich schmiegen. So entsteht der ehemalige französische Geschmack in Gärten, der endlich fast allgemein dem englischen gewichen ist, aber ohne dadurch dem wahren Geschmack merklich näher zu kommen. Denn der Charakter der Natur ist ebensowenig bloße Mannigfaltigkeit als Einförmigkeit. Ihr gesetzter ruhiger Ernst verträgt sich ebensowenig mit diesen schnellen und leichtsinnigen Übergängen, mit welchen man sie in dem neuen Gartengeschmack von einer Dekoration zur anderen hinüber hüpfen läßt. Sie legt, indem

sie sich verwandelt, ihre harmonische Einheit nicht ab, in bescheidener Einfalt verbirgt sie ihre Fülle, und auch in der üppigsten Freiheit sehen wir sie das Gesetz der Stetigkeit ehren*).

Zu den objektiven Bedingungen des Mathematisch-Erhabenen gehört fürs erste, daß der Gegenstand, den wir dafür erkennen sollen, ein Ganzes ausmache und also Einheit zeige; fürs zweite, daß er uns das höchste sinnliche Maß, womit wir alle Größen zu messen pflegen, völlig unbrauchbar mache. Ohne das erste würde die Einbildungskraft gar nicht aufgefordert werden, eine Darstellung seiner Totalität zu versuchen, ohne das zweite würde ihr dieser Versuch nicht verunglücken können.

Der Horizont übertrifft jede Größe, die uns irgend vor Augen kommen kann, denn alle Raumgrößen müssen ja in demselben liegen. Nichtsdestoweniger bemerken wir, daß oft ein einziger Berg, der sich darin erhebt, uns einen weit stärkeren Eindruck des Erhabenen zu geben imstande ist, als der ganze Gesichtskreis, der nicht nur diesen Berg, sondern noch tausend andere Größen in sich befaßt. Das kommt daher, weil uns der Horizont nicht als ein einziges Objekt erscheint, und wir also nicht eingeladen werden, ihn in ein Ganzes der Darstellung zusammenzufassen. Entfernt man aber aus dem Horizont alle Gegenstände, welche den Blick insbesondere auf sich ziehen, denkt man sich auf eine weite und ununterbrochene Ebene oder auf die offenbare See, so wird der Horizont selbst zu einem Objekt, und zwar zu dem erhabensten, was dem Auge je erscheinen kann. Die Kreisfigur des Horizonts trägt zu diesem Eindruck besonders viel bei, weil sie an sich selbst so leicht zu fassen ist, und die Einbildungskraft sich um so weniger erwehren kann, die Vollendung derselben zu versuchen.

*) Die Gartenkunst und die dramatische Dichtkunst haben in neueren Zeiten ziemlich dasselbe Schicksal, und zwar bei denselben Nationen, gehabt. Dieselbe Tyrannei der Regel in den französischen Gärten und in den französischen Tragödien; dieselbe bunte und wilde Regellosigkeit in den Parks der Engländer und in ihrem Shakespeare; und so wie der deutsche Geschmack von jeher das Gesetz von den Ausländern empfangen, so mußte er auch in diesem Stück zwischen jenen beiden Extremen hin und her schwanken.

Der ästhetische Eindruck der Größe beruht aber darauf, daß die Einbildungskraft die Totalität der Darstellung an dem gegebenen Gegenstande *fruchtlos* versucht, und dies kann nur dadurch geschehen, daß das höchste Größenmaß, welches sie auf einmal deutlich fassen kann, sovielmal zu sich selbst addiert, als der Verstand deutlich zusammen denken kann, für den Gegenstand zu klein ist. Daraus aber scheint zu folgen, daß Gegenstände von gleicher Größe auch einen gleich erhabenen Eindruck machen müßten, und daß der mindergroße diesen Eindruck weniger werde hervorbringen können, wogegen doch die Erfahrung spricht. Denn nach dieser erscheint der Teil nicht selten erhabener als das Ganze, der Berg oder der Turm erhabener als der Himmel, in den er hinaufragt, der Fels erhabener als das Meer, dessen Wellen ihn umspülen. Man muß sich aber hier der vorhin erwähnten Bedingung erinnern, vermöge welcher der ästhetische Eindruck nur dann erfolgt, wenn sich die Imagination auf Allheit des Gegenstandes einläßt. Unterläßt sie dieses bei dem weit größeren Gegenstand, und beobachtet es hingegen bei dem mindergroßen, so kann sie von dem letzteren ästhetisch gerührt, und doch gegen den ersten unempfindlich sein. Denkt sie sich aber diesen als eine Größe, so denkt sie ihn zugleich als Einheit, und dann muß er notwendig einen verhältnismäßig stärkeren Eindruck machen, als er jenen an Größe übertrifft.

Alle sinnliche Größen sind entweder im Raum (ausgedehnte Größen) oder in der Zeit (Zahlgrößen). Ob nun gleich jede ausgedehnte Größe zugleich eine Zahlgröße ist, (weil wir auch das im Raum gegebene in der Zeit auffassen müssen) so ist dennoch die Zahlgröße selbst nur in sofern als ich sie in eine Raumgröße verwandle, erhaben. Die Entfernung der Erde vom Sirius ist zwar ein ungeheueres Quantum in der Zeit, und wenn ich sie in Allheit begreifen will, für meine Phantasie überschwenglich; aber ich lasse mich auch nimmermehr darauf ein, diese Zeitgröße anzuschauen, sondern helfe mir durch Zahlen, und nur alsdann, wenn ich mich erinnere, daß die höchste Raumgröße, die ich in Einheit zusammenfassen kann, z. B. ein Gebirge, dennoch ein viel zu kleines und ganz unbrauchbares Maß für diese Entfernung ist,

erhalte ich den erhabenen Eindruck. Das Maß für dieselbe nehme ich also doch von ausgedehnten Größen, und auf das Maß kommt es ja eben an, ob ein Objekt uns groß erscheinen soll.

Das Große im Raum zeigt sich entweder in Längen oder in Höhen, wozu auch die Tiefen gehören: denn die Tiefe ist nur eine Höhe unter uns, so wie die Höhe eine Tiefe über uns genannt werden kann. Daher die Lateinischen Dichter auch keinen Anstand nehmen, den Ausdruck profundus auch von Höhen zu gebrauchen:

ni faceret, maria ac terras coelumque profundum
quippe ferant rapidi secum. —

Höhen erscheinen durchaus erhabener, als gleich große Längen, wovon der Grund zum Teil darin liegt, daß sich das Dynamischerhabene mit dem Anblick der ersteren verbindet. Eine bloße Länge, wie unabsehlich sie auch sei, hat gar nichts Furchtbares an sich, wohl aber eine Höhe, weil wir von dieser herabstürzen können. Aus demselben Grund ist eine Tiefe noch erhabener als eine Höhe, weil die Idee des Furchtbaren sie unmittelbarer begleitet. Soll eine große Höhe schreckhaft für uns sein, so müssen wir uns erst hinaufdenken, und sie also in eine Tiefe verwandeln. Man kann diese Erfahrung leicht machen, wenn man einen mit blau untermischten bewölkten Himmel in einem Brunnen oder sonst in einem dunkeln Wasser betrachtet, wo seine unendliche Tiefe einen ungleich schauerlicheren Anblick als seine Höhe gibt. Dasselbe geschieht in noch höherem Grade, wenn man ihn rücklings betrachtet, als wodurch er gleichfalls zu einer Tiefe wird, und, weil er das einzige Objekt ist, das in das Auge fällt, unsere Einbildungskraft zu Darstellung seiner Totalität unwiderstehlich nötigt. Höhen und Tiefen wirken nämlich auch schon deswegen stärker auf uns, weil die Schätzung ihrer Größe durch keine Vergleichung geschwächt wird. Eine Länge hat an dem Horizont immer einen Maßstab, unter welchem sie verliert, denn so weit sich eine Länge erstreckt, so weit erstreckt sich auch der Himmel. Zwar ist auch das höchste Gebirge gegen die Höhe des Himmels klein, aber das lehrt bloß der Verstand, nicht das Auge, und es ist nicht der Himmel, der durch seine Höhe die Berge niedrig

macht, sondern die Berge sind es, die durch ihre Größe die Höhe des Himmels zeigen.

Es ist daher nicht bloß eine optisch richtige, sondern auch eine symbolisch wahre Vorstellung, wenn es heißt, daß der Atlas den Himmel stütze. So wie nämlich der Himmel selbst auf dem Atlas zu ruhen scheint, so ruht unsere Vorstellung von der Höhe des Himmels auf der Höhe des Atlas. Der Berg trägt also, in figürlichem Sinne, wirklich den Himmel, denn er hält denselben für unsere sinnliche Vorstellung in der Höhe. Ohne den Berg würde der Himmel fallen, d. h. er würde optisch von seiner Höhe sinken und erniedriget werden.

Die Fortsetzung folgt.

---

# Von den notwendigen Grenzen des Schönen, besonders im Vortrag philosophischer Wahrheiten.

1795.

Der Mißbrauch des Schönen und die Anmaßungen der Einbildungskraft, da, wo sie nur die ausübende Gewalt besitzt, auch die gesetzgebende an sich zu reißen, haben sowohl im Leben als in der Wissenschaft so vielen Schaden angerichtet, daß es von nicht geringer Wichtigkeit ist, die Grenzen genau zu bestimmen, die dem Gebrauch schöner Formen gesetzt sind. Diese Grenzen liegen schon in der Natur des Schönen, und wir dürfen uns bloß erinnern, wie der Geschmack seinen Einfluß äußert, um bestimmen zu können, wie weit er denselben erstrecken darf.

Die Wirkungen des Geschmacks überhaupt genommen sind, die sinnlichen und geistigen Kräfte des Menschen in Harmonie zu bringen, und in einem innigen Bündnis zu vereinigen. Wo also ein solches inniges Bündnis zwischen der Vernunft und den Sinnen zweckmäßig und rechtmäßig ist, da ist dem Geschmack ein Einfluß zu gestatten. Gibt es aber Fälle, wo wir, sei es nun, um einen Zweck zu erreichen, oder sei es, um einer Pflicht Genüge zu tun, von jedem sinnlichen Einfluß frei und als reine Vernunftwesen handeln müssen, wo also

das Band zwischen dem Geist und der Materie augenblicklich aufgehoben werden muß, da hat der Geschmack seine Grenzen, die er nicht überschreiten darf, ohne entweder einen Zweck zu vereiteln, oder uns von unserer Pflicht zu entfernen. Dergleichen Fälle gibt es aber wirklich, und sie werden uns schon durch unsere Bestimmung vorgeschrieben.

Unsere Bestimmung ist, uns Erkenntnisse zu erwerben und aus Erkenntnissen zu handeln. Zu beidem gehört eine Fertigkeit, von dem, was der Geist tut, die Sinne auszuschließen, weil bei allem Erkennen vom Empfinden, und bei allem moralischen Wollen von der Begierde abstrahiert werden muß.

Wenn wir erkennen, so verhalten wir uns tätig und unsere Aufmerksamkeit ist auf einen Gegenstand, auf ein Verhältnis zwischen Vorstellungen und Vorstellungen gerichtet. Wenn wir empfinden, so verhalten wir uns leidend und unsere Aufmerksamkeit (wenn man es anders so nennen kann, was ganz und gar keine Handlung des Geistes ist) ist bloß auf unseren Zustand gerichtet, insoferne derselbe durch einen empfangenen Eindruck verändert wird. Da wir nun das Schöne bloß empfinden und nicht erkennen, so merken wir dabei auf kein Verhältnis desselben zu anderen Objekten, so beziehen wir die Vorstellung desselben nicht auf andere Vorstellungen, sondern auf unser empfindendes Selbst. An dem schönen Gegenstand erfahren wir nichts, aber von demselben erfahren wir eine Veränderung unseres Zustands, davon die Empfindung der Ausdruck ist. Unser Wissen wird also durch Urteile des Geschmacks nicht erweitert, und keine Erkenntnis, selbst nicht einmal von der Schönheit wird durch die Empfindung der Schönheit erworben. Wo also Erkenntnis der Zweck ist, da kann uns der Geschmack, wenigstens direkt und unmittelbar keine Dienste leisten; vielmehr wird die Erkenntnis gerade so lange ausgesetzt, als uns die Schönheit beschäftigt.

Wozu dient denn aber nun, wird man einwenden, eine geschmackvolle Einkleidung der Begriffe, wenn der Zweck des Vortrags, der doch kein anderer sein kann, als Erkenntnis hervorzubringen, vielmehr dadurch gehindert als befördert wird?

Zur Überzeugung des Verstandes kann allerdings die Schönheit der Einkleidung ebensowenig beitragen als das ge-

schmackvolle Arrangement einer Mahlzeit zur Sättigung der Gäste, oder die äußere Eleganz eines Menschen zu Beurteilung seines inneren Werts. Aber ebenso, wie dort durch die schöne Anordnung der Tafel die Eßlust gereizt und hier durch das Empfehlende im Äußeren die Aufmerksamkeit auf den Menschen überhaupt geweckt und geschärft wird, so werden wir durch eine reizende Darstellung der Wahrheit in eine günstige Stimmung gesetzt, ihr unsere Seele zu öffnen, und die Hindernisse in unserem Gemüt werden hinweggeräumt, die sich der schwierigen Verfolgung einer langen und strengen Gedankenkette sonst würden entgegengesetzt haben. Es ist niemals der Inhalt, der durch die Schönheit der Form gewinnt, und niemals der Verstand, dem der Geschmack beim Erkennen hilft. Der Inhalt muß sich dem Verstand unmittelbar durch sich selbst empfehlen, indem die schöne Form zu der Einbildungskraft spricht, und ihr mit einem Scheine von Freiheit schmeichelt.

Aber selbst diese unschuldige Nachgiebigkeit gegen die Sinne, die man sich bloß in der *Form* erlaubt, ohne dadurch etwas an dem *Inhalt* zu verändern, ist großen Einschränkungen unterworfen, und kann völlig zweckwidrig sein, je nachdem die Art der Erkenntnis, und der Grad der Überzeugung ist, die man bei Mitteilung seiner Gedanken beabsichtet.

Es gibt eine *wissenschaftliche* Erkenntnis, welche auf deutlichen Begriffen und erkannten Prinzipien ruht, und eine *populäre* Erkenntnis, welche bloß auf mehr oder weniger entwickelte Gefühle sich gründet. Was der letzteren oft sehr beförderlich ist, kann der ersteren geradezu widerstreiten.

Da, wo man eine strenge Überzeugung aus Prinzipien zu bewirken sucht, da ist es nicht damit getan, die Wahrheit bloß *dem Inhalt nach* vorzutragen, sondern auch die *Probe* der Wahrheit muß in der Form des Vortrags zugleich mit enthalten sein. Dies kann aber nichts anderes heißen, als, nicht bloß der Inhalt, sondern auch die Darlegung desselben muß den Denkgesetzen gemäß sein. Mit derselben strengen Notwendigkeit, mit welcher sich die Begriffe im Verstand aneinander schließen, müssen sie sich auch im Vortrag zusammenfügen, und die Stetigkeit in der Darstellung muß der Stetigkeit in der Idee entsprechen. Nun streitet aber jede Freiheit,

die der Imagination bei Erkenntnissen eingeräumt wird, mit der strengen Notwendigkeit, nach welcher der Verstand Urteile mit Urteilen und Schlüsse mit Schlüssen zusammenkettet. Die Einbildungskraft strebt, ihrer Natur gemäß, immer nach Anschauungen, d. h. nach ganzen und durchgängig bestimmten Vorstellungen, und ist ohne Unterlaß bemüht, das Allgemeine in einem einzelnen Fall darzustellen, es in Raum und Zeit zu begrenzen, den Begriff zum Individuum zu machen, dem Abstrakten einen Körper zu geben. Sie liebt ferner in ihren Zusammensetzungen *Freiheit* und erkennt dabei kein anderes Gesetz als den Zufall der Raum- und der Zeitverknüpfung; denn diese ist der einzige Zusammenhang, der zwischen unseren Vorstellungen übrig bleibt, wenn wir alles, was Begriff ist, was sie innerlich verbindet, hinwegdenken. Gerade umgekehrt beschäftigt sich der Verstand nur mit *Teilvorstellungen* oder Begriffen, und sein Bestreben geht dahin, im lebendigen Ganzen einer Anschauung Merkmale zu unterscheiden. Weil er die Dinge *nach ihren inneren Verhältnissen* verknüpft, die sich nur durch Absonderung entdecken lassen, so kann der Verstand nur insofern, als er vorher *trennte*, d. h. nur durch Teilvorstellungen, *verbinden*. Der Verstand beobachtet in seinen Kombinationen strenge Notwendigkeit und Gesetzmäßigkeit, und es ist bloß der stetige Zusammenhang der Begriffe, wodurch er befriedigt werden kann. Dieser Zusammenhang wird aber jedesmal gestört, so oft die Einbildungskraft *ganze* Vorstellungen (einzelne Fälle) in diese Kette von Abstraktionen einschaltet, und in die strenge Notwendigkeit der Sachverknüpfung den Zufall der Zeitverknüpfung mischt*). Es ist daher unumgänglich nötig, daß da, wo es

*) Ein Schriftsteller, dem es um wissenschaftliche Strenge zu tun ist, wird sich deswegen der *Beispiele* sehr ungern und sehr sparsam bedienen. Was vom Allgemeinen mit vollkommener Wahrheit gilt, erleidet in jedem besonderen Fall Einschränkungen; und da in jedem besonderen Fall sich Umstände finden, die in Rücksicht auf den allgemeinen Begriff, der dadurch dargestellt werden soll, zufällig sind, so ist immer zu fürchten, daß diese zufälligen Beziehungen in jenen allgemeinen Begriff mit hineingetragen werden, und ihm von seiner Allgemeinheit und Notwendigkeit etwas rauben.

um strenge Konsequenz im Denken zu tun ist, die die Imagination ihren willkürlichen Charakter verleugne, und ihr Bestreben nach möglichster Sinnlichkeit in den Vorstellungen und möglichster Freiheit in Verknüpfung derselben dem Bedürfnis des Verstandes unterordnen und aufopfern lerne. Deswegen muß schon der Vortrag danach eingerichtet sein, durch Ausschließung alles Individuellen und Sinnlichen jenes Bestreben der Einbildungskraft niederzuschlagen, und sowohl durch Bestimmtheit im Ausdruck ihrem unruhigen Dichtungstrieb, als durch Gesetzmäßigkeit im Fortschritt ihrer Willkür in Kombinationen Schranken zu setzen. Freilich wird sie sich nicht ohne Widerstand diesem Joch unterwerfen, aber man rechnet hier auch billig auf einige Selbstverleugnung, und auf einen ernstlichen Entschluß des Zuhörers oder Lesers, um der Sache willen, die Schwierigkeiten nicht zu achten, welche von der Form unzertrennlich sind.

Wo sich aber ein solcher Entschluß *nicht* voraussetzen läßt, und wo man sich keine Hoffnung machen kann, daß das Interesse an dem Inhalt stark genug sein werde, um zu dieser Anstrengung Mut zu machen, da wird man freilich auf Mitteilung einer wissenschaftlichen Erkenntnis Verzicht tun müssen, dafür aber, in Ansehung des Vortrags, etwas mehr Freiheit gewinnen. Man verläßt in diesem Falle die Form der Wissenschaft, die zuviel Gewalt gegen die Einbildungskraft ausübt, und nur durch die Wichtigkeit des Zwecks kann annehmlich gemacht werden und erwählt dafür die Form der Schönheit, die unabhängig von allem Inhalt sich schon durch sich selbst empfiehlt. Weil die Sache die Form nicht in Schutz nehmen will, so muß die Form die Sache vertreten.

Der populäre Unterricht verträgt sich mit dieser Freiheit. Da der Volksredner oder Volksschriftsteller (eine Benennung, unter der ich jeden befasse, der nicht ausschließend an den Gelehrten sich wendet) zu keinem vorbereiteten Publikum spricht, und seine Leser nicht wie der andere auswählt, sondern sie nehmen muß, wie er sie findet, so kann er auch bloß die allgemeinen Bedingungen des Denkens, und bloß die allgemeinen Antriebe zur Aufmerksamkeit, aber noch keine besondere *Denkfertigkeit*, noch keine Bekanntschaft mit bestimmten Begriffen,

noch kein Interesse an bestimmten Gegenständen bei denselben voraussetzen. Er kann es also auch nicht darauf ankommen lassen, ob die Einbildungskraft derer, die er unterrichten will, mit seinen Abstraktionen den gehörigen Sinn verknüpfen, und zu den allgemeinen Begriffen, auf die der wissenschaftliche Vortrag sich einschränkt, einen Inhalt darbieten werde. Um sicher zu gehen, gibt er daher lieber die Anschauungen und einzelnen Fällen gleich mit, auf welche sich jene Begriffe beziehen, und überläßt es dem Verstand seiner Leser, den Begriff aus dem Stegreif daraus zu bilden. Die Einbildungskraft wird also bei dem populären Vortrag schon weit mehr ins Spiel gemischt, aber doch immer nur reproduktiv, (empfangene Vorstellungen erneuernd) nicht aber produktiv (ihre selbstbildende Kraft beweisend). Jene einzelnen Fälle oder Anschauungen sind für den gegenwärtigen Zweck viel zu genau berechnet, und für den Gebrauch, der davon gemacht werden soll, viel zu bestimmt eingerichtet, als daß die Einbildungskraft es vergessen könnte, daß sie bloß im Dienst des Verstandes handelt. Der Vortrag hält sich zwar etwas näher an das Leben und an die Sinnenwelt, aber er verliert sich noch nicht in derselben. Die Darstellung ist also noch immer bloß didaktisch, denn, um schön zu sein, fehlen ihr noch die zwei vornehmsten Eigenschaften, Sinnlichkeit im Ausdruck und Freiheit in der Bewegung.

Frei wird die Darstellung, wenn der Verstand den Zusammenhang der Ideen zwar bestimmt, aber mit so versteckter Gesetzmäßigkeit, daß die Einbildungskraft dabei völlig willkürlich zu verfahren, und bloß dem Zufall der Zeitverknüpfung zu folgen scheint. Sinnlich wird die Darstellung, wenn sie das Allgemeine in das Besondere versteckt, und der Phantasie das lebendige Bild (die ganze Vorstellung) hingibt, wo es bloß um den Begriff (die Teilvorstellung) zu tun ist. Die sinnliche Darstellung ist also, von der einen Seite betrachtet, reich, weil sie da, wo nur eine Bestimmung verlangt wird, ein vollständiges Bild, ein Ganzes von Bestimmungen, ein Individuum gibt; sie ist aber von einer anderen Seite betrachtet wieder eingeschränkt und arm, weil sie nur von einem Individuum und von einem einzelnen Fall behauptet,

was doch von einer ganzen Sphäre zu verstehen ist. Sie verkürzt also den Verstand gerade um so viel, als sie der Imagination im Überfluß darbietet, denn je vollständiger an Inhalt eine Vorstellung ist, desto kleiner ist ihr Umfang.

Das Interesse der Einbildungskraft ist, ihre Gegenstände nach Willkür zu wechseln; das Interesse des Verstandes ist, die seinigen mit strenger Notwendigkeit zu verknüpfen. So sehr diese beiden Interessen miteinander zu streiten scheinen, so gibt es doch zwischen beiden einen Punkt der Vereinigung, und diesen auszufinden, ist das eigentliche Verdienst der schönen Schreibart.

Um der Imagination Genüge zu tun, muß die Rede einen materiellen Teil oder Körper haben, und diesen machen die Anschauungen aus, von denen der Verstand die einzelnen Merkmale oder Begriffe absondert; denn so abstrakt wir auch denken mögen, so ist es zuletzt doch immer etwas Sinnliches, was unserem Denken zum Grund liegt. Nur will die Imagination ungebunden und regellos von Anschauung zu Anschauung überspringen, und sich an keinen anderen Zusammenhang, als den der Zeitfolge binden. Stehen also die Anschauungen, welche den körperlichen Teil zu der Rede hergeben, in keiner Sachverknüpfung untereinander, scheinen sie vielmehr als unabhängige Glieder und als eigene Ganze für sich selbst zu bestehen, verraten sie die ganze Unordnung einer spielenden und bloß sich selbst gehorchenden Einbildungskraft, so hat die Einkleidung ästhetische Freiheit, und das Bedürfnis der Phantasie ist befriedigt. Eine solche Darstellung, könnte man sagen, ist ein organisches Produkt, wo nicht bloß das Ganze lebt, sondern auch die einzelnen Teile ihr eigentümliches Leben haben; die bloß wissenschaftliche Darstellung ist ein mechanisches Werk, wo die Teile, leblos für sich selbst, dem Ganzen durch ihre Zusammenstimmung ein künstliches Leben erteilen.

Um auf der anderen Seite dem Verstande Genüge zu tun und Erkenntnis hervorzubringen, muß die Rede einen geistigen Teil, Bedeutung, haben, und diese erhält sie durch die Begriffe, vermittelst welcher jene Anschauungen aufeinander bezogen und in ein Ganzes verbunden werden. Findet nun zwischen diesen Begriffen, als dem geistigen Teil der Rede,

der genaueste Zusammenhang statt, während daß sich die ihnen korrespondierenden Anschauungen, als der sinnliche Teil der Rede, bloß durch ein willkürliches Spiel der Phantasie zusammenzufinden scheinen, so ist das Problem gelöst, und der Verstand wird durch Gesetzmäßigkeit befriedigt, indem der Phantasie durch Gesetzlosigkeit geschmeichelt wird.

Untersucht man die Zauberkraft der schönen Diktion, so wird man allemal finden, daß sie in einem solchen glücklichen Verhältnis zwischen äußerer Freiheit und innerer Notwendigkeit enthalten ist. Zu dieser Freiheit der Einbildungskraft trägt die Individualisierung der Gegenstände, und der figürliche oder uneigentliche Ausdruck das meiste bei, jene, um die Sinnlichkeit zu erhöhen, dieser, um sie da, wo sie nicht ist, zu erzeugen. Indem wir die Gattung durch ein Individuum repräsentieren und einen allgemeinen Begriff in einem einzelnen Falle darstellen, nehmen wir der Phantasie die Fesseln ab, die der Verstand ihr angelegt hatte, und geben ihr Vollmacht, sich schöpferisch zu beweisen. Immer nach Vollständigkeit der Bestimmungen strebend, erhält und gebraucht sie jetzt das Recht, das ihr hingegebene Bild nach Gefallen zu ergänzen, zu beleben, umzustalten, ihm in allen seinen Verbindungen und Verwandlungen zu folgen. Sie darf augenblicklich ihrer untergeordneten Rolle vergessen, und sich als eine willkürliche Selbstherrscherin betragen, weil durch den strengen inneren Zusammenhang hinlänglich dafür gesorgt ist, daß sie dem Zügel des Verstandes nie ganz entfliehen kann. Der uneigentliche Ausdruck treibt diese Freiheit noch weiter, indem er Bilder zusammengattet, die ihrem Inhalt nach ganz verschieden sind, aber sich gemeinschaftlich unter einem höheren Begriff verbinden. Weil sich nun die Phantasie an den Inhalt, der Verstand hingegen an jenen höheren Begriff hält, so macht die erstere eben da einen Sprung, wo der letztere die vollkommenste Stetigkeit wahrnimmt. Die Begriffe entwickeln sich nach dem Gesetz der Notwendigkeit, aber nach dem Gesetz der Freiheit gehen sie an der Einbildungskraft vorüber; der Gedanke bleibt derselbe, nur wechselt das Medium, das ihn darstellt. So erschafft sich der beredte Schriftsteller aus der Anarchie selbst die herrlichste Ordnung, und errichtet auf einem immer wechseln=

den Grunde, auf dem Strome der Imagination, der immer fortfließt, ein festes Gebäude.

Stellt man zwischen der wissenschaftlichen, der populären und der schönen Diktion eine Vergleichung an, so zeigt sich, daß alle drei zwar den Gedanken, um den es zu tun ist, der Materie nach, gleich getreu überliefern, und uns also alle drei zu einer Erkenntnis verhelfen, daß aber die Art und der Grad dieser Erkenntnis bei einer jeden merklich verschieden sind. Der schöne Schriftsteller stellt uns die Sache, von der er handelt, vielmehr als möglich und als wünschenswürdig vor, als daß er uns von der Wirklichkeit oder gar von der Notwendigkeit derselben überzeugen könnte; denn sein Gedanke kündigt sich bloß als eine willkürliche Schöpfung der Einbildungskraft an, die für sich allein nie imstande ist, die Realität ihrer Vorstellungen zu verbürgen. Der populäre Schriftsteller erweckt uns den Glauben, daß es sich wirklich so verhalte, aber weiter bringt er es auch nicht; denn er macht uns die Wahrheit jenes Satzes zwar fühlbar, aber nicht absolut gewiß. Das Gefühl aber kann wohl lehren was ist, aber niemals was sein muß. Der philosophische Schriftsteller erhebt jenen Glauben zur Überzeugung, denn er erweist aus unbezweifelten Gründen, daß es sich notwendig so verhalte.

Wenn man von den bisherigen Grundsätzen ausgeht, so wird es nicht schwer sein, einer jeden von diesen drei verschiedenen Formen der Diktion ihre schickliche Stelle anzuweisen. Im ganzen genommen wird sich als Regel annehmen lassen, daß da, wo nicht bloß an dem Resultat, sondern zugleich an den Beweisen liegt, die wissenschaftliche Schreibart, und da, wo es überhaupt nur um das Resultat zu tun ist, die populäre und schöne Schreibart den Vorzug verdienen. Wann aber der populäre Ausdruck in den schönen übergehen darf, das entscheidet der größere oder geringere Grad des Interesse, den man vorauszusetzen und zu bewirken hat.

Der reine wissenschaftliche Ausdruck setzt uns (mehr oder weniger, je nachdem er philosophischer oder populärer ist) in den Besitz einer Erkenntnis; der schöne Ausdruck leiht uns dieselbe bloß zu augenblicklichem Genuß und Gebrauche. Der erste gibt uns — wenn ich mir die Vergleichung erlauben

darf — den Baum mit samt der Wurzel, aber freilich müssen wir uns gedulden, bis er blühet und Früchte trägt; der schöne Ausdruck bricht uns bloß die Blüten und Früchte davon ab, aber der Baum, der sie trug, wird nicht unser, und wenn jene verwelkt und genossen sind, ist unser Reichtum verschwunden. So widersinnig es nun wäre, demjenigen die bloße Blume oder Frucht abzubrechen, der den Baum selbst in seinen Garten verpflanzt haben will, ebenso ungereimt würde es sein, dem, welchem gerade jetzt nur nach einer Frucht gelüstet, den Baum selbst mit seinen künftigen Früchten anzubieten. Die Anwendung ergibt sich von selbst, und ich bemerke bloß, daß der schöne Ausdruck ebensowenig für den Lehrstuhl, als der schulgerechte für den schönen Umgang und für die Rednerbühne taugt.

Der Lernende sammelt für spätere Zwecke, und für einen künftigen Gebrauch; daher der Lehrer dafür zu sorgen hat, ihn zum *völligen Eigentümer* der Kenntnisse zu *machen*, die er ihm beibringt. Nichts aber ist unser, als was dem Verstand übergeben wird. Der Redner hingegen bezweckt einen schnellen Gebrauch, und hat ein gegenwärtiges Bedürfnis seines Publikums zu befriedigen. Sein Interesse ist es also, die Kenntnisse, welche er ausstreut, so schnell, als er immer kann, *praktisch* zu machen, und dies erreicht er am sichersten, wenn er sie dem *Sinn* übergibt, und für die *Empfindung* zubereitet. Der Lehrer, der sein Publikum bloß auf Bedingungen übernimmt, und berechtigt ist, die Stimmung des Gemüts, die zur Aufnahme der Wahrheit erfordert wird, schon bei demselben vorauszusetzen, richtet sich bloß nach dem *Objekt* seines Vortrags, da im Gegenteil der Redner, der mit seinem Publikum keine Bedingung eingehen darf, und die Neigung erst zu seinem Vorteil gewinnen muß, sich zugleich nach den *Subjekten* zu richten hat, an die er sich wendet. Jener, dessen Publikum schon da war und wiederkommt, braucht bloß Bruchstücke zu liefern, die mit vorhergegangenen Vorträgen erst ein Ganzes ausmachen; dieser, dessen Publikum ohne Aufhören wechselt, unvorbereitet kommt und vielleicht nie zurückkehrt, muß sein Geschäft bei jedem Vortrag *vollenden*, jede seiner Aufführungen

muß ein Ganzes für sich sein, und ihren vollständigen Aufschluß enthalten.

Daher ist es kein Wunder, wenn ein noch so gründlicher dogmatischer Vortrag in der Konversation und auf der Kanzel kein Glück macht, und ein noch so geistvoller schöner Vortrag auf dem Lehrstuhl keine Früchte trägt — wenn die schöne Welt Schriften ungelesen läßt, die in der gelehrten Epoche machen, und der Gelehrte Werke ignoriert, die eine Schule der Weltleute sind, und von allen Liebhabern des Schönen mit Begierde verschlungen werden. Jedes kann in dem Kreis, für den es bestimmt ist, Bewunderung verdienen, ja an innerem Gehalt können beide vollkommen gleich sein, aber es hieße etwas Unmögliches verlangen, wenn ein Werk, das den Denker anstrengt, zugleich dem bloßen Schöngeist zum leichten Spiele dienen sollte.

Aus diesem Grunde halte ich es für schädlich, wenn für den Unterricht der Jugend Schriften gewählt werden, worin wissenschaftliche Materien in schöne Form eingekleidet sind. Ich rede hier ganz und gar nicht von solchen Schriften, wo der Inhalt der Form aufgeopfert worden ist, sondern von wirklich vortrefflichen Schriften, die die schärfste Sachprobe aushalten, aber diese Probe in ihrer Form nicht enthalten. Es ist wahr, man erreicht mit solchen Schriften den Zweck, gelesen zu werden, aber immer auf Unkosten des wichtigeren Zweckes, warum man gelesen werden will. Der Verstand wird bei dieser Lektüre immer nur in seiner Zusammenstimmung mit der Einbildungskraft geübt, und lernt also nie die Form von dem Stoffe scheiden, und als ein reines Vermögen handeln. Und doch ist schon die bloße Übung des Verstandes ein Hauptmoment bei dem Jugendunterricht, und an dem Denken selbst liegt in den meisten Fällen mehr, als an dem Gedanken. Wenn man haben will, daß ein Geschäft gut besorgt werde, so mag man sich ja hüten, es als ein Spiel anzukündigen. Vielmehr muß der Geist schon durch die Form der Behandlung in Spannung gesetzt und mit einer gewissen Gewalt von der Passivität zur Tätigkeit fortgestoßen werden. Der Lehrer soll seinem Schüler die strenge Gesetzmäßigkeit der Methode keineswegs verbergen, sondern ihn vielmehr darauf aufmerksam, und womöglich danach begierig

machen. Der Studierende soll lernen, einen Zweck verfolgen, und um des Zwecks willen auch ein beschwerliches Mittel sich gefallen lassen. Frühe schon soll er nach der edleren Lust streben, welche der Preis der Anstrengung ist. Bei dem wissenschaftlichen Vortrag werden die Sinne ganz und gar abgewiesen, bei dem schönen werden sie ins Interesse gezogen. Was wird die Folge davon sein? Man verschlingt eine solche Schrift, eine solche Unterhaltung mit Anteil, aber, wird man um die Resultate befragt, so ist man kaum imstande, davon Rechenschaft zu geben. Und sehr natürlich! denn die Begriffe dringen zu ganzen Massen in die Seele, und der Verstand erkennt nur, wo er unterscheidet; das Gemüt verhielt sich während der Lektüre vielmehr leidend als tätig, und der Geist besitzt nichts, als was er tut.

Dies gilt übrigens bloß von dem Schönen gemeiner Art und von der gemeinen Art das Schöne zu empfinden. Das wahrhaft Schöne gründet sich auf die strengste Bestimmtheit, auf die genaueste Absonderung, auf die höchste innere Notwendigkeit: nur muß diese Bestimmtheit sich eher finden lassen, als gewaltsam hervordrängen. Die höchste Gesetzmäßigkeit muß da sein, aber sie muß als Natur erscheinen. Ein solches Produkt wird dem Verstand vollkommen Genüge tun, sobald es studiert wird, aber eben weil es wahrhaft schön ist, so dringt es seine Gesetzmäßigkeit nicht auf, so wendet es sich nicht an den Verstand insbesondere, sondern spricht als reine Einheit zu dem harmonierenden Ganzen des Menschen, als Natur zur Natur. Ein gemeiner Beurteiler findet es vielleicht leer, dürftig, viel zuwenig bestimmt; gerade dasjenige, worin der Triumph der Darstellung besteht, die vollkommene Auflösung der Teile in einem reinen Ganzen beleidigt ihn, weil er nur zu unterscheiden versteht und nur für das einzelne Sinn hat. Zwar soll bei philosophischen Darstellungen der Verstand, als Unterscheidungsvermögen, befriedigt werden, es sollen einzelne Resultate für ihn daraus hervorgehen; dies ist der Zweck, der auf keine Weise hintangesetzt werden darf. Wenn aber der Schriftsteller durch die strengste innere Bestimmtheit dafür gesorgt hat, daß der Verstand diese Resultate notwendig finden muß, sobald er sich nur darauf einläßt, aber

damit allein nicht zufrieden und genötigt durch seine Natur (die immer als harmonische Einheit wirkt, und wo sie durch das Geschäft der Abstraktion diese Einheit verloren, solche schnell wieder herstellt) wenn er das Getrennte wieder verbindet, und durch die vereinigte Aufforderung der sinnlichen und geistigen Kräfte immer den ganzen Menschen in Anspruch nimmt, so hat er wahrhaftig nicht um so viel schlechter geschrieben, als er dem Höchsten näher gekommen ist. Der gemeine Beurteiler freilich, der ohne Sinn für jene Harmonie immer nur auf das einzelne dringt, der in der Peterskirche selbst nur die Pfeiler suchen würde, welche dieses künstliche Firmament unterstützen, dieser wird es ihm wenig Dank wissen, daß er ihm eine doppelte Mühe machte; denn ein solcher muß ihn freilich erst übersetzen, wenn er ihn verstehen will, sowie der bloße nackte Verstand, entblößt von allem Darstellungsvermögen, das Schöne und Harmonische in der Natur wie in der Kunst erst in seine Sprache umsetzen und auseinanderlegen, kurz, so wie der Schüler, um zu lesen, erst buchstabieren muß. Aber von der Beschränktheit und Bedürftigkeit seiner Leser empfängt der darstellende Schriftsteller niemals das Gesetz. Dem Ideal, das er in sich selbst trägt, geht er entgegen, unbekümmert, wer ihm etwa folgt und wer zurückbleibt. Es werden viele zurückbleiben; denn so selten es schon ist, auch nur denkende Leser zu finden, so ist es doch noch unendlich seltener, solche anzutreffen, welche darstellend denken können. Ein solcher Schriftsteller wird es also der Natur der Sache nach sowohl mit denjenigen verderben, welche nur anschauen und nur empfinden; denn er legt ihnen die saure Arbeit des Denkens auf: als mit denjenigen, welche nur denken, denn er fordert von ihnen, was für sie schlechthin unmöglich ist, lebendig zu bilden. Weil aber beide nur sehr unvollkommene Repräsentanten gemeiner und echter Menschheit sind, welche durchaus Harmonie jener beiden Geschäfte fordert, so bedeutet ihr Widerspruch nichts; vielmehr bestätigen ihm ihre Urteile, daß er erreichte, was er suchte. Der abstrakte Denker findet seinen Inhalt gedacht, und der anschauende Leser seine Schreibart lebendig; beide billigen also, was sie fassen, und vermissen nur, was ihr Vermögen übersteigt.

Ein solcher Schriftsteller ist aber aus eben diesem Grunde ganz und gar nicht dazu gemacht, einen Unwissenden mit dem Gegenstande, den er behandelt, bekannt zu machen, oder im eigentlichsten Sinne des Worts, zu lehren. Dazu ist er glücklicherweise auch nicht nötig, weil es für den Unterricht der Schüler nie an Subjekten fehlen wird. Der Lehrer in strengster Bedeutung muß sich nach der Bedürftigkeit richten; er geht von der Voraussetzung des Unvermögens aus, da hingegen jener von seinem Leser oder Zuhörer schon eine gewisse Integrität und Ausbildung fordert. Dafür schränkt sich aber seine Wirkung auch nicht darauf ein, bloß tote Begriffe mitzuteilen, er ergreift mit lebendiger Energie das Lebendige und bemächtiget sich des ganzen Menschen, seines Verstandes, seines Gefühls, seines Willens zugleich.

Wenn es für die Gründlichkeit der Erkenntnis nachteilig befunden wurde, bei dem eigentlichen Lernen den Forderungen des Geschmacks Raum zu geben, so wird dadurch keineswegs behauptet, daß die Bildung dieses Vermögens bei dem Studierenden zu frühzeitig sei. Ganz im Gegenteil soll man ihn aufmuntern und veranlassen, Kenntnisse, die er sich auf dem Wege der Schule zu eigen machte, auf dem Wege der lebendigen Darstellung mitzuteilen. Sobald das erstere nur beobachtet worden ist, kann das zweite keine andere als nützliche Folgen haben. Gewiß muß man einer Wahrheit schon in hohem Grad mächtig sein, um ohne Gefahr die Form verlassen zu können, in der sie gefunden wurde; man muß einen großen Verstand besitzen, um selbst in dem freien Spiele der Imagination sein Objekt nicht zu verlieren. Wer mir seine Kenntnisse in schulgerechter Form überliefert, der überzeugt mich zwar, daß er sie richtig faßte, und zu behaupten weiß; wer aber zugleich imstande ist, sie in einer schönen Form mitzuteilen, der beweist nicht nur, daß er dazu gemacht ist, sie zu erweitern, er beweist auch, daß er sie in seine Natur aufgenommen und in seinen Handlungen darzustellen fähig ist. Es gibt für die Resultate des Denkens keinen anderen Weg zu dem Willen und in das Leben, als durch die selbsttätige Bildungskraft. Nichts als was in uns sebst schon lebendige Tat ist, kann es außer uns werden, und es ist mit Schöp-

fungen des Geistes wie mit organischen Bildungen; nur aus der Blüte geht die Frucht vor.

Wenn man überlegt, wieviele Wahrheiten als innere Anschauungen längst schon lebendig wirkten, ehe die Philosophie sie demonstrierte, und wie kraftlos öfters die demonstriertesten Wahrheiten für das Gefühl und den Willen bleiben, so erkennt man, wie wichtig es für das praktische Leben ist, diesen Wink der Natur zu befolgen, und die Erkenntnisse der Wissenschaft wieder in lebendige Anschauung umzuwandeln. Nur auf diese Art ist man imstande, an den Schätzen der Weisheit auch diejenigen Anteil nehmen zu lassen, denen schon ihre Natur untersagte, den unnatürlichen Weg der Wissenschaft zu wandeln. Die Schönheit leistet hier in Rücksicht auf die Einsicht eben das, was sie im moralischen, in Rücksicht auf die Handlungsweise leistet; sie vereinigt die Menschen in den Resultaten und in der Materie, die sich in der Form und in den Gründen niemals vereinigt haben würden.

Das andere Geschlecht kann und darf, seiner Natur und seiner schönen Bestimmung nach, mit dem Männlichen nie die Wissenschaft; aber durch das Medium der Darstellung kann es mit demselben die Wahrheit teilen. Der Mann läßt es sich noch wohl gefallen, daß sein Geschmack beleidigt wird, wenn nur der innere Gehalt den Verstand entschädigt. Gewöhnlich ist es ihm nur desto lieber, je härter die Bestimmtheit hervortritt, und je reiner sich das innere Wesen von der Erscheinung absondert. Aber das Weib vergibt dem reichsten Inhalt die vernachlässigte Form nicht, und der ganze innere Bau seines Wesens gibt ihm ein Recht zu dieser strengen Forderung. Dieses Geschlecht, das, wenn es auch nicht durch Schönheit herrschte, schon allein deswegen das schöne Geschlecht heißen müßte, weil es durch Schönheit beherrscht wird, zieht alles, was ihm vorkommt, vor den Richterstuhl der Empfindung, und was diese entweder beleidigt, oder leer läßt, ist für dasselbe verloren. Freilich kann ihm in diesem Kanal nur die Materie der Wahrheit, aber nicht die Wahrheit selbst überliefert werden, die von ihrem Beweis unzertrennlich ist. Aber glücklicherweise braucht es auch nur die Materie der Wahrheit, um seine höchste Vollkommenheit zu erreichen, und die bisher

erschienenen Ausnahmen können den Wunsch nicht erregen, daß sie zur Regel werden möchten.

Das Geschäft also, welches die Natur dem anderen Geschlecht nicht bloß nachließ, sondern verbot, muß der Mann doppelt auf sich nehmen, wenn er anders dem Weibe in diesem wichtigen Punkt des Daseins auf gleicher Stufe begegnen will. Er wird also soviel, als er nur immer kann, aus dem Reich der Abstraktion, wo er regiert, in das Reich der Einbildungskraft und Empfindung hinüberzuziehen suchen, wo das Weib zugleich Muster und Richterin ist. Er wird, da er in dem weiblichen Geiste keine dauerhaften Pflanzungen anlegen kann, so viele Blüten und Früchte, als immer möglich ist, auf seinem eigenen Feld zu erzielen suchen, um den schnell verwelkenden Vorrat auf dem anderen desto öfter erneuern, und da, wo keine natürliche Ernte reift, eine künstliche unterhalten zu können. Der Geschmack verbessert — oder verbirgt — den natürlichen Geistesunterschied beider Geschlechter, er nährt und schmückt den weiblichen Geist mit den Produkten des männlichen, und läßt das reizende Geschlecht empfinden, wo es nicht gedacht, und genießen, wo es nicht gearbeitet hat.

Dem Geschmack ist also, unter den Einschränkungen, deren ich bisher erwähnte, bei Mitteilung der Erkenntnis zwar die Form anvertraut, aber unter der ausdrücklichen Bedingung, daß er sich nicht an dem Inhalt vergreife. Er soll nie vergessen, daß er einen fremden Auftrag ausrichtet und nicht seine eigenen Geschäfte führt. Sein ganzer Anteil soll darauf eingeschränkt sein, das Gemüt in eine der Erkenntnis günstige Stimmung zu versetzen; aber in allem dem, was die Sache betrifft, soll er sich durchaus keiner Autorität anmaßen.

Wenn er das letztere tut — wenn er *sein* Gesetz, welches kein anderes ist, als der Einbildungskraft gefällig zu sein, und in der Betrachtung zu vergnügen, zum obersten erhebt — wenn er dieses Gesetz nicht bloß auf die *Behandlung*, sondern auch auf die *Sache* anwendet, und nach Maßgabe desselben die Materialien nicht bloß ordnet, sondern wählt, so überschreitet er nicht nur, sondern veruntreut seinen Auftrag, und verfälscht das Objekt, das er uns treu überliefern sollte. Nach dem, was die Dinge *sind*, wird jetzt nicht mehr gefragt,

sondern wie sie sich am besten den Sinnen empfehlen. Die strenge Konsequenz der Gedanken, welche bloß hätte verborgen werden sollen, wird als eine lästige Fessel weggeworfen, die Vollkommenheit wird der Annehmlichkeit, die Wahrheit der Teile der Schönheit des Ganzen, das innere Wesen dem äußeren Eindruck aufgeopfert. Wo aber der Inhalt sich nach der Form richten muß, da ist gar kein Inhalt; die Darstellung ist leer, und anstatt sein Wissen vermehrt zu haben, hat man bloß ein unterhaltendes Spiel getrieben.

Schriftsteller, welche mehr Witz als Verstand und mehr Geschmack als Wissenschaft besitzen, machen sich dieser Betrügerei nur allzuoft schuldig, und Leser, die mehr zu empfinden als zu denken gewohnt sind, zeigen sich nur zu bereitwillig, sie zu verzeihen. Überhaupt ist es bedenklich, dem Geschmack seine völlige Ausbildung zu geben, ehe man den Verstand als reine Denkkraft geübt, und den Kopf mit Begriffen bereichert hat. Denn da der Geschmack nur immer auf die Behandlung und nicht auf die Sache sieht, so verliert sich da, wo er der alleinige Richter ist, aller Sachunterschied der Dinge. Man wird gleichgültig gegen die Realität, und setzt endlich allen Wert in die Form und in die Erscheinung.

Daher der Geist der Oberflächlichkeit und Frivolität, den man sehr oft bei solchen Ständen und in solchen Zirkeln herrschen sieht, die sich sonst nicht mit Unrecht der höchsten Verfeinerung rühmen. Einen jungen Menschen in diese Zirkel der Grazien einzuführen, ehe die Musen ihn als mündig entlassen haben, muß ihm notwendig verderblich werden, und es kann gar nicht fehlen, daß eben das, was dem reifen Jüngling die äußere Vollendung gibt, den unreifen zum Gecken macht*). Stoff ohne Form ist freilich nur ein halber Besitz,

*) Herr Garve hat in seiner einsichtsvollen Vergleichung Bürgerlicher und Adeliger Sitten im I. Teil seiner Versuche usw. (einer Schrift, von der ich voraussetzen darf, daß sie in jedermanns Händen sein werde) unter den Prärogativen des adeligen Jünglings auch die frühzeitige Kompetenz desselben zu dem Umgange mit der großen Welt angeführt, von welchem der Bürgerliche schon durch seine Geburt ausgeschlossen ist. Ob aber dieses Vorrecht, welches in Absicht auf die äußere und ästhetische Bildung unstreitig als ein

denn die herrlichsten Kenntnisse liegen in einem Kopf, der ihnen keine Gestalt zu geben weiß, wie tote Schätze vergraben. Form ohne Stoff hingegen ist gar nur der Schatten eines Besitzes, und alle Kunstfertigkeit im Ausdruck kann demjenigen nichts helfen, der nichts auszudrücken hat.

Wenn also die schöne Kultur nicht auf diesen Abweg führen soll, so muß der Geschmack nur die äußere Gestalt, Vernunft und Erfahrung aber das innere Wesen bestimmen. Wird der Eindruck auf den Sinn zum höchsten Richter gemacht, und die Dinge bloß auf die Empfindung bezogen, so tritt der Mensch niemals aus der Dienstbarkeit der Materie, so wird es niemals Licht in seinem Geist, kurz, so verliert er ebensoviel an Freiheit der Vernunft, als er der Einbildungskraft zuviel verstattet.

Das Schöne tut seine Wirkung schon bei der bloßen Betrachtung, das Wahre will Studium. Wer also bloß seinen Schönheitssinn übte, der begnügt sich auch da, wo schlechterdings Studium nötig ist, mit der superfiziellen Betrachtung, und will auch da bloß verständig spielen, wo Anstrengung und Ernst erfordert wird. Durch die bloße Betrachtung wird aber nie etwas gewonnen. Wer etwas Großes leisten will, muß tief eindringen, scharf unterscheiden, vielseitig verbinden, und standhaft beharren. Selbst der Künstler und Dichter, obgleich beide nur für das Wohlgefallen bei der Betrachtung arbeiten,

---

Vorteil zu betrachten ist, auch in Absicht auf die innere Bildung des adeligen Jünglings, und also auf das Ganze seiner Erziehung, noch ein Gewinn heißen könne, darüber hat uns Herr Garve seine Meinung nicht gesagt, und ich zweifle, ob er eine solche Behauptung würde rechtfertigen können. Soviel auch auf diesem Wege an Form zu gewinnen ist, soviel muß dadurch an Materie versäumt werden, und wenn man überlegt, wieviel leichter sich Form zu einem Inhalt, als Inhalt zu einer Form findet, so dürfte der Bürger den Edelmann um dieses Prärogativ nicht sehr beneiden. Wenn es freilich auch fernerhin bei der Einrichtung bleiben soll, daß der Bürgerliche arbeitet und der Adelige repräsentiert, so kann man kein passenderes Mittel dazu wählen, als gerade diesen Unterschied in der Erziehung, aber ich zweifle, ob der Adelige sich eine solche Teilung immer gefallen lassen wird.

können nur durch ein anstrengendes und nichts weniger als reizendes Studium dahin gelangen, daß ihre Werke uns spielend ergötzen.

Dieses scheint mir auch der untrügliche Probierstein zu sein, woran man den bloßen Dilettanten von dem wahrhaften Kunstgenie unterscheiden kann. Der verführerische Reiz des Großen und Schönen, das Feuer, womit es die jugendliche Imagination entzündet, und der Anschein von Leichtigkeit, womit es die Sinne täuscht, haben schon manchen Unerfahrenen beredet, Palette oder Leier zu ergreifen, und auszugießen in Gestalten oder Tönen, was in ihm lebendig wurde. In seinem Kopf arbeiten dunkle Ideen, wie eine werdende Welt, die ihn glauben machen, daß er begeistert sei. Er nimmt das Dunkle für das Tiefe, das Wilde für das Kräftige, das Unbestimmte für das Unendliche, das Sinnlose für das Übersinnliche — und wie gefällt er sich nicht in seiner Geburt! Aber des Kenners Urteil will dieses Zeugnis der warmen Selbstliebe nicht bestätigen. Mit ungefälliger Kritik zerstört er das Gaukelwerk der schwärmenden Bildungskraft, und leuchtet ihm in den tiefen Schacht der Wissenschaft und Erfahrung hinunter, wo, jedem Ungeweihten verborgen, der Quell aller wahren Schönheit entspringt. Schlummert nun echte Geniuskraft in dem fragenden Jüngling, so wird zwar anfangs seine Bescheidenheit stutzen, aber der Mut des wahren Talents wird ihn bald zu Versuchen ermuntern. Er studiert, wenn die Natur ihn zum plastischen Künstler ausstattete, den menschlichen Bau unter dem Messer des Anatomikers, *steigt in die unterste Tiefe, um auf der Oberfläche wahr* zu sein, und fragt bei der ganzen Gattung herum, um dem Individuum sein Recht zu erweisen. Er behorcht, wenn er zum Dichter geboren ist, die Menschheit in seiner eigenen Brust, um ihr unendlich wechselndes Spiel auf der weiten Bühne der Welt zu verstehen, unterwirft die üppige Phantasie der Disziplin des Geschmackes und läßt den nüchternen Verstand die Ufer ausmessen, zwischen welchen der Strom der Begeisterung brausen soll. Ihm ist es wohlbekannt, daß nur aus dem unscheinbar Kleinen das Große erwächst, und Sandkorn für Sandkorn trägt er das Wundergebäude zusammen, das uns in einem

einzigen Eindruck jetzt schwindelnd faßt. Hat ihn hingegen die Natur bloß zum Dilettanten gestempelt, so erkältet die Schwierigkeit seinen kraftlosen Eifer, und er verläßt entweder, wenn er bescheiden ist, eine Bahn, die ihm Selbstbetrug anwies, oder, wenn er es nicht ist, verkleinert er das große Ideal nach dem kleinen Durchmesser seiner Fähigkeit, weil er nicht imstande ist, seine Fähigkeit nach dem großen Maßstab des Ideals zu erweitern. Das echte Kunstgenie ist also immer daran zu erkennen, daß es bei dem glühendsten Gefühl für das Ganze Kälte und ausdauernde Geduld für das Einzelne behält, und, um der Vollkommenheit keinen Abbruch zu tun, lieber den Genuß der Vollendung aufopfert. Dem bloßen Liebhaber verleidet die Mühseligkeit des Mittels den Zweck, und er möchte es gern beim Hervorbringen so bequem haben, als bei der Betrachtung.

---

# Über die Gefahr ästhetischer Sitten.

1795.

In einem der vorigen Aufsätze*) ist von den Nachteilen geredet worden, welche aus einer übertriebenen Empfindlichkeit für das Schöne der Form und aus zu weit ausgedehnten ästhetischen Forderungen für das Denken und für die Einsicht erwachsen. Von weit größerer Bedeutung aber sind eben diese Anmaßungen des Geschmackes, wenn sie den Willen zu ihrem Gegenstand haben; denn es ist doch etwas ganz anderes, ob uns der übertriebene Hang für das Schöne an Erweiterung unseres Wissens verhindert, oder ob er den Charakter verderbt und uns Pflichten verletzen macht. Belletristische Willkürlichkeit im Denken ist freilich etwas sehr Übles und muß den Verstand verfinstern; aber eben diese Willkürlichkeit, auf Maximen des Willens angewandt, ist etwas Böses und muß unausbleiblich das Herz verderben. Und zu diesem gefahrvollen Extrem neigt die ästhetische Verfeinerung den Menschen, sobald er sich dem Schönheitsgefühl

*) Über die notwendigen Grenzen des Schönen, besonders im Vortrag philosophischer Wahrheiten. Neuntes Stück der Horen.

ausschließend anvertraut und den Geschmack zum unumschränkten Gesetzgeber seines Willens macht.

Die moralische Bestimmung des Menschen fordert völlige Unabhängigkeit des Willens von allem Einfluß sinnlicher Antriebe, und der Geschmack, wie wir wissen, arbeitet ohne Unterlaß daran, das Band zwischen der Vernunft und den Sinnen immer inniger zu machen. Nun bewirkt er dadurch zwar, daß die Begierden sich veredeln und mit den Forderungen der Vernunft übereinstimmender werden, aber selbst daraus kann für die Moralität zuletzt große Gefahr entstehen.

Dafür nämlich, daß bei dem ästhetisch verfeinerten Menschen die Einbildungskraft *auch in ihrem freien Spiele* sich nach *Gesetzen* richtet und daß der Sinn sich gefallen läßt, nicht ohne Beistimmung der Vernunft zu genießen, wird von der Vernunft gar leicht der Gegendienst verlangt, *in dem Ernst ihrer Gesetzgebung* sich nach dem *Interesse der Einbildungskraft zu richten* und nicht ohne Beistimmung der sinnlichen Triebe dem Willen zu gebieten. Die sittliche Verbindlichkeit des Willens, die doch ganz ohne alle Bedingung gilt, wird unvermerkt als ein Kontrakt angesehen, der den einen Teil nur so lange bindet, als der andere ihn erfüllt. Die *zufällige* Zusammenstimmung der Pflicht mit der Neigung wird endlich als *notwendige* Bedingung festgesetzt und so die Sittlichkeit in ihren Quellen vergiftet.

Wie der Charakter nach und nach in diese Verderbnis gerate, läßt sich auf folgende Art begreiflich machen.

Solange der Mensch noch ein Wilder ist, seine Triebe bloß auf materielle Gegenstände gehen, und ein Egoism von der gröberen Art seine Handlungen leitet, kann die Sinnlichkeit nur durch ihre *blinde Stärke* der Moralität gefährlich sein und sich den Vorschriften der Vernunft bloß als eine Macht widersetzen. Die Stimme der Gerechtigkeit, der Mäßigung, der Menschlichkeit wird von der lauter sprechenden Begierde überschrien. Er ist fürchterlich in seiner Rache, weil er die Beleidigung fürchterlich empfindet. Er raubt und mordet, weil seine Gelüste dem schwachen Zügel der Vernunft noch zu mächtig sind. Er ist ein wütendes Tier gegen andere, weil ihn selbst der Naturtrieb noch tierisch beherrscht.

Vertauscht er aber diesen wilden Naturstand mit dem Zustande der Verfeinerung, veredelt der Geschmack seine Triebe, weist so er denselben würdigere Objekte in der moralischen Welt an, mäßigt er ihre rohen Ausbrüche durch die Regel der Schönheit, so kann es geschehen, daß eben diese Triebe, die vorher nur durch ihre blinde Gewalt furchtbar waren, durch einen Anschein von Würde und durch eine angemaßte Autorität der Sittlichkeit des Charakters noch weit gefährlicher werden und unter der Maske von Unschuld, Adel und Reinigkeit eine weit schlimmere Tyrannei gegen den Willen ausüben.

Der Mensch von Geschmack entzieht sich freiwillig dem groben Joch des Instinkts. Er unterwirft seinen Trieb nach Vergnügen der Vernunft und versteht sich dazu, die Objekte seiner Begierden sich von dem denkenden Geiste bestimmen zu lassen. Je öfter nun der Fall sich erneuert, daß das moralische und das ästhetische Urteil, das Sittengefühl und das Schönheitsgefühl, in demselben Objekte zusammentreffen und in demselben Ausspruche sich begegnen, desto mehr wird die Vernunft geneigt, einen so sehr vergeistigten Trieb für einen der Ihrigen zu halten und ihm zuletzt das Steuer des Willens mit uneingeschränkter Vollmacht zu übergeben.

Solange noch Möglichkeit vorhanden ist, daß Neigung und Pflicht in demselben Objekte des Begehrens zusammentreffen, so kann diese Repräsentation des Sittengefühls durch das Schönheitsgefühl keinen positiven Schaden anrichten, obgleich, streng genommen, für die Moralität der einzelnen Handlungen dadurch nichts gewonnen wird. Aber der Fall verändert sich gar sehr, wenn Empfindung und Vernunft ein verschiedenes Interesse haben, wenn die Pflicht ein Betragen gebietet, das den Geschmack empört, oder wenn sich dieser zu einem Objekt hingezogen sieht, das die Vernunft als moralische Richterin zu verwerfen gezwungen ist.

Jetzt nämlich tritt auf einmal die Notwendigkeit ein, die Ansprüche des moralischen und ästhetischen Sinnes, die ein so langes Einverständnis beinahe unentwirrbar vermengte, auseinanderzusetzen, ihre gegenseitigen Befugnisse zu bestimmen und den wahren Gewalthaber im Gemüt zu erfahren. Aber

eine so ununterbrochene Repräsentation hat ihn in Vergessenheit gebracht, und die lange Observanz, den Eingebungen des Geschmacks unmittelbar zu gehorchen und sich dabei wohl zu befinden, mußte diesem unvermerkt den Schein eines Rechts erwerben. Bei der Untadelhaftigkeit, womit der Geschmack seine Aufsicht über den Willen verwaltete, konnte es nicht fehlen, daß man seinen Aussprüchen nicht eine gewisse Achtung zugestand, und diese Achtung ist es eben, was die Neigung jetzt mit verfänglicher Dialektik gegen die Gewissenspflicht geltend macht.

Achtung ist ein Gefühl, welches nur für das Gesetz und was demselben entspricht, kann empfunden werden. Was Achtung fordern kann, macht auf unbedingte Huldigung Anspruch. Die veredelte Neigung, welche sich Achtung zu erschleichen gewußt hat, will also der Vernunft nicht mehr untergeordnet, sie will ihr beigeordnet sein. Sie will für keinen treubrüchigen Untertan gelten, der sich gegen seinen Oberherrn auflehnt; sie will als eine Majestät angesehen sein und mit der Vernunft, als sittliche Gesetzgeberin, wie Gleich mit Gleichem handeln. Die Wagschalen stehen also, wie sie vorgibt, dem Rechte nach gleich, und wie sehr ist da nicht zu fürchten, daß das Interesse den Ausschlag geben werde!

Unter allen Neigungen, die von dem Schönheitsgefühl abstammen und das Eigentum feiner Seelen sind, empfiehlt keine sich dem moralischen Gefühl so sehr, als der veredelte Affekt der Liebe, und keine ist fruchtbarer an Gesinnungen, die der wahren Würde des Menschen entsprechen. Zu welchen Höhen trägt sie nicht die menschliche Natur, und was für göttliche Funken weiß sie nicht oft auch aus gemeinen Seelen zu schlagen! Von ihrem heiligen Feuer wird jede eigennützige Neigung verzehrt, und reiner können Grundsätze selbst die Keuschheit des Gemüts kaum bewahren, als die Liebe des Herzens Adel bewacht. Oft, wo jene noch kämpften, hat die Liebe schon für sie gesiegt und durch ihre allmächtige Tatkraft Entschlüsse beschleunigt, welche die bloße Pflicht der schwachen Menschheit umsonst würde abgefordert haben. Wer sollte wohl einem Affekte mißtrauen, der das Vortreffliche in der menschlichen Natur so kräftig in Schutz nimmt,

und den Erbfeind aller Moralität, den Egoism, so siegreich bestreitet?

Aber man wage es ja nicht mit diesem Führer, wenn man nicht schon durch einen bessern gesichert ist. Der Fall soll eintreten, daß der geliebte Gegenstand unglücklich ist, daß er um unsertwillen unglücklich ist, daß es von uns abhängt, ihn durch Aufopferung einiger moralischen Bedenklichkeiten glücklich zu machen. „Sollen wir ihn leiden lassen, um ein reines Gewissen zu behalten? Erlaubt dieses der uneigennützige, großmütige, seinem Gegenstand ganz dahingegebene, über seinen Gegenstand ganz sich selbst vergessende Affekt? Es ist wahr, es läuft wider unser Gewissen, von dem unmoralischen Mittel Gebrauch zu machen, wodurch ihm geholfen werden kann; aber heißt das *lieben*, wenn man bei dem Schmerz des Geliebten noch an sich selbst denkt? Wir sind doch also mehr für uns besorgt, als für den Gegenstand unserer Liebe, weil wir lieber diesen unglücklich sehen, als es durch die Vorwürfe unseres Gewissens selbst sein wollen?" So sophistisch weiß dieser Affekt die moralische Stimme in uns, wenn sie seinem Interesse entgegensteht, *als eine Anregung der Selbstliebe* verächtlich zu machen und unsere sittliche Würde *als ein Bestandstück unserer Glückseligkeit* vorzustellen, welche zu veräußern in unserer Willkür steht. Ist unser Charakter nicht durch gute Grundsätze fest verwahrt, so werden wir schändlich handeln bei allem Schwung einer exaltierten Einbildungskraft und über unsere Selbstliebe einen glorreichen Sieg zu erfechten glauben, indem wir, gerade umgekehrt, ihr verächtliches Opfer sind. In dem bekannten französischen Roman ‚*Liaisons dangereuses*' findet man ein sehr treffendes Beispiel dieses Betruges, den die Liebe einer sonst reinen und schönen Seele spielt. Die Präsidentin von *Tourvel* ist aus Überraschung gefallen, und nun sucht sie ihr gequältes Herz durch den Gedanken zu beruhigen, daß sie ihre Tugend der Großmut geopfert habe.

Die sogenannten unvollkommenen Pflichten sind es vorzüglich, die das Schönheitsgefühl in Schutz nimmt und nicht selten gegen die vollkommenen behauptet. Da sie der Willkür des Subjekts weit mehr anheimstellen und zugleich einen

Glanz von Verdienstlichkeit von sich werfen, so empfehlen sie sich dem Geschmack ungleich mehr, als die vollkommenen, die unbedingt mit strenger Nötigung gebieten. Wieviele Menschen erlauben sich nicht, ungerecht zu sein, um großmütig sein zu können! Wieviele gibt es nicht, die, um einem einzelnen wohlzutun, die Pflicht gegen das Ganze verletzen, und umgekehrt; die sich eher eine Unwahrheit als eine Indelikatesse, eher eine Verletzung der Menschlichkeit als der Ehre verzeihen, die, um die Vollkommenheit ihres Geistes zu beschleunigen, ihren Körper zugrunde richten und, um ihren Verstand auszuschmücken, ihren Charakter erniedrigen. Wieviele gibt es nicht, die selbst vor einem Verbrechen nicht erschrecken, wenn ein löblicher Zweck dadurch zu erreichen steht, die ein Ideal politischer Glückseligkeit durch alle Greuel der Anarchie verfolgen, Gesetze in den Staub treten, um für bessere Platz zu machen und kein Bedenken tragen, die gegenwärtige Generation dem Elende preiszugeben, um das Glück der nächstfolgenden dadurch zu befestigen. Die scheinbare Uneigennützigkeit gewisser Tugenden gibt ihnen einen Anstrich von Reinigkeit, der sie dreist genug macht, der Pflicht ins Angesicht zu trotzen, und manchem spielt seine Phantasie den seltsamen Betrug, daß er über die Moralität noch hinaus und vernünftiger als die Vernunft sein will.

Der Mensch von verfeinertem Geschmack ist in diesem Stück einer sittlichen Verderbnis fähig, vor welcher der rohe Natursohn eben durch seine Roheit gesichert ist. Bei dem letzteren ist der Abstand zwischen dem, was der Sinn verlangt und dem, was die Pflicht gebietet, so abstechend und so grell, und seine Begierden haben so wenig Geistiges, daß sie sich, auch wenn sie ihn noch so despotisch beherrschen, doch nie bei ihm in Ansehen setzen können. Reizt ihn also die überwiegende Sinnlichkeit zu einer unrechten Handlung, so kann er der Versuchung zwar unterliegen, aber er wird sich nicht verbergen, daß er fehlt und der Vernunft sogar in demselben Augenblick huldigen, wo er ihrer Vorschrift entgegenhandelt. Der verfeinerte Zögling der Kunst hingegen will es nicht Wort haben, daß er fällt, und um sein Gewissen

zu beruhigen, **belügt** er es lieber. Er möchte zwar gern der Begierde nachgeben, aber ohne dadurch in seiner eigenen Achtung zu sinken. Wie bewerkstelligt er nun dieses? Er stürzt die höhere Autorität vorher um, die seiner Neigung entgegensteht, und ehe er das Gesetz übertritt, zieht er die Befugnis des Gesetzgebers in Zweifel. Sollte man es glauben, daß ein verkehrter Wille den Verstand so verkehren könne? Alle Würde, auf welche eine Neigung Anspruch machen kann, hat sie bloß ihrer Übereinstimmung mit der Vernunft zu verdanken, und nun ist sie so verblendet als dreist, auch bei ihrem Widerstreit mit der Vernunft sich dieser Würde anzumaßen, ja sich derselben sogar gegen das Ansehen der Vernunft zu bedienen.

So gefährlich kann es für die Moralität des Charakters ausschlagen, wenn zwischen den sinnlichen und den sittlichen Trieben, die doch nur im Ideale und nie in der Wirklichkeit vollkommen einig sein können, eine zu innige Gemeinschaft herrscht. Zwar die Sinnlichkeit wagt bei dieser Gemeinschaft nichts, da sie nichts besitzt, was sie nicht hingeben müßte, sobald die Pflicht spricht und die Vernunft das Opfer fordert. Für die Vernunft aber als sittliche Gesetzgeberin wird desto mehr gewagt, wenn sie sich von der Neigung **schenken** läßt, was sie ihr **abfordern** könnte; denn unter dem Schein von **Freiwilligkeit** kann sich leicht das Gefühl der **Verbindlichkeit** verlieren, und ein Geschenk läßt sich verweigern, wenn der Sinnlichkeit einmal die Leistung beschwerlich fallen sollte. Ungleich sicherer ist es also für die Moralität des Charakters, wenn die Repräsentation des Sittengefühls durch das Schönheitsgefühl wenigstens momentweise aufgehoben wird, wenn die Vernunft öfters **unmittelbar** gebietet und dem Willen seinen wahren Beherrscher zeigt.

Man sagt daher ganz richtig, daß die echte Moralität sich nur in der Schule der Widerwärtigkeit bewähre und eine anhaltende Glückseligkeit leicht eine Klippe der Tugend werde. Glückselig nenne ich den, der, um zu genießen, nicht nötig hat, unrecht zu tun, und um recht zu handeln, nicht nötig hat, zu entbehren. Der ununterbrochen glückliche Mensch sieht also die Pflicht nie von Angesicht, weil seine gesetzmäßigen und

geordneten Neigungen das Gebot der Vernunft immer antizipieren und keine Versuchung zum Bruch des Gesetzes das Gesetz bei ihm in Erinnerung bringt. Einzig durch den Schönheitssinn, den Statthalter der Vernunft in der Sinnenwelt, regiert, wird er zu Grabe gehen, ohne die Würde seiner Bestimmung zu erfahren. Der unglückliche hingegen, wenn er zugleich ein tugendhafter ist, genießt den erhabenen Vorzug, mit der göttlichen Majestät des Gesetzes unmittelbar zu verkehren und da seiner Tugend keine Neigung hilft, die Freiheit des Dämons noch als Mensch zu beweisen.

---

# Über naive und sentimentalische Dichtung.

1795—96.

## Über das Naive.

Es gibt Augenblicke in unserem Leben, wo wir der Natur in Pflanzen, Mineralen, Tieren, Landschaften, sowie der menschlichen Natur in Kindern, in den Sitten des Landvolks und der Urwelt, nicht weil sie unseren Sinnen wohltut, auch nicht weil sie unseren Verstand oder Geschmack befriedigt (von beiden kann oft das gerade Gegenteil stattfinden), sondern bloß weil sie Natur ist, eine Art von Liebe und von rührender Achtung widmen. Jeder feinere Mensch, dem es nicht ganz und gar an Empfindung fehlt, erfährt dieses, wenn er im Freien wandelt, wenn er auf dem Lande lebt, oder sich bei den Denkmälern der alten Zeiten verweilet, kurz, wenn er in künstlichen Verhältnissen und Situationen mit dem Anblick der einfältigen Natur überrascht wird. Dieses, nicht selten zum Bedürfnis erhöhte Interesse ist es, was vielen unserer Liebhabereien für Blumen und Tiere, für einfache Gärten, für Spaziergänge, für das Land und seine Bewohner, für manche Produkte des fernen Altertums und dergleichen zugrunde liegt; vorausgesetzt, daß weder Affektation, noch sonst ein zufälliges Interesse dabei im Spiele sei. Diese Art des Interesse an der Natur findet aber nur unter zwei Bedingungen statt. Fürs erste ist es durchaus nötig, daß der Gegenstand, der uns dasselbe einflößt, Natur sei oder doch von uns dafür

gehalten werde; zweitens, daß er (in weitester Bedeutung des Wortes) naiv sei, d. h. daß die Natur mit der Kunst im Kontraste stehe und sie beschäme. Sobald das letzte zu dem ersten hinzukommt, und nicht eher, wird die Natur zum Naiven.

Natur in dieser Betrachtungsart ist uns nichts anderes, als das freiwillige Dasein, das Bestehen der Dinge durch sich selbst, die Existenz nach eigenen und unabänderlichen Gesetzen.

Diese Vorstellung ist schlechterdings nötig, wenn wir an dergleichen Erscheinungen Interesse nehmen sollen. Könnte man einer gemachten Blume den Schein der Natur mit der vollkommensten Täuschung geben, könnte man die Nachahmung des Naiven in den Sitten bis zur höchsten Illusion treiben, so würde die Entdeckung, daß es Nachahmung sei, das Gefühl, von dem die Rede ist, gänzlich vernichten*). Daraus erhellt, daß diese Art des Wohlgefallens an der Natur kein ästhetisches, sondern ein moralisches ist; denn es wird durch eine Idee vermittelt, nicht unmittelbar durch Betrachtung erzeugt; auch richtet es sich ganz und gar nicht nach der Schönheit der Formen. Was hätte auch eine unscheinbare Blume, eine Quelle, ein bemooster Stein, das Gezwitscher der Vögel, das Summen der Bienen usw. für sich selbst so Gefälliges für uns? Was könnte ihm gar einen Anspruch auf unsere Liebe geben? Es sind nicht diese Gegenstände, es ist eine durch sie dargestellte Idee, was wir in ihnen lieben. Wir lieben in ihnen das stille schaffende Leben, das ruhige Wirken aus sich selbst, das Dasein nach eigenen Gesetzen, die innere Notwendigkeit, die ewige Einheit mit sich selbst.

*) Kant, meines Wissens der erste, der über dieses Phänomen eigens zu reflektieren angefangen, erinnert, daß wenn wir von einem Menschen den Schlag der Nachtigall bis zur höchsten Täuschung nachgeahmt fänden, und uns dem Eindruck desselben mit ganzer Rührung überließen, mit der Zerstörung dieser Illusion alle unsere Lust verschwinden würde. Man sehe das Kapitel vom intellektuellen Interesse am Schönen in der Kritik der ästhetischen Urteilskraft. Wer den Verfasser nur als einen großen Denker bewundern gelernt hat, wird sich freuen, hier auf eine Spur seines Herzens zu treffen, und sich durch diese Entdeckung von dem hohen philosophischen Beruf dieses Mannes (welcher schlechterdings beide Eigenschaften verbunden fordert) zu überzeugen.

Sie sind, was wir waren; sie sind, was wir wieder werden sollen. Wir waren Natur, wie sie, und unsere Kultur soll uns, auf dem Wege der Vernunft und der Freiheit, zur Natur zurückführen. Sie sind also zugleich Darstellung unserer verlorenen Kindheit, die uns ewig das teuerste bleibt; daher sie uns mit einer gewissen Wehmut erfüllen. Zugleich sind sie Darstellungen unserer höchsten Vollendung im Ideale, daher sie uns in eine erhabene Rührung versetzen.

Aber ihre Vollkommenheit ist nicht ihr Verdienst, weil sie nicht das Werk ihrer Wahl ist. Sie gewähren uns also die ganz eigene Lust, daß sie, ohne uns zu beschämen, unsere Muster sind. Eine beständige Göttererscheinung umgeben sie uns, aber mehr erquickend als blendend. Was ihren Charakter ausmacht, ist gerade das, was dem unserigen zu seiner Vollendung mangelt; was uns von ihnen unterscheidet, ist gerade das, was ihnen selbst zur Göttlichkeit fehlt. Wir sind frei und sie sind notwendig; wir wechseln, sie bleiben eins. Aber nur, wenn beides sich miteinander verbindet — wenn der Wille das Gesetz der Notwendigkeit frei befolgt und bei allem Wechsel der Phantasie die Vernunft ihre Regel behauptet, geht das Göttliche oder das Ideal hervor. Wir erblicken *in ihnen* also ewig das, was uns abgeht, aber wonach wir aufgefordert sind zu ringen, und dem wir uns, wenn wir es gleich niemals erreichen, doch in einem unendlichen Fortschritte zu nähern hoffen dürfen. Wir erblicken *in uns* einen Vorzug, der ihnen fehlt, aber dessen sie entweder überhaupt niemals, wie das vernunftlose, oder nicht anders als indem sie *unsern* Weg gehen, wie die Kindheit, teilhaftig werden können. Sie verschaffen uns daher den süßesten Genuß unserer Menschheit als Idee, ob sie uns gleich in Rücksicht auf jeden *bestimmten Zustand* unserer Menschheit notwendig demütigen müssen.

Da sich dieses Interesse für Natur auf eine Idee gründet, so kann es sich nur in Gemütern zeigen, welche für Ideen empfänglich sind, d. h. in moralischen. Bei weitem die meisten Menschen affektieren es bloß, und die Allgemeinheit dieses sentimentalischen Geschmacks zu unseren Zeiten, welcher sich besonders seit der Erscheinung gewisser Schriften, in empfindsamen Reisen, dergleichen Gärten, Spaziergängen, und anderen

Liebhabereien dieser Art äußert, ist noch ganz und gar kein Beweis für die Allgemeinheit dieser Empfindungsweise. Doch wird die Natur auch auf den gefühllosesten immer etwas von dieser Wirkung äußern, weil schon die, allen Menschen gemeine Anlage zum Sittlichen dazu hinreichend ist, und wir alle ohne Unterschied, bei noch so großer Entfernung unserer Taten von der Einfalt und Wahrheit der Natur, in der Idee dazu hingetrieben werden. Besonders stark und am allgemeinsten äußert sich diese Empfindsamkeit für Natur bei Veranlassung solcher Gegenstände, welche in einer engern Verbindung mit uns stehen, und uns den Rückblick auf uns selbst und die Unnatur in uns näher legen, wie z. B. bei Kindern. Man irrt, wenn man glaubt, daß es bloß die Vorstellung der Hilflosigkeit sei, welche macht, daß wir in gewissen Augenblicken mit soviel Rührung bei Kindern verweilen. Das mag bei denjenigen vielleicht der Fall sein, welche der Schwäche gegenüber nie etwas anderes als ihre eigene Überlegenheit zu empfinden pflegen. Aber das Gefühl, von dem ich rede (es findet nur in ganz eigenen moralischen Stimmungen statt, und ist nicht mit demjenigen zu verwechseln, welches die fröhliche Tätigkeit der Kinder in uns erregt), ist eher demütigend als begünstigend für die Eigenliebe; und wenn ja ein Vorzug dabei in Betrachtung kommt, so ist dieser wenigstens nicht auf unserer Seite. Nicht weil wir von der Höhe unserer Kraft und Vollkommenheit auf das Kind herabsehen, sondern weil wir aus der Beschränktheit unseres Zustands, welche von der Bestimmung, die wir einmal erlangt haben, unzertrennlich ist, zu der grenzenlosen Bestimmbarkeit in dem Kinde und zu seiner reinen Unschuld hinaufsehen, geraten wir in Rührung, und unser Gefühl in einem solchen Augenblick ist zu sichtbar mit einer gewissen Wehmut gemischt, als daß sich diese Quelle desselben verkennen ließe. In dem Kinde ist die Anlage und Bestimmung, in uns ist die Erfüllung dargestellt, welche immer unendlich weit hinter jener zurückbleibt. Das Kind ist uns daher eine Vergegenwärtigung des Ideals, nicht zwar des erfüllten, aber des aufgegebenen, und es ist also keineswegs die Vorstellung seiner Bedürftigkeit und Schranken, es ist ganz im Gegenteil die Vorstellung seiner reinen und

freien Kraft, seiner Integrität, seiner Unendlichkeit, was uns rührt. Dem Menschen von Sittlichkeit und Empfindung wird ein Kind deswegen ein heiliger Gegenstand sein, ein Gegenstand nämlich, der durch die Größe einer Idee jede Größe der Erfahrung vernichtet; und der, was er auch in der Beurteilung des Verstandes verlieren mag, in der Beurteilung der Vernunft wieder in reichem Maße gewinnt.

Eben aus diesem Widerspruch zwischen dem Urteile der Vernunft und des Verstandes geht die ganz eigene Erscheinung des gemischten Gefühls hervor, welches das Naive der Denkart in uns erregt. Es verbindet die kindliche Einfalt mit der kindischen; durch die letztere gibt es dem Verstand eine Blöße und bewirkt jenes Lächeln, wodurch wir unsere (theoretische) Überlegenheit zu erkennen geben. Sobald wir aber Ursache haben zu glauben, daß die kindische Einfalt zugleich eine kindliche sei, daß folglich nicht Unverstand, nicht theoretisches Unvermögen, sondern eine höhere praktische Stärke, ein Herz voll Unschuld und Wahrheit die Quelle davon sei, welches die Hilfe der Kunst aus innerer Größe verschmähte, so ist jener Triumph des Verstandes vorbei, und der Spott über die Einfältigkeit geht in Bewunderung der hohen Einfachheit über. Wir fühlen uns genötigt, den Gegenstand zu achten, über den wir vorher gelächelt haben, und, indem wir zugleich einen Blick in uns selbst werfen, uns zu beklagen, daß wir demselben nicht ähnlich sind. So entsteht die ganz eigene Erscheinung eines Gefühls, in welchem fröhlicher Spott, Ehrfurcht und Wehmut zusammenfließen*). Zum Naiven wird

*) Kant in einer Anmerkung zu der Analytik des Erhabenen (Kritik der ästhetischen Urteilskraft, S. 225 der ersten Auflage) unterscheidet gleichfalls diese dreierlei Ingredienzien in dem Gefühl des Naiven, aber er gibt davon eine andere Erklärung. „Etwas aus beidem (dem animalischen Gefühl des Vergnügens und dem geistigen Gefühl der Achtung) zusammengesetztes findet sich in der Naivität, die der Ausbruch der der Menschheit ursprünglich natürlichen Aufrichtigkeit wider die zur anderen Natur gewordene Verstellungskunst ist. Man lacht über die Einfalt, die es noch nicht versteht sich zu verstellen, und erfreut sich doch auch über die Einfalt der Natur, die jener Kunst hier einen Querstrich spielt. Man erwartete die all=

erfordert, daß die Natur über die Kunst den Sieg davontrage*),

---

tägliche Sitte der gekünstelten und auf den schönen Schein vorsichtig angelegten Äußerung und siehe es ist die unverdorbene schuldlose Natur, die man anzutreffen gar nicht gewärtig und der, so sie blicken ließ, zu entblößen auch nicht gemeint war. Daß der schöne, aber falsche Schein, der gewöhnlich in unserem Urteile sehr viel bedeutet, hier plötzlich in Nichts verwandelt, daß gleichsam der Schalk in uns selbst bloßgestellt wird, bringt die Bewegung des Gemüts nach zwei entgegengesetzten Richtungen nacheinander hervor, die zugleich den Körper heilsam schüttelt. Daß aber etwas, was unendlich besser als alle angenommene Sitte ist, die Lauterkeit der Denkungsart (wenigstens die Anlage dazu), doch nicht ganz in der menschlichen Natur erloschen ist, mischt Ernst und Hochschätzung in dieses Spiel der Urteilskraft. Weil es aber nur eine kurze Zeit Erscheinung ist und die Decke der Verstellungskunst bald wieder vorgezogen wird, so mengt sich zugleich ein Bedauern darunter, welches eine Rührung der Zärtlichkeit ist, die sich als Spiel mit einem solchen gutherzigen Lachen sehr wohl verbinden läßt, und auch wirklich damit gewöhnlich verbindet, zugleich auch die Verlegenheit dessen, der den Stoff dazu hergibt, darüber daß er noch nicht nach Menschenweise gewitzigt ist, zu vergüten pflegt." — Ich gestehe, daß diese Erklärungsart mich nicht ganz befriedigt, und zwar vorzüglich deswegen nicht, weil sie von dem Naiven überhaupt etwas behauptet, was höchstens von einer Spezies desselben, dem Naiven der Überraschung, von welchem ich nachher reden werde, wahr ist. Allerdings erregt es Lachen, wenn sich jemand durch Naivheit bloß gibt, und in manchen Fällen mag dieses Lachen aus einer vorhergegangenen Erwartung, die in Nichts aufgelöst wird, fließen. Aber auch die Naivheit der edelsten Art, das Naive der Gesinnung erregt immer ein Lächeln, welches doch schwerlich eine in Nichts aufgelöste Erwartung zugrunde hat, sondern überhaupt nur aus dem Kontrast eines gewissen Betragens mit den einmal angenommenen und erwarteten Formen zu erklären ist. Auch zweifle ich, ob die Bedauernis, welche sich bei dem Naiven der letzteren Art in unsere Empfindung mischt, der naiven Person und nicht vielmehr uns selbst oder vielmehr der Menschheit überhaupt gilt, an deren Verfall wir bei einem solchen Anlaß erinnert werden. Es ist zu offenbar eine moralische Trauer, die einen edleren Gegenstand haben muß, als die physischen Übel, von denen die Aufrichtigkeit in dem gewöhnlichen Weltlauf bedroht wird, und dieser Gegenstand kann nicht wohl ein anderer sein, als der Verlust der Wahrheit und Simplizität in der Menschheit.

*) Ich sollte vielleicht ganz kurz sagen: die Wahrheit über

es geschehe dies nun wider Wissen und Willen der Person, oder mit völligem Bewußtsein derselben. In dem ersten Fall ist es das Naive der *Überraschung* und belustigt; in dem anderen ist es das Naive der *Gesinnung* und rührt.

Bei dem Naiven der Überraschung muß die Person *moralisch* fähig sein, die Natur zu verleugnen; bei dem Naiven der Gesinnung darf sie es nicht sein, doch dürfen wir sie uns nicht als *physisch* unfähig dazu denken, wenn es als naiv auf uns wirken soll. Die Handlungen und Reden der Kinder geben uns daher auch nur so lange den reinen Eindruck des Naiven, als wir uns ihres Unvermögens zur Kunst nicht erinnern, und überhaupt nur auf den Kontrast ihrer Natürlichkeit mit der Künstlichkeit in uns Rücksicht nehmen. Das Naive ist eine *Kindlichkeit, wo sie nicht mehr erwartet wird*, und kann eben deswegen der wirklichen Kindheit in strengster Bedeutung nicht zugeschrieben werden.

In beiden Fällen aber, beim Naiven der Überraschung wie bei dem der Gesinnung, muß die Natur recht, die Kunst aber unrecht haben.

Erst durch diese letztere Bestimmung wird der Begriff des Naiven vollendet. Der Affekt ist auch Natur und die Regel der Anständigkeit ist etwas Künstliches, dennoch ist der Sieg des Affekts über die Anständigkeit nichts weniger als naiv. Siegt hingegen derselbe Affekt über die Künstelei, über die falsche Anständigkeit, über die Verstellung, so tragen wir kein Bedenken, es naiv zu nennen*). Es wird also erfordert,

---

die *Verstellung*, aber der Begriff des Naiven scheint mir noch etwas mehr einzuschließen, indem die Einfachheit überhaupt, welche über die Künstelei, und die natürliche Freiheit, welche über Steifheit und Zwang siegt, ein ähnliches Gefühl in uns erregen.

*) Ein Kind ist ungezogen, wenn es aus Begierde, Leichtsinn, Ungestüm den Vorschriften einer guten Erziehung entgegenhandelt, aber es ist naiv, wenn es sich von dem Manierierten einer unvernünftigen Erziehung, von den steifen Stellungen des Tanzmeisters und dergleichen aus freier und gesunder Natur dispensiert. Dasselbe findet auch bei dem Naiven in ganz uneigentlicher Bedeutung statt, welches durch Übertragung von dem Menschen auf das Vernunftlose entsteht. Niemand wird den Anblick naiv finden, wenn in einem

daß die Natur nicht durch ihre blinde Gewalt als dynamische, sondern daß sie durch ihre Form als moralische Größe, kurz daß sie nicht als Notdurft, sondern als innere Notwendigkeit über die Kunst triumphiere. Nicht die Unzulänglichkeit, sondern die Unstatthaftigkeit der letzteren muß der ersteren den Sieg verschafft haben; denn jene ist Mangel, und nichts, was aus Mangel entspringt, kann Achtung erzeugen. Zwar ist es bei dem Naiven der Überraschung immer die Übermacht des Affekts und ein Mangel an Besinnung, was die Natur bekennen macht; aber dieser Mangel und jene Übermacht machen das Naive noch gar nicht aus, sondern geben bloß Gelegenheit, daß die Natur ihrer moralischen Beschaffenheit, d. h. dem Gesetze der Übereinstimmung ungehindert folgt.

Das Naive der Überraschung kann nur dem Menschen und zwar dem Menschen nur, insofern er in diesem Augenblicke nicht mehr reine und unschuldige Natur ist, zukommen. Er setzt einen Willen voraus, der mit dem, was die Natur auf ihre eigene Hand tut, nicht übereinstimmt. Eine solche Person wird, wenn man sie zur Besinnung bringt, über sich selbst erschrecken; die naiv gesinnte hingegen wird sich über die Menschen und über ihr Erstaunen verwundern. Da also hier nicht der persönliche und moralische Charakter, sondern bloß der, durch den Affekt freigelassene natürliche Charakter die Wahrheit bekennt, so machen wir dem Menschen aus dieser Aufrichtigkeit kein Verdienst und unser Lachen ist verdienter Spott, der durch keine persönliche Hochschätzung desselben zurückgehalten wird. Weil es aber doch auch hier die Aufrichtigkeit der Natur ist, die durch den Schleier der Falschheit hindurchbricht, so verbindet sich eine Zufriedenheit höherer Art mit der Schadenfreude, einen Menschen ertappt zu haben;

---

Garten, der schlecht gewartet wird, das Unkraut überhand nimmt, aber es hat allerdings etwas Naives, wenn der freie Wuchs hervorstrebender Äste das mühselige Werk der Schere in einem französischen Garten vernichtet. So ist es ganz und gar nicht naiv, wenn ein geschultes Pferd aus natürlicher Plumpheit seine Lektion schlecht macht, aber es hat etwas vom Naiven, wenn es dieselbe aus natürlicher Freiheit vergißt.

denn die Natur im Gegensatz gegen die Künstelei und die Wahrheit im Gegensatz gegen den Betrug muß jederzeit Achtung erregen. Wir empfinden also auch über das Naive der Überraschung ein wirklich moralisches Vergnügen, obgleich nicht über einen moralischen Gegenstand*).

Bei dem Naiven der Überraschung achten wir zwar immer die Natur, weil wir die Wahrheit achten müssen; bei dem Naiven der Gesinnung achten wir hingegen die Person, und genießen also nicht bloß ein moralisches Vergnügen, sondern auch über einen moralischen Gegenstand. In dem einen wie in dem anderen Falle hat die Natur recht, daß sie die Wahrheit sagt; aber in dem letzteren Fall hat die Natur nicht bloß recht, sondern die Person hat auch Ehre. In dem ersten Falle gereicht die Aufrichtigkeit der Natur der Person immer zur Schande, weil sie unfreiwillig ist; in dem zweiten gereicht sie ihr immer zum Verdienst, gesetzt auch, daß dasjenige, was sie aussagt, ihr Schande brächte.

Wir schreiben einem Menschen eine naive Gesinnung zu, wenn er in seinen Urteilen von den Dingen ihre gekünstelten und gesuchten Verhältnisse übersieht und sich bloß an die einfache Natur hält. Alles was innerhalb der gesunden Natur davon geurteilt werden kann, fordern wir von ihm, und erlassen ihm schlechterdings nur das, was eine Entfernung von der Natur, es sei nun im Denken oder im Empfinden, wenigstens Bekanntschaft derselben voraussetzt.

---

*) Da das Naive bloß auf der Form beruht, wie etwas getan oder gesagt wird, so verschwindet uns diese Eigenschaft aus den Augen, sobald die Sache selbst entweder durch ihre Ursachen oder durch ihre Folgen einen überwiegenden oder gar widersprechenden Eindruck macht. Durch eine Naivheit dieser Art kann auch ein Verbrechen entdeckt werden, aber dann haben wir weder die Ruhe noch die Zeit, unsere Aufmerksamkeit auf die Form der Entdeckung zu richten, und der Abscheu über den persönlichen Charakter verschlingt das Wohlgefallen an dem natürlichen. So wie uns das empörte Gefühl die moralische Freude an der Aufrichtigkeit der Natur raubt, sobald wir durch eine Naivheit ein Verbrechen erfahren; ebenso erstickt das erregte Mitleiden unsere Schadenfreude, sobald wir jemand durch seine Naivheit in Gefahr gesetzt sehen.

Wenn ein Vater seinem Kinde erzählt, daß dieser oder jener Mann für Armut verschmachte, und das Kind hingeht, und dem armen Mann seines Vaters Geldbörse zuträgt, so ist diese Handlung naiv; denn die gesunde Natur handelte aus dem Kinde, und in einer Welt, wo die gesunde Natur herrschte, würde es vollkommen recht gehabt haben, so zu verfahren. Es sieht bloß auf das Bedürfnis, und auf das nächste Mittel es zu befriedigen; eine solche Ausdehnung des Eigentumsrechtes, wobei ein Teil der Menschen zugrunde gehen kann, ist in der bloßen Natur nicht gegründet. Die Handlung des Kindes ist also eine Beschämung der wirklichen Welt, und das gesteht auch unser Herz durch das Wohlgefallen, welches es über jene Handlung empfindet.

Wenn ein Mensch ohne Weltkenntnis, sonst aber von gutem Verstande, einem anderen, der ihn betrügt, sich aber geschickt zu verstellen weiß, seine Geheimnisse beichtet, und ihm durch seine Aufrichtigkeit selbst die Mittel leiht ihm zu schaden, so finden wir das naiv. Wir lachen ihn aus, aber können uns doch nicht erwehren, ihn deswegen hochzuschätzen. Denn sein Vertrauen auf den anderen quillt aus der Redlichkeit seiner eigenen Gesinnungen; wenigstens ist er nur insofern naiv, als dieses der Fall ist.

Das Naive der Denkart kann daher niemals eine Eigenschaft verdorbener Menschen sein, sondern nur Kindern und kindlich gesinnten Menschen zukommen. Diese letzteren handeln und denken oft mitten unter den gekünstelten Verhältnissen der großen Welt naiv; sie vergessen aus eigener schöner Menschlichkeit, daß sie es mit einer verderbten Welt zu tun haben, und betragen sich selbst an den Höfen der Könige mit einer Ingenuität und Unschuld, wie man sie nur in einer Schäferwelt findet.

Es ist übrigens gar nicht so leicht, die kindische Unschuld von der kindlichen immer richtig zu unterscheiden, indem es Handlungen gibt, welche auf der äußersten Grenze zwischen beiden schweben, und bei denen wir schlechterdings im Zweifel gelassen werden, ob wir die Einfältigkeit belachen oder die edle Einfalt hochschätzen sollen. Ein sehr merkwürdiges Beispiel dieser Art findet man in der Regierungsgeschichte des

Papstes Adrian des Sechsten, die uns Herr Schröckh mit der ihm eigenen Gründlichkeit und pragmatischen Wahrheit beschrieben hat. Dieser Papst, ein Niederländer von Geburt, verwaltete das Pontifikat in einem der kritischsten Augenblicke für die Hierarchie, wo eine erbitterte Partei die Blößen der römischen Kirche ohne alle Schonung aufdeckte, und die Gegenpartei im höchsten Grad interessiert war, sie zuzudecken. Was der wahrhaft naive Charakter, wenn ja ein solcher sich auf den Stuhl des heiligen Peters verirrte, in diesem Falle zu tun hatte ist keine Frage; wohl aber wie weit eine solche Naivität der Gesinnung mit der Rolle eines Papstes verträglich sein möchte. Dies war es übrigens, was die Vorgänger und die Nachfolger Adrians in die geringste Verlegenheit setzte. Mit Gleichförmigkeit befolgten sie das einmal angenommene römische System, überall nichts einzuräumen. Aber Adrian hatte wirklich den geraden Charakter seiner Nation, und die Unschuld seines ehemaligen Standes. Aus der engen Sphäre des Gelehrten war er zu seinem erhabenen Posten emporgestiegen, und selbst auf der Höhe seiner neuen Würde jenem einfachen Charakter nicht untreu geworden. Die Mißbräuche in der Kirche rührten ihn, und er war viel zu redlich, öffentlich zu dissimulieren, was er im stillen sich eingestand. Dieser Denkart gemäß ließ er sich in der Instruktion, die er seinem Legaten nach Deutschland mitgab, zu Geständnissen verleiten, die noch bei keinem Papste erhört gewesen waren, und den Grundsätzen dieses Hofes schnurgerade zuwiderliefen. „Wir wissen es wohl, hieß es unter anderen, daß an diesem heiligen Stuhl schon seit mehreren Jahren viel Abscheuliches vorgegangen; kein Wunder, wenn sich der kranke Zustand von dem Haupt auf die Glieder, von dem Papst auf die Prälaten fortgeerbt hat. Wir alle sind abgewichen, und schon seit lange ist keiner unter uns gewesen, der etwas Gutes getan hätte, auch nicht einer." Wieder anderswo befiehlt er dem Legaten in seinem Namen zu erklären, „daß er, Adrian, wegen dessen, was vor ihm von den Päpsten geschehen, nicht dürfe getadelt werden, und daß dergleichen Ausschweifungen, auch da er noch in einem geringen Stande gelebt, ihm immer mißfallen hätten usf." Man kann sich leicht denken, wie eine

solche Naivität des Papstes von der römischen Klerisei mag aufgenommen worden sein; das wenigste, was man ihm schuld gab, war, daß er die Kirche an die Ketzer verraten habe. Dieser höchst unkluge Schritt des Papstes würde indessen unserer ganzen Achtung und Bewunderung wert sein, wenn wir uns nur überzeugen könnten, daß er wirklich naiv gewesen, d. h. daß er ihm bloß durch die natürliche Wahrheit seines Charakters ohne alle Rücksicht auf die möglichen Folgen abgenötigt worden sei, und daß er ihn nicht weniger getan haben würde, wenn er die begangene Sottise in ihrem ganzen Umfang eingesehen hätte. Aber wir haben vielmehr Ursache zu glauben, daß er diesen Schritt für gar nicht so unpolitisch hielt, und in seiner Unschuld soweit ging zu hoffen, durch seine Nachgiebigkeit gegen die Gegner etwas sehr Wichtiges für den Vorteil seiner Kirche gewonnen zu haben. Er bildete sich nicht bloß ein, diesen Schritt als redlicher Mann tun zu müssen, sondern ihn auch als Papst verantworten zu können, und indem er vergaß, daß das künstlichste aller Gebäude schlechterdings nur durch eine fortgesetzte Verleugnung der Wahrheit erhalten werden könnte, beging er den unverzeihlichen Fehler, Verhaltungsregeln, die in natürlichen Verhältnissen sich bewährt haben mochten, in einer ganz entgegengesetzten Lage zu befolgen. Dies verändert allerdings unser Urteil sehr; und ob wir gleich der Redlichkeit des Herzens, aus dem jene Handlung floß, unsere Achtung nicht versagen können, so wird diese letztere nicht wenig durch die Betrachtung geschwächt, daß die Natur an der Kunst und das Herz an dem Kopf einen zu schwachen Gegner gehabt habe.

Naiv muß jedes wahre Genie sein, oder es ist keines. Seine Naivheit allein macht es zum Genie, und was es im Intellektuellen und Ästhetischen ist, kann es im Moralischen nicht verleugnen. Unbekannt mit den Regeln, den Krücken der Schwachheit und den Zuchtmeistern der Verkehrtheit, bloß von der Natur oder dem Instinkt, seinem schützenden Engel, geleitet, geht es ruhig und sicher durch alle Schlingen des falschen Geschmackes, in welchen, wenn es nicht so klug ist, sie schon von weitem zu vermeiden, das Nichtgenie unausbleiblich verstrickt wird. Nur dem Genie ist es gegeben, außerhalb des

Bekannten noch immer zu Hause zu sein, und die Natur zu erweitern, ohne über sie hinauszugehen. Zwar begegnet letzteres zuweilen auch den größten Genies, aber nur, weil auch diese ihre phantastischen Augenblicke haben, wo die schützende Natur sie verläßt, weil die Macht des Beispiels sie hinreißt, oder der verderbte Geschmack ihrer Zeit sie verleitet.

Die verwickeltsten Aufgaben muß das Genie mit anspruchsloser Simplizität und Leichtigkeit lösen; das Ei des Kolumbus gilt von jeder genialischen Entscheidung. Dadurch allein legitimiert es sich als Genie, daß es durch Einfalt über die verwickelte Kunst triumphiert. Es verfährt nicht nach erkannten Prinzipien, sondern nach Einfällen und Gefühlen; aber seine Einfälle sind Eingebungen eines Gottes (alles was die gesunde Natur tut ist göttlich) seine Gefühle sind Gesetze für alle Zeiten und für alle Geschlechter der Menschen.

Den kindlichen Charakter, den das Genie in seinen Werken abdrückt, zeigt es auch in seinem Privatleben und in seinen Sitten. Es ist schamhaft, weil die Natur dieses immer ist; aber es ist nicht dezent, weil nur die Verderbnis dezent ist. Es ist verständig, denn die Natur kann nie das Gegenteil sein; aber es ist nicht listig, denn das kann nur die Kunst sein. Es ist seinem Charakter und seinen Neigungen treu, aber nicht sowohl weil es Grundsätze hat, als weil die Natur bei allem Schwanken immer wieder in die vorige Stelle rückt, immer das alte Bedürfnis zurückbringt. Es ist bescheiden, ja blöde, weil das Genie immer sich selbst ein Geheimnis bleibt, aber es ist nicht ängstlich, weil es die Gefahren des Weges nicht kennt, den es wandelt. Wir wissen wenig von dem Privatleben der größten Genies, aber auch das wenige, was uns z. B. von Sophokles, von Archimed, von Hippokrates, und aus neueren Zeiten von Ariost, Dante und Tasso, von Raffael, von Albrecht Dürer, Cervantes, Shakespeare, von Fielding, Sterne u. a. aufbewahrt worden ist, bestätigt diese Behauptung.

Ja, was noch weit mehr Schwierigkeit zu haben scheint, selbst der große Staatsmann und Feldherr werden, sobald sie durch ihr Genie groß sind, einen naiven Charakter zeigen. Ich will hier unter den Alten nur an Epaminondas und

Julius Cäsar, unter den Neueren nur an Heinrich IV. von Frankreich, Gustav Adolf von Schweden und den Zar Peter den Großen erinnern. Der Herzog von Marlborough, Türenne, Vendome zeigen uns alle diesen Charakter. Dem anderen Geschlecht hat die Natur in dem naiven Charakter seine höchste Vollkommenheit angewiesen. Nach nichts ringt die weibliche Gefallsucht so sehr als nach dem Schein des Naiven; Beweis genug, wenn man auch sonst keinen hätte, daß die größte Macht des Geschlechts auf dieser Eigenschaft beruht. Weil aber die herrschenden Grundsätze bei der weiblichen Erziehung mit diesem Charakter in ewigem Streit liegen, so ist es dem Weibe im moralischen ebenso schwer als dem Mann im intellektuellen, mit den Vorteilen der guten Erziehung jenes herrliche Geschenk der Natur unverloren zu behalten; und die Frau, die mit einem geschickten Betragen für die große Welt diese Naivheit der Sitten verknüpft, ist ebenso hochachtungswürdig als der Gelehrte, der mit der ganzen Strenge der Schule genialische Freiheit des Denkens verbindet.

Aus der naiven Denkart fließt notwendigerweise auch ein naiver Ausdruck sowohl in Worten als Bewegungen, und er ist das wichtigste Bestandstück der Grazie. Mit dieser naiven Anmut drückt das Genie seine erhabensten und tiefsten Gedanken aus; es sind Göttersprüche aus dem Mund eines Kindes. Wenn der Schulverstand, immer vor Irrtum bange, seine Worte wie seine Begriffe an das Kreuz der Grammatik und Logik schlägt, hart und steif ist, um ja nicht unbestimmt zu sein, viele Worte macht, um ja nicht zuviel zu sagen, und dem Gedanken, damit er ja den Unvorsichtigen nicht schneide, lieber die Kraft und die Schärfe nimmt, so gibt das Genie dem seinigen mit einem einzigen glücklichen Pinselstrich einen ewig bestimmten, festen und dennoch ganz freien Umriß. Wenn dort das Zeichen dem Bezeichneten ewig heterogen und fremd bleibt, so springt hier wie durch innere Notwendigkeit die Sprache aus dem Gedanken hervor, und ist so sehr eins mit demselben, daß selbst unter der körperlichen Hülle der Geist wie entblößt erscheint. Eine solche Art des Ausdrucks, wo das Zeichen ganz in dem Bezeichneten verschwindet, und wo die Sprache den Gedanken, den sie ausdrückt, noch gleichsam

nackend läßt, da ihn die andere nie darstellen kann, ohne ihn zugleich zu verhüllen, ist es, was man in der Schreibart vorzugsweise genialisch und geistreich nennt.

Frei und natürlich, wie das Genie in seinen Geisteswerken, drückt sich die Unschuld des Herzens im lebendigen Umgang aus. Bekanntlich ist man im gesellschaftlichen Leben von der Simplizität und strengen Wahrheit des Ausdrucks in demselben Verhältnis, wie von der Einfalt der Gesinnungen abgekommen, und die leicht zu verwundende Schuld sowie die leicht zu verführende Einbildungskraft haben einen ängstlichen Anstand notwendig gemacht. Ohne falsch zu sein redet man öfters anders, als man denkt; man muß Umschweife nehmen, um Dinge zu sagen, die nur einer kranken Eigenliebe Schmerz bereiten, nur einer verderbten Phantasie Gefahr bringen können. Eine Unkunde dieser konventionellen Gesetze, verbunden mit natürlicher Aufrichtigkeit, welche jede Krümme und jeden Schein von Falschheit verachtet, (nicht Roheit, welche sich darüber, weil sie ihr lästig sind, hinwegsetzt) erzeugen eine Naivheit des Ausdrucks im Umgang, welche darin besteht, Dinge, die man entweder gar nicht oder nur künstlich bezeichnen darf, mit ihrem rechten Namen und auf dem kürzesten Wege zu benennen. Von der Art sind die gewöhnlichen Ausdrücke der Kinder. Sie erregen Lachen durch ihren Kontrast mit den Sitten, doch wird man sich immer im Herzen gestehen, daß das Kind recht habe.

Das Naive der Gesinnung kann zwar, eigentlich genommen, auch nur dem Menschen als einem der Natur nicht schlechterdings unterworfenen Wesen beigelegt werden, obgleich nur insofern als wirklich noch die reine Natur aus ihm handelt; aber durch einen Effekt der poetisierenden Einbildungskraft wird es öfters von dem Vernünftigen auf das Vernunftlose übergetragen. So legen wir öfters einem Tiere, einer Landschaft, einem Gebäude, ja der Natur überhaupt, im Gegensatz gegen die Willkür und die phantastischen Begriffe des Menschen einen naiven Charakter bei. Dies erfordert aber immer, daß wir dem Willenlosen in unseren Gedanken einen Willen leihen, und auf die strenge Richtung desselben nach dem Gesetz der Notwendigkeit merken. Die Unzufriedenheit über unsere eigene

schlecht gebrauchte moralische Freiheit und über die in unserem Handeln vermißte sittliche Harmonie führt leicht eine solche Stimmung herbei, in der wir das Vernunftlose wie eine Person anreden, und demselben, als wenn es wirklich mit einer Versuchung zum Gegenteil zu kämpfen gehabt hätte, seine ewige Gleichförmigkeit zum Verdienst machen, seine ruhige Haltung beneiden. Es steht uns in einem solchen Augenblicke wohl an, daß wir das Prärogativ unserer Vernunft für einen Fluch und für ein Übel halten, und über dem lebhaften Gefühl der Unvollkommenheit unseres wirklichen Leistens die Gerechtigkeit gegen unsere Anlage und Bestimmung aus den Augen setzen.

Wir sehen alsdann in der unvernünftigen Natur nur eine glücklichere Schwester, die in dem mütterlichen Hause zurückblieb, aus welchem wir im Übermut unserer Freiheit heraus in die Fremde stürmten. Mit schmerzlichem Verlangen sehnen wir uns dahin zurück, sobald wir angefangen, die Drangsale der Kultur zu erfahren, und hören im fernen Auslande der Kunst der Mutter rührende Stimme. Solange wir bloße Naturkinder waren, waren wir glücklich und vollkommen; wir sind frei geworden, und haben beides verloren. Daraus entspringt eine doppelte und sehr ungleiche Sehnsucht nach der Natur; eine Sehnsucht nach ihrer Glückseligkeit, eine Sehnsucht nach ihrer Vollkommenheit. Den Verlust der ersten beklagt nur der sinnliche Mensch; um den Verlust der anderen kann nur der moralische trauern.

Frage dich also wohl, empfindsamer Freund der Natur, ob deine Trägheit nach ihrer Ruhe, ob deine beleidigte Sittlichkeit nach ihrer Übereinstimmung schmachtet? Frage dich wohl, wenn die Kunst dich anekelt und die Mißbräuche in der Gesellschaft dich zu der leblosen Natur in die Einsamkeit treiben, ob es ihre Beraubungen, ihre Lasten, ihre Mühseligkeiten, oder ob es ihre moralische Anarchie, ihre Willkür, ihre Unordnungen sind, die du an ihr verabscheust? In jene muß dein Mut sich mit Freuden stürzen und dein Ersatz muß die Freiheit selbst sein, aus der sie fließen. Wohl darfst du dir das ruhige Naturglück zum Ziel in der Ferne aufstecken, aber nur jenes, welches der Preis deiner Würdigkeit ist. Also nichts von Klagen über die Erschwerung des Lebens, über die Un-

gleichheit der Konditionen, über den Druck der Verhältnisse, über die Unsicherheit des Besitzes, über Undank, Unterdrückung, Verfolgung; allen *Übeln* der Kultur mußt du mit freier Resignation dich unterwerfen, mußt sie als die Naturbedingungen des einzig Guten respektieren; nur das *Böse* derselben mußt du, aber nicht bloß mit schlaffen Tränen, beklagen. Sorge vielmehr dafür, daß du selbst unter jenen Befleckungen rein, unter jener Knechtschaft frei, unter jenem launischen Wechsel beständig, unter jener Anarchie gesetzmäßig handelst. Fürchte dich nicht vor der Verwirrung außer dir, aber vor der Verwirrung in dir; strebe nach Einheit, aber suche sie nicht in der Einförmigkeit; strebe nach Ruhe, aber durch das Gleichgewicht, nicht durch den Stillstand deiner Tätigkeit. Jene Natur, die du dem Vernunftlosen beneidest, ist keiner Achtung, keiner Sehnsucht wert. Sie liegt hinter dir, sie muß ewig hinter dir liegen. Verlassen von der Leiter, die dich trug, bleibt dir jetzt keine andere Wahl mehr, als mit freiem Bewußtsein und Willen das Gesetz zu ergreifen, oder rettungslos in eine bodenlose Tiefe zu fallen.

Aber wenn du über das verlorene Glück der Natur getröstet bist, so laß ihre *Vollkommenheit* deinem Herzen zum Muster dienen. Trittst du heraus zu ihr aus deinem künstlichen Kreis, steht sie vor dir in ihrer großen Ruhe, in ihrer naiven Schönheit, in ihrer kindlichen Unschuld und Einfalt, dann verweile bei diesem Bilde, pflege dieses Gefühl, es ist deiner herrlichsten Menschheit würdig. Laß dir nicht mehr einfallen, mit ihr *tauschen* zu wollen, aber nimm sie in dich auf und strebe, ihren unendlichen Vorzug mit deinem eigenen unendlichen Prärogativ zu vermählen, und aus beidem das Göttliche zu erzeugen. Sie umgebe dich wie eine liebliche *Idylle*, in der du dich selbst immer wiederfindest aus den Verirrungen der Kunst, bei der du Mut und neues Vertrauen sammelst zum Laufe und die Flamme des *Ideals*, die in den Stürmen des Lebens so leicht erlischt, in deinem Herzen von neuem entzündest.

Wenn man sich der schönen Natur erinnert, welche die alten *Griechen* umgab, wenn man nachdenkt, wie vertraut dieses Volk unter seinem glücklichen Himmel mit der freien

Natur leben konnte, wie sehr viel näher seine Vorstellungsart, seine Empfindungsweise, seine Sitten der einfältigen Natur lagen, und welch ein treuer Abdruck derselben seine Dichterwerke sind, so muß die Bemerkung befremden, daß man so wenige Spuren von dem sentimentalischen Interesse, mit welchem wir Neuere an Naturszenen und an Naturcharakteren hängen können, bei demselben antrifft. Der Grieche ist zwar im höchsten Grade genau, treu, umständlich in Beschreibung derselben, aber doch gerade nicht mehr und mit keinem vorzüglicheren Herzensanteil, als er es auch in Beschreibung eines Anzuges, eines Schildes, einer Rüstung, eines Hausgerätes oder irgend eines mechanischen Produktes ist. Er scheint, in seiner Liebe für das Objekt, keinen Unterschied zwischen demjenigen zu machen, was durch sich selbst, und dem, was durch die Kunst und durch den menschlichen Willen ist. Die Natur scheint mehr seinen Verstand und seine Wißbegierde, als sein moralisches Gefühl zu interessieren; er hängt nicht mit Innigkeit, mit Empfindsamkeit, mit süßer Wehmut an derselben, wie wir Neueren. Ja, indem er sie in ihren einzelnen Erscheinungen personifiziert und vergöttert, und ihre Wirkungen als Handlungen freier Wesen darstellt, hebt er die ruhige Notwendigkeit in ihr auf, durch welche sie für uns gerade so anziehend ist. Seine ungeduldige Phantasie führt ihn über sie hinweg zum Drama des menschlichen Lebens. Nur das Lebendige und Freie, nur Charaktere, Handlungen, Schicksale und Sitten befriedigen ihn, „und wenn wir in gewissen moralischen Stimmungen des Gemüts wünschen können, den Vorzug unserer Willensfreiheit, der uns so vielem Streit mit uns selbst, so vielen Unruhen und Verirrungen aussetzt, gegen die wahllose aber ruhige Notwendigkeit des Vernunftlosen hinzugeben, so ist, gerade umgekehrt, die Phantasie des Griechen geschäftig, die menschliche Natur schon in der unbeseelten Welt anzufangen, und da, wo eine blinde Notwendigkeit herrscht, dem Willen Einfluß zu geben.“

Woher wohl dieser verschiedene Geist? Wie kommt es, daß wir, die in allem was Natur ist, von den Alten so unendlich weit übertroffen werden, gerade hier der Natur in einem höheren Grade huldigen, mit Innigkeit an ihr hangen,

und selbst die leblose Welt mit der wärmsten Empfindung umfassen können? Daher kommt es, weil die Natur bei uns aus der Menschheit verschwunden ist, und wir sie nur außerhalb dieser, in der unbeseelten Welt, in ihrer Wahrheit wieder antreffen. Nicht unsere größere Naturmäßigkeit, ganz im Gegenteil die Naturwidrigkeit unserer Verhältnisse, Zustände und Sitten treibt uns an, dem erwachenden Triebe nach Wahrheit und Simplizität, der, wie die moralische Anlage, aus welcher er fließet, unbestechlich und unaustilgbar in allen menschlichen Herzen liegt, in der physischen Welt eine Befriedigung zu verschaffen, die in der moralischen nicht zu hoffen ist. Deswegen ist das Gefühl, womit wir an der Natur hängen, dem Gefühle so nahe verwandt, womit wir das entflohene Alter der Kindheit und der kindischen Unschuld beklagen. Unsere Kindheit ist die einzige unverstümmelte Natur, die wir in der kultivierten Menschheit noch antreffen, daher es kein Wunder ist, wenn uns jede Fußstapfe der Natur außer uns auf unsere Kindheit zurückführt.

Sehr viel anders war es mit den alten Griechen*). Bei diesen artete die Kultur nicht so weit aus, daß die Natur darüber verlassen wurde. Der ganze Bau ihres gesellschaftlichen Lebens war auf Empfindungen, nicht auf einem Machwerk der Kunst errichtet; ihre Götterlehre selbst war die Ein-

*) Aber auch nur bei den Griechen; denn es gehörte gerade eine solche rege Bewegung und eine solche reiche Fülle des menschlichen Lebens dazu, als den Griechen umgab, um Leben auch in das Leblose zu legen, und das Bild der Menschheit mit diesem Eifer zu verfolgen. Ossians Menschenwelt z. B. war dürftig und einförmig; das Leblose um ihn her hingegen war groß, kolossalisch, mächtig, drang sich also auf, und behauptete selbst über den Menschen seine Rechte. In den Gesängen dieses Dichters tritt daher die leblose Natur (im Gegensatz gegen den Menschen) noch weit mehr als Gegenstand der Empfindung hervor. Indessen klagt auch schon Ossian über einen Verfall der Menschheit, und so klein auch bei seinem Volke der Kreis der Kultur und ihrer Verderbnisse war, so war die Erfahrung davon doch gerade lebhaft und eindringlich genug, um den gefühlvollen moralischen Sänger zu dem Leblosen zurückzuscheuchen und über seine Gesänge jenen elegischen Ton auszugießen, der sie für uns so rührend und anziehend macht.

gebung eines naiven Gefühls, die Geburt einer fröhlichen Einbildungskraft, nicht der grübelnden Vernunft, wie der Kirchenglaube der neueren Nationen; da also der Grieche die Natur in der Menschheit nicht verloren hatte, so konnte er, außerhalb dieser, auch nicht von ihr überrascht werden, und kein so dringendes Bedürfnis nach Gegenständen haben, in denen er sie wieder fand. Einig mit sich selbst, und glücklich im Gefühl seiner Menschheit mußte er bei dieser als seinem Maximum stille stehen, und alles andere derselben zu nähern bemüht sein; wenn wir, uneinig mit uns selbst, und unglücklich in unseren Erfahrungen von Menschheit, kein dringenderes Interesse haben, als aus derselben herauszufliehen, und eine so mißlungene Form aus unseren Augen zu rücken.

Das Gefühl, von dem hier die Rede ist, ist also nicht das, was die Alten hatten; es ist vielmehr einerlei mit demjenigen, welches wir für die Alten haben. Sie empfanden natürlich; wir empfinden das Natürliche. Es war ohne Zweifel ein ganz anderes Gefühl, was Homers Seele füllte, als er seinen göttlichen Sauhirt den Ulysses bewirten ließ, als was die Seele des jungen Werthers bewegte, da er nach einer lästigen Gesellschaft diesen Gesang las. Unser Gefühl für Natur gleicht der Empfindung des Kranken für die Gesundheit.

So wie nach und nach die Natur anfing, aus dem menschlichen Leben als Erfahrung und als das (handelnde und empfindende) Subjekt zu verschwinden, so sehen wir sie in der Dichterwelt als Idee und als Gegenstand aufgehen. Diejenige Nation, welche es zugleich in der Unnatur und in der Reflexion darüber am weitesten gebracht hatte, mußte zuerst von dem Phänomen des Naiven am stärksten gerührt werden, und demselben einen Namen geben. Diese Nation waren, soviel ich weiß, die Franzosen. Aber die Empfindung des Naiven und das Interesse an demselben ist natürlicherweise viel älter, und datiert sich schon von dem Anfang der moralischen und ästhetischen Verderbnis. Diese Veränderung in der Empfindungsweise ist zum Beispiel schon äußerst auffallend im Euripides, wenn man diesen mit seinen Vorgängern, besonders dem Äschylus vergleicht, und doch war jener Dichter der Günstling seiner Zeit. Die nämliche Revolution läßt sich

auch unter den alten Historikern nachweisen. Horaz, der Dichter eines kultivierten und verdorbenen Weltalters, preist die ruhige Glückseligkeit in seinem Tibur, und ihn könnte man als den wahren Stifter dieser sentimentalischen Dichtungsart nennen, so wie er auch in derselben ein noch nicht übertroffenes Muster ist. Auch in Properz, Virgil u. a. findet man Spuren dieser Empfindungsweise, weniger beim Ovid, dem es dazu an Fülle des Herzens fehlte, und der in seinem Exil zu Tomi die Glückseligkeit schmerzlich vermißt, die Horaz in seinem Tibur so gern entbehrte.

Die Dichter sind überall, schon ihrem Begriffe nach, die Bewahrer der Natur. Wo sie dieses nicht ganz mehr sein können, und schon in sich selbst den zerstörenden Einfluß willkürlicher und künstlicher Formen erfahren oder doch mit denselben zu kämpfen gehabt haben, da werden sie als die Zeugen und als die Rächer der Natur auftreten. Sie werden also entweder Natur sein, oder sie werden die verlorene suchen. Daraus entspringen zwei ganz verschiedene Dichtungsweisen, durch welche das ganze Gebiet der Poesie erschöpft und ausgemessen wird. Alle Dichter, die es wirklich sind, werden, je nachdem die Zeit beschaffen ist, in der sie blühen, oder zufällige Umstände auf ihre allgemeine Bildung und auf ihre vorübergehende Gemütsstimmung Einfluß haben, entweder zu den naiven oder zu den sentimentalischen gehören.

Der Dichter einer naiven und geistreichen Jugendwelt, sowie derjenige, der in den Zeitaltern künstlicher Kultur ihm am nächsten kommt, ist kalt, gleichgültig, verschlossen, ohne alle Vertraulichkeit. Streng und spröde, wie die jungfräuliche Diana in ihren Wäldern, entflieht er dem Herzen, das ihn sucht, dem Verlangen, das ihn umfassen will. Nichts erwidert er, nichts kann ihn schmelzen, oder den strengen Gürtel seiner Nüchternheit lösen. Die trockene Wahrheit, womit er den Gegenstand behandelt, erscheint nicht selten als Unempfindlichkeit. Das Objekt besitzt ihn gänzlich, sein Herz liegt nicht wie ein schlechtes Metall gleich unter der Oberfläche, sondern will wie das Gold in der Tiefe gesucht sein. Wie die Gottheit hinter dem Weltgebäude, so steht er hinter seinem Werk: er ist das Werk und das Werk ist er; man muß des ersteren

schon nicht wert oder nicht mächtig oder schon satt sein, um nach ihm nur zu fragen.

So zeigt sich z. B. **Homer** unter den Alten und **Shakespeare** unter den Neueren; zwei höchst verschiedene, durch den unermeßlichen Abstand der Zeitalter getrennte Naturen, aber gerade in diesem Charakterzuge völlig eins. Als ich in einem sehr frühen Alter den letzteren Dichter zuerst kennen lernte, empörte mich seine Kälte, seine Unempfindlichkeit, die ihm erlaubte, im höchsten Pathos zu scherzen, die herzzerschneidenden Auftritte im **Hamlet**, im König **Lear**, im **Macbeth** usf. durch einen Narren zu stören, die ihn bald da festhielt, wo meine Empfindung forteilte, bald da kaltherzig fortriß, wo das Herz so gern stillgestanden wäre. Durch die Bekanntschaft mit neueren Poeten verleitet, in dem Werke den Dichter zuerst aufzusuchen, *seinem* Herzen zu begegnen, *mit ihm* gemeinschaftlich über seinen Gegenstand zu reflektieren; kurz das Objekt in dem Subjekt anzuschauen, war es mir unerträglich, daß der Poet sich hier gar nirgends fassen ließ und mir nirgends Rede stehen wollte. Mehrere Jahre hatte er schon meine ganze Verehrung und war mein Studium, ehe ich sein Individuum lieb gewinnen lernte. Ich war noch nicht fähig, die Natur aus der ersten Hand zu verstehen. Nur ihr durch den Verstand reflektiertes und durch die Regel zurechtgelegtes Bild konnte ich ertragen, und dazu waren die sentimentalischen Dichter der Franzosen und auch der Deutschen, von den Jahren 1750 bis etwa 1780, gerade die rechten Subjekte. Übrigens schäme ich mich dieses Kinderurteils nicht, da die bejahrte Kritik ein ähnliches fällte und naiv genug war, es in die Welt hineinzuschreiben.

Dasselbe ist mir auch mit dem Homer begegnet, den ich in einer noch späteren Periode kennen lernte. Ich erinnere mich jetzt der merkwürdigen Stelle im VI. Buch der Ilias, wo Glaukus und Diomed im Gefecht aufeinander stoßen, und nachdem sie sich als Gastfreunde erkannt, einander Geschenke geben. Diesem rührenden Gemälde der Pietät, mit der die Gesetze des *Gastrechts* selbst im Kriege beobachtet wurden, kann eine Schilderung des *ritterlichen Edelmuts* im Ariost an die Seite gestellt werden, wo zwei Ritter und Nebenbuhler,

Ferrau und Rinald, dieser ein Christ, jener ein Sarazene, nach einem heftigen Kampf und mit Wunden bedeckt, Friede machen, und um die flüchtige Angelika einzuholen, das nämliche Pferd besteigen. Beide Beispiele, so verschieden sie übrigens sein mögen, kommen einander in der Wirkung auf unser Herz beinahe gleich, weil beide den schönen Sieg der Sitten über die Leidenschaft malen, und uns durch Naivheit der Gesinnungen rühren. Aber wie ganz verschieden nehmen sich die Dichter bei Beschreibung dieser ähnlichen Handlung. Ariost, der Bürger einer späteren und von der Einfalt der Sitten abgekommenen Welt, kann bei der Erzählung dieses Vorfalls seine eigene Verwunderung, seine Rührung nicht verbergen. Das Gefühl des Abstandes jener Sitten von denjenigen, die sein Zeitalter charakterisieren, überwältigt ihn. Er verläßt auf einmal das Gemälde des Gegenstandes und erscheint in eigener Person. Man kennt die schöne Stanze und hat sie immer vorzüglich bewundert:

O Edelmut der alten Rittersitten!
Die Nebenbuhler waren, die entzweit
Im Glauben waren, bitteren Schmerz noch litten
Am ganzen Leib vom feindlich wilden Streit,
Frei von Verdacht und in Gemeinschaft ritten
Sie durch des krummen Pfades Dunkelheit.
Das Roß, getrieben von vier Sporen, eilte
Bis wo der Weg sich in zwei Straßen teilte*).

Und nun der alte Homer! Kaum erfährt Diomed aus Glaukus seines Gegners Erzählung, daß dieser von Väterzeiten her ein Gastfreund seines Geschlechts ist, so steckt er die Lanze in die Erde, redet freundlich mit ihm, und macht mit ihm aus, daß sie einander im Gefechte künftig ausweichen wollen. Doch man höre den Homer selbst:

„Also bin ich nunmehr dein Gastfreund mitten in Argos,
Du in Lykia mir, wenn jenes Land ich besuche.
Drum mit unseren Lanzen vermeiden wir uns im Getümmel.
Viel ja sind der Troer mir selbst und der rühmlichen Helfer,
Daß ich töte, wen Gott mir gewährt, und die Schenkel erreichen;

*) Der rasende Roland. Erster Gesang. Stanze 22.

Viel auch dir der Achaier, daß, welchen du kannst, du erlegest.
Aber die Rüstungen beide vertauschen wir, daß auch die anderen
Schauen, wie wir Gäste zu sein aus Väterzeiten uns rühmen.
Also redeten jene, herab von den Wagen sich schwingend
Faßten sie beide einander die Händ' und gelobten sich Freundschaft."

Schwerlich dürfte ein moderner Dichter (wenigstens schwerlich einer, der es in der moralischen Bedeutung dieses Wortes ist) auch nur bis hierher gewartet haben, um seine Freude an dieser Handlung zu bezeugen. Wir würden es ihm um so leichter verzeihen, da auch unser Herz beim Lesen einen Stillstand macht, und sich von dem Objekte gern entfernt, um in sich selbst zu schauen. Aber von allem diesem keine Spur im Homer: als ob er etwas Alltägliches berichtet hätte, ja als ob er selbst kein Herz in dem Busen trüge, fährt er in seiner trockenen Wahrhaftigkeit fort:

„Doch den Glaukus erregete Zeus, daß er ohne Besinnung
Gegen den Held Diomedes die Rüstungen, goldne mit ehrnen
Wechselte, hundert Farren wert, neun Farren die andren"*).

Dichter von dieser naiven Gattung sind in einem künstlichen Weltalter nicht so recht mehr an ihrer Stelle. Auch sind sie in demselben kaum mehr möglich, wenigstens auf keine andere Weise möglich, als daß sie in ihrem Zeitalter wild laufen, und durch ein günstiges Geschick vor dem verstümmelnden Einfluß desselben geborgen werden. Aus der Sozietät selbst können sie nie und nimmer hervorgehen; aber außerhalb derselben erscheinen sie noch zuweilen, doch mehr als Fremdlinge, die man anstaunt, und als ungezogene Söhne der Natur, an denen man sich ärgert. So wohltätige Erscheinungen sie für den Künstler sind, der sie studiert, und für den echten Kenner, der sie zu würdigen versteht, so wenig Glück machen sie im ganzen und bei ihrem Jahrhundert. Das Siegel des Herrschers ruht auf ihrer Stirne; wir hingegen wollen von den Musen gewiegt und getragen werden. Von den Kritikern, den eigentlichen Zaunhütern des Geschmacks, werden sie als Grenzstörer gehaßt, die man lieber unterdrücken möchte; denn selbst Homer dürfte es bloß der Kraft eines mehr als

*) Ilias. Vossische Übersetzung. Band I. Seite 153.

tausendjährigen Zeugnisses zu verdanken haben, daß ihn diese Geschmacksrichter gelten lassen; auch wird es ihnen sauer genug, ihre Regeln gegen sein Beispiel, und sein Ansehen gegen ihre Regeln zu behaupten.

Im nächsten Stück einige Worte über die sentimentalischen Dichter.

## Die sentimentalischen Dichter.

Der Dichter, hieß es in dem vorhergehenden Versuch über das Naive*) ist entweder Natur, oder er wird sie suchen. Jenes macht den naiven, dieses den sentimentalischen Dichter. Mit der Erklärung dieses Satzes wird der gegenwärtige Versuch sich beschäftigen.

Der dichterische Geist ist unsterblich und unverlierbar in der Menschheit; er kann nicht anders als zugleich mit derselben und mit der Anlage zu ihr sich verlieren. Denn entfernt sich gleich der Mensch durch die Freiheit seiner Phantasie und seines Verstandes von der Einfalt, Wahrheit und Notwendigkeit der Natur, so steht ihm doch nicht nur der Pfad zu derselben immer offen, sondern ein mächtiger und unvertilgbarer Trieb, der moralische, treibt ihn auch unaufhörlich zu ihr zurück, und eben mit diesem Triebe steht das Dichtungsvermögen in der engsten Verwandtschaft. Dieses verliert sich also nicht auch zugleich mit der natürlichen Einfalt, sondern wirkt nur nach einer anderen Richtung.

Auch jetzt ist die Natur noch die einzige Flamme, an der sich der Dichtergeist nährt, aus ihr allein schöpft er seine ganze Macht, zu ihr allein spricht er auch in dem künstlichen, in der Kultur begriffenen Menschen. Jede andere Art zu wirken, ist dem poetischen Geiste fremd; daher beiläufig zu sagen, alle sogenannten Werke des Witzes ganz mit Unrecht poetisch heißen, ob wir sie gleich lange Zeit, durch das Ansehen der französischen Literatur verleitet, damit vermengt haben. Die Natur, sage ich, ist es auch noch jetzt, in dem künstlichen Zustande der Kultur, wodurch der Dichtergeist mächtig ist, nur steht er jetzt in einem ganz anderen Verhältnis zu derselben.

*) Man sehe das elfte Stück der Horen.

Solange der Mensch noch reine, es versteht sich, nicht rohe Natur ist, wirkt er als ungeteilte sinnliche Einheit, und als ein harmonierendes Ganze. Sinne und Vernunft, empfangendes und selbsttätiges Vermögen, haben sich in ihrem Geschäfte noch nicht getrennt, vielweniger stehen sie im Widerspruch miteinander. Seine Empfindungen sind nicht das formlose Spiel der des Zufalls, seine Gedanken nicht das gehaltlose Spiel der Vorstellungskraft; aus dem Gesetz der Notwendigkeit gehen jene, aus der Wirklichkeit gehen diese hervor. Ist der Mensch in den Stand der Kultur getreten, und hat die Kunst ihre Hand an ihn gelegt, so ist jene sinnliche Harmonie in ihm aufgehoben, und er kann nur noch als moralische Einheit, d. h. als nach Einheit strebend, sich äußern. Die Übereinstimmung zwischen seinem Empfinden und Denken, die in dem ersten Zustande wirklich stattfand, existiert jetzt bloß idealisch; sie ist nicht mehr in ihm, sondern außer ihm; als ein Gedanke, der erst realisiert werden soll, nicht mehr als Tatsache seines Lebens. Wendet man nun den Begriff der Poesie, der kein anderer ist, als der Menschheit ihren möglichst vollständigen Ausdruck zu geben, auf jene beiden Zustände an, so ergibt sich, daß dort in dem Zustande natürlicher Einfalt, wo der Mensch noch, mit allen seinen Kräften zugleich, als harmonische Einheit wirkt, wo mithin das Ganze seiner Natur sich in der Wirklichkeit vollständig ausdrückt, die möglichst vollständige Nachahmung des Wirklichen — daß hingegen hier in dem Zustande der Kultur, wo jenes harmonische Zusammenwirken seiner ganzen Natur bloß eine Idee ist, die Erhebung der Wirklichkeit zum Ideal oder was auf eins hinausläuft, die Darstellung des Ideals den Dichter machen muß. Und dies sind auch die zwei einzig möglichen Arten, wie sich überhaupt der poetische Genius äußern kann. Sie sind, wie man sieht, äußerst voneinander verschieden, aber es gibt einen höheren Begriff, der sie beide unter sich faßt, und es darf gar nicht befremden, wenn dieser Begriff mit der Idee der Menschheit in eins zusammentrifft.

Es ist hier der Ort nicht, diesen Gedanken, den nur eine eigene Ausführung in sein volles Licht setzen kann, weiter zu verfolgen. Wer aber nur irgend, dem Geiste nach, und nicht

bloß nach zufälligen Formen eine Vergleichung zwischen alten und modernen Dichtern*) anzustellen versteht, wird sich leicht von der Wahrheit desselben überzeugen können. Jene rühren uns durch Natur, durch sinnliche Wahrheit, durch lebendige Gegenwart; diese rühren uns durch Ideen.

Dieser Weg, den die neueren Dichter gehen, ist übrigens derselbe, den der Mensch überhaupt sowohl im einzelnen als im ganzen einschlagen muß. Die Natur macht ihn mit sich eins, die Kunst trennt und entzweit ihn, durch das Ideal kehrt er zur Einheit zurück. Weil aber das Ideal ein unendliches ist, das er niemals erreicht, so kann der kultivierte Mensch in seiner Art niemals vollkommen werden, wie doch der natürliche Mensch es in der seinigen zu werden vermag. Er müßte also dem letzteren an Vollkommenheit unendlich nachstehen, wenn bloß auf das Verhältnis, in welchem beide zu ihrer Art und zu ihrem Maximum stehen, geachtet wird. Vergleicht man hingegen die Arten selbst miteinander, so zeigt sich, daß das Ziel, zu welchem der Mensch durch Kultur strebt, demjenigen, welches er durch Kultur erreicht, unendlich vorzuziehen ist. Der eine erhält also seinen Wert durch absolute Erreichung einer endlichen, der andere erlangt ihn durch Annäherung zu einer unendlichen Größe. Weil aber nur die letztere Grade und einen Fortschritt hat, so ist der relative Wert des Menschen, der in der Kultur begriffen ist, im ganzen genommen, niemals bestimmbar, obgleich derselbe im einzelnen betrachtet sich in einem notwendigen Nachteil gegen denjenigen befindet, in welchem die Natur in ihrer ganzen Vollkommenheit wirkt. Insofern aber das letzte Ziel der Menschheit nicht anders als

*) Es ist vielleicht nicht überflüssig zu erinnern, daß, wenn hier die neuen Dichter den alten entgegengesetzt werden, nicht sowohl der Unterschied der Zeit, als der Unterschied der Manier zu verstehen ist. Wir haben auch in neueren ja sogar in neuesten Zeiten naive Dichtungen in allen Klassen, wenngleich nicht mehr ganz reiner Art, und unter den alten lateinischen, ja selbst griechischen Dichtern fehlt es nicht an sentimentalischen. Nicht nur in demselben Dichter, auch in demselben Werke trifft man häufig beide Gattungen vereinigt an: wie zum Beispiel in Werthers Leiden, und dergleichen Produkte werden immer den größeren Effekt machen.

durch jene Fortschreitung zu erreichen ist, und der letztere nicht anders fortschreiten kann, als indem er sich kultiviert und folglich in den ersteren übergeht, so ist keine Frage, welchem von beiden in Rücksicht auf jenes letzte Ziel der Vorzug gebühre.

Dasselbe, was hier von den zwei verschiedenen Formen der Menschheit gesagt wird, läßt sich auch auf jene beiden, ihnen entsprechenden, Dichterformen anwenden.

Man hätte deswegen alte und moderne — naive und sentimentalische — Dichter entweder gar nicht, oder nur unter einem gemeinschaftlichen höheren Begriff (einen solchen gibt es wirklich) miteinander vergleichen sollen. Denn freilich, wenn man den Gattungsbegriff der Poesie zuvor einseitig aus den alten Poeten abstrahiert hat, so ist nichts leichter, aber auch nichts trivialer, als die modernen gegen sie herabzusetzen. Wenn man nur das Poesie nennt, was zu allen Zeiten auf die einfältige Natur gleichförmig wirkte, so kann es nicht anders sein, als daß man den neuen Poeten gerade in ihrer eigensten und erhabensten Schönheit den Namen der Dichter wird streitig machen müssen, weil sie gerade hier nur zu dem Zögling der Kunst sprechen, und der einfältigen Natur nichts zu sagen haben*). Wessen Gemüt nicht schon zubereitet ist, über die Wirklichkeit hinaus ins Ideenreich zu gehen, für den wird der reichste Gehalt leerer Schein und der höchste Dichter-

*) Molière als naiver Dichter durfte es allenfalls auf den Ausspruch seiner Magd ankommen lassen, was in seinen Komödien stehen bleiben und wegfallen sollte; auch wäre zu wünschen gewesen, daß die Meister des französischen Kothurns mit ihren Trauerspielen zuweilen diese Probe gemacht hätten. Aber ich wollte nicht raten, daß mit den Klopstockischen Oden, mit den schönsten Stellen im Messias, im verlorenen Paradies, in Nathan dem Weisen, und vielen anderen Stücken eine ähnliche Probe angestellt würde. Doch was sage ich? diese Probe ist wirklich angestellt, und die Molièrische Magd räsoniert ja langes und breites in unseren kritischen Bibliotheken, philosophischen und literarischen Annalen und Reisebeschreibungen über Poesie, Kunst und dergleichen, nur, wie billig, auf deutschem Boden ein wenig abgeschmackter als auf französischem, und wie es sich für die Gesindestube der deutschen Literatur geziemt.

schwung Überspannung sein. Keinem Vernünftigen kann es einfallen, in demjenigen, worin Homer groß ist, irgendeinen neueren ihm an die Seite stellen zu wollen, und es klingt lächerlich genug, wenn man einen Milton oder Klopstock mit dem Namen eines neueren Homer beehrt sieht. Ebensowenig aber wird irgendein alter Dichter und am wenigsten Homer in demjenigen, was den modernen Dichter charakteristisch auszeichnet, die Vergleichung mit demselben aushalten können. Jener, möchte ich es ausdrücken, ist mächtig durch die Kunst der Begrenzung, dieser ist es durch die Kunst des Unendlichen.

Und eben daraus, daß die Stärke des alten Künstlers (denn was hier von dem Dichter gesagt worden, kann unter den Einschränkungen, die sich von selbst ergeben, auch auf den schönen Künstler überhaupt ausgedehnt werden) in der Begrenzung besteht, erklärt sich der hohe Vorzug, den die bildende Kunst des Altertums über die der neueren Zeiten behauptet, und überhaupt das ungleiche Verhältnis des Wertes, in welchem moderne Dichtkunst und moderne bildende Kunst zu beiden Kunstgattungen im Altertum stehen. Ein Werk für das Auge findet nur in der Begrenzung seine Vollkommenheit; ein Werk für die Einbildungskraft kann sie auch durch das Unbegrenzte erreichen. In plastischen Werken hilft daher dem neueren seine Überlegenheit in Ideen wenig; hier ist er genötigt, das Bild seiner Einbildungskraft auf das genaueste im Raum zu bestimmen, und sich folglich mit dem alten Künstler gerade in derjenigen Eigenschaft zu messen, worin dieser seinen unabstreitbaren Vorzug hat. In poetischen Werken ist es anders, und siegen gleich die alten Dichter auch hier in der Einfalt der Formen und in dem was sinnlich darstellbar und körperlich ist, so kann der neuere sie wieder im Reichtum des Stoffes, in dem was undarstellbar und unaussprechlich ist, kurz, in dem was man in Kunstwerken Geist nennt, hinter sich lassen*).

*) Individualität mit einem Wort ist der Charakter des Alten, und Idealität die Stärke des Modernen. Es ist also natürlich, daß in allem, was zur unmittelbaren sinnlichen Anschauung gelangen und als Individuum wirken muß, der erste über den zweiten den

Da der naive Dichter bloß der einfachen Natur und Empfindung folgt, und sich bloß auf Nachahmung der Wirklichkeit beschränkt, so kann er zu seinem Gegenstand auch nur ein einziges Verhältnis haben, und es gibt, *in dieser Rücksicht*, für ihn keine Wahl der Behandlung. Der verschiedene Eindruck naiver Dichtungen beruht (vorausgesetzt, daß man alles hinwegdenkt, was daran dem Inhalt gehört, und jenen Eindruck nur als das reine Werk der poetischen Behandlung betrachtet), beruht sage ich bloß auf dem verschiedenen Grad einer und derselben Empfindungsweise; selbst die Verschieden=

---

Sieg davontragen wird. Ebenso natürlich ist es auf der anderen Seite, daß da, wo es auf geistige Anschauungen ankommt und die Sinnenwelt überschritten werden soll und darf, der erste notwendig durch die Schranken der Materie leiden, und eben weil er sich streng an diese bindet, hinter dem anderen, der sich davon freispricht, wird zurückbleiben müssen.

Nun entsteht natürlicherweise die Frage (die wichtigste, die überhaupt in einer Philosophie der Kunst kann aufgeworfen werden) ob und inwiefern in demselben Kunstwerke Individualität mit Idealität zu vereinigen sei — ob sich also (welches auf eins hinausläuft) eine Koalition des alten Dichtercharakters mit dem modernen gedenken lasse, welche, wenn sie wirklich stattfände, als der höchste Gipfel aller Kunst zu betrachten sein würde. Sachverständige behaupten, daß dieses, in Rücksicht auf bildende Kunst, von den Antiken gewissermaßen geleistet sei, indem hier wirklich das Individuum ideal sei und das Ideal in einem Individuum *erscheine*. Soviel ist indessen gewiß, daß in der Poesie dieser Gipfel noch keineswegs erreicht ist; denn hier fehlt noch sehr viel daran, daß das vollkommenste Werk, der Form nach, es auch dem Inhalte nach sei, daß es nicht bloß ein wahres und schönes *Ganze*, sondern auch das möglichst *reichste* Ganze sei. Es sei dies aber nun erreichbar und erreicht oder nicht, so ist es wenigstens die Aufgabe auch in der Dichtkunst, das Ideale zu individualisieren und das Individuelle zu idealisieren. Der moderne Dichter *muß* sich diese Aufgabe machen, wenn er sich überall nur ein höchstes und letztes Ziel seines Strebens gedenken soll. Denn, da er einerseits durch das Ideenvermögen über die Wirklichkeit hinausgetrieben, andererseits aber durch den Darstellungstrieb beständig wieder zu derselben zurückgenötigt wird, so gerät er in einen Zwiespalt mit sich selbst, der nicht anders als dadurch, daß er eine Darstellbarkeit des Ideals regulativ annimmt, beizulegen ist.

heit in den äußeren Formen kann in der Qualität jenes ästhetischen Eindrucks keine Veränderung machen. Die Form sei lyrisch oder episch, dramatisch oder beschreibend; wir können wohl schwächer und stärker, aber (sobald von dem Stoff abstrahiert wird) nie verschiedenartig gerührt werden. Unser Gefühl ist durchgängig dasselbe, ganz aus *einem* Element, so daß wir nichts darin zu unterscheiden vermögen. Selbst der Unterschied der Sprachen und Zeitalter ändert hier nichts, denn eben diese reine Einheit ihres Ursprungs und ihres Effekts ist ein Charakter der naiven Dichtung.

Ganz anders verhält es sich mit dem sentimentalischen Dichter. Dieser *reflektiert* über den Eindruck, den die Gegenstände auf ihn machen, und nur auf jene Reflexion ist die Rührung gegründet, in die er selbst versetzt wird und uns versetzt. Der Gegenstand wird hier auf eine Idee bezogen, und nur auf dieser Beziehung beruht seine dichterische Kraft. Der sentimentalische Dichter hat es daher immer mit zwei streitenden Vorstellungen und Empfindungen, mit der Wirklichkeit als Grenze und mit seiner Idee als dem Unendlichen zu tun, und das gemischte Gefühl, das er erregt, wird immer von dieser doppelten Quelle zeugen*). Da also hier eine Mehrheit der Prinzipien stattfindet, so kommt es darauf an, welches von beiden in der Empfindung des Dichters und in seiner Darstellung *überwiegen* wird, und es ist folglich eine Verschiedenheit in der Behandlung möglich. Denn nun entsteht die Frage, ob er mehr bei der Wirklichkeit, ob er mehr

*) Wer bei sich auf den Eindruck merkt, den naive Dichtungen auf ihn machen, und den Anteil, der dem Inhalt daran gebührt, davon abzusondern imstande ist, der wird diesen Eindruck, auch selbst bei sehr pathetischen Gegenständen, immer fröhlich, immer rein, immer ruhig finden; bei sentimentalischen wird er immer etwas ernst und anspannend sein. Das macht, weil wir uns bei naiven Darstellungen, sie handeln auch wovon sie wollen, immer über die Wahrheit, über die lebendige Gegenwart des Objekts in unserer Einbildungskraft erfreuen, und auch weiter nichts als diese suchen, bei sentimentalischen hingegen die Vorstellung der Einbildungskraft mit einer Vernunftidee zu vereinigen haben, und also immer zwischen zwei verschiedenen Zuständen in Schwanken geraten.

bei dem Ideale verweilen — ob er jene als einen Gegenstand der Abneigung, ob er dieses als einen Gegenstand der Zuneigung ausführen will. Seine Darstellung wird also entweder satirisch oder sie wird (in einer weiteren Bedeutung dieses Worts, die sich nachher erklären wird) elegisch sein; an eine von diesen beiden Empfindungsarten wird jeder sentimentalische Dichter sich halten.

### Satirische Dichtung.

Satirisch ist der Dichter, wenn er die Entfernung von der Natur und den Widerspruch der Wirklichkeit mit dem Ideale (in der Wirkung auf das Gemüt kommt beides auf eins hinaus) zu seinem Gegenstande macht. Dies kann er aber sowohl ernsthaft und mit Affekt, als scherzhaft und mit Heiterkeit ausführen: je nachdem er entweder im Gebiete des Willens oder im Gebiete des Verstandes verweilt. Jenes geschieht durch die strafende, oder pathetische, dieses durch die scherzhafte Satire.

Streng genommen verträgt zwar der Zweck des Dichters weder den Ton der Strafe noch den der Belustigung. Jener ist zu ernst für das Spiel, was die Poesie immer sein soll; dieser ist zu frivol für den Ernst, der allem poetischen Spiele zugrunde liegen soll. Moralische Widersprüche interessieren notwendig unser Herz und rauben also dem Gemüt seine Freiheit; und doch soll aus poetischen Rührungen alles eigentliche Interesse, d. h. alle Beziehung auf ein Bedürfnis verbannt sein. Verstandeswidersprüche hingegen lassen das Herz gleichgültig, und doch hat es der Dichter mit dem höchsten Anliegen des Herzens, mit der Natur und dem Ideal, zu tun. Es ist daher keine geringe Aufgabe für ihn, in der pathetischen Satire nicht die poetische Form zu verletzen, welche in der Freiheit des Spiels besteht, in der scherzhaften Satire nicht den poetischen Gehalt zu verfehlen, welcher immer das Unendliche sein muß. Diese Aufgabe kann nur auf eine einzige Art gelöst werden. Die strafende Satire erlangt poetische Freiheit, indem sie ins Erhabene übergeht, die lachende Satire erhält poetischen Gehalt, indem sie ihren Gegenstand mit Schönheit behandelt.

In der Satire wird die Wirklichkeit als Mangel, dem

Ideal als der höchsten Realität gegenübergestellt. Es ist übrigens gar nicht nötig, daß das letztere ausgesprochen werde, wenn der Dichter es nur im Gemüt zu erwecken weiß; dies muß er aber schlechterdings, oder er wird gar nicht poetisch wirken. Die Wirklichkeit ist also hier ein notwendiges Objekt der Abneigung, aber worauf hier alles ankommt, diese Abneigung selbst muß wieder notwendig aus dem entgegenstehenden Ideale entspringen. Sie könnte nämlich auch eine bloß sinnliche Quelle haben und lediglich in Bedürfnis gegründet sein, mit welchem die Wirklichkeit streitet; und häufig genug glauben wir einen moralischen Unwillen über die Welt zu empfinden, wenn uns bloß der Widerstreit derselben mit unserer Neigung erbittert. Dieses materielle Interesse ist es, was der gemeine Satiriker ins Spiel bringt, und weil es ihm auf diesem Wege gar nicht fehl schlägt, uns in Affekt zu versetzen, so glaubt er unser Herz in seiner Gewalt zu haben und im Pathetischen Meister zu sein. Aber jedes Pathos aus dieser Quelle ist der Dichtkunst unwürdig, die uns nur durch Ideen rühren und nur durch die Vernunft zu unserem Herzen den Weg nehmen darf. Auch wird sich dieses unreine und materielle Pathos jederzeit durch ein Übergewicht des Leidens und durch eine peinliche Befangenheit des Gemüts offenbaren, da im Gegenteil das wahrhaft poetische Pathos an einem Übergewicht der Selbsttätigkeit und an einer, auch im Affekte noch bestehenden Gemütsfreiheit zu erkennen ist. Entspringt nämlich die Rührung aus dem der Wirklichkeit gegenüberstehenden Ideale, so verliert sich in der Erhabenheit des letzteren jedes einengende Gefühl und die Größe der Idee, von der wir erfüllt sind, erhebt uns über alle Schranken der Erfahrung. Bei der Darstellung empörender Wirklichkeit kommt daher alles darauf an, daß das Notwendige der Grund sei, auf welchem der Dichter oder der Erzähler das Wirkliche aufträgt, daß er unser Gemüt für Ideen zu stimmen wisse. Stehen wir nur hoch in der Beurteilung, so hat es nichts zu sagen, wenn auch der Gegenstand tief und niedrig, unter uns zurückbleibt. Wenn uns der Geschichtschreiber Tacitus den tiefen Verfall der Römer des ersten Jahrhunderts schildert, so ist es ein hoher Geist, der auf das Niedrige herabblickt, und

unsere Stimmung ist wahrhaft poetisch, weil nur die Höhe, worauf er selbst steht und zu der er uns zu erheben wußte, seinen Gegenstand niedrig machte.

Die pathetische Satire muß also jederzeit aus einem Gemüte fließen, welches von dem Ideale lebhaft durchdrungen ist. Nur ein herrschender Trieb nach Übereinstimmung kann und darf jenes tiefe Gefühl moralischer Widersprüche und jenen glühenden Unwillen gegen moralische Verkehrtheit erzeugen, welcher in einem Juvenal, Lucian, Dante, Swift, Young, Rousseau, Haller und anderen zur Begeisterung wird. Die nämlichen Dichter würden und müßten mit demselben Glück auch in den rührenden und zärtlichen Gattungen gedichtet haben, wenn nicht zufällige Ursache ihrem Gemüt frühe diese bestimmte Richtung gegeben hätten; auch haben sie es zum Teil wirklich getan. Alle die hier genannten lebten entweder in einem einem ausgearteten Zeitalter und hatten eine schauderhafte Erfahrung moralischer Verderbnis vor Augen, oder eigene Schicksale hatten Bitterkeit in ihre Seele gestreut. Auch der philosophische Geist, da er mit unerbittlicher Strenge den Schein von dem Wesen trennt, und in die Tiefen der Dinge dringt, neigt das Gemüt zu dieser Härte und Austerität, mit welcher Rousseau, Haller und andere die Wirklichkeit malen. Aber diese äußeren und zufälligen Einflüsse, welche immer einschränkend wirken, dürfen höchstens nur die Richtung bestimmen, niemals den Inhalt der Begeisterung hergeben. Dieser muß in allen derselbe sein, und, rein von jedem äußeren Bedürfnis, aus einem glühenden Triebe für das Ideal hervorfließen, welcher durchaus der einzig wahre Beruf zu dem satirischen, wie überhaupt zu dem sentimentalischen Dichter ist.

Wenn die pathetische Satire nur erhabene Seelen kleidet, so kann die spottende Satire nur einem schönen Herzen gelingen. Denn jene ist schon durch ihren ernsten Gegenstand vor der Frivolität gesichert; aber diese, die nur einen moralisch gleichgültigen Stoff behandeln darf, würde unvermeidlich darein verfallen, und jede poetische Würde verlieren, wenn hier nicht die Behandlung den Inhalt veredelte und das Subjekt des Dichters nicht sein Objekt verträte. Aber nur dem schönen Herzen ist es verliehen, unabhängig von dem Gegen-

stand seines Wirkens, in jeder seiner Äußerungen ein vollendetes Bild von sich selbst abzuprägen. Der erhabene Charakter kann sich nur in einzelnen Siegen über den Widerstand der Sinne, nur in gewissen Momenten des Schwunges und einer augenblicklichen Anstrengung kund tun; in der schönen Seele hingegen wirkt das Ideal als Natur, also gleichförmig, und kann mithin auch in einem Zustand der Ruhe sich zeigen. Das tiefe Meer erscheint am erhabensten in seiner Bewegung, der klare Bach am schönsten in seinem ruhigen Lauf.

Es ist mehrmals darüber gestritten worden, welche von beiden, die Tragödie oder die Komödie, vor der anderen den Rang verdiene. Wird damit bloß gefragt, welche von beiden das wichtigere Objekt behandle, so ist kein Zweifel, daß die erstere den Vorzug behauptet; will man aber wissen, welche von beiden das wichtigere Subjekt erfordere, so muß der Ausspruch ebenso entscheidend für die letztere ausfallen. In der Tragödie geschieht schon durch den Gegenstand sehr viel, in der Komödie geschieht schon durch den Gegenstand nichts und alles durch den Dichter. Da nun bei Urteilen des Geschmacks der Stoff nie in Betrachtung kommt, so muß natürlicherweise der ästhetische Wert dieser beiden Kunstgattungen in umgekehrtem Verhältnis zu ihrer materiellen Wichtigkeit stehen. Den tragischen Dichter trägt sein Objekt, der komische hingegen muß durch sein Subjekt das seinige in der ästhetischen Höhe erhalten. Jener darf einen Schwung nehmen, wozu soviel eben nicht gehört; der andere muß sich gleich bleiben, er muß also schon dort *sein* und dort zu Hause sein, wohin der andere nicht ohne einen Anlauf gelangt. Und gerade das ist es, worin sich der schöne Charakter von dem erhabenen unterscheidet. In dem ersten ist jede Größe schon enthalten, sie fließt ungezwungen und mühelos aus seiner Natur, er ist, dem Vermögen nach, ein Unendliches in jedem Punkte seiner Bahn; der andere kann sich zu jeder Größe anspannen und erheben, er kann durch die Kraft seines Willens aus jedem Zustande der Beschränkung sich reißen. Dieser ist also nur ruckweise und nur mit Anstrengung frei, jener ist es mit Leichtigkeit und immer.

Diese Freiheit des Gemüts in uns hervorzubringen und zu nähren, ist die schöne Aufgabe der Komödie, sowie die

Tragödie bestimmt ist, die Gemütsfreiheit, wenn sie durch einen Affekt gewaltsam aufgehoben worden, auf ästhetischem Weg wieder herstellen zu helfen. In der Tragödie muß daher die Gemütsfreiheit künstlicherweise und als Experiment künstlich aufgehoben werden, weil sie in Herstellung derselben ihre poetische Kraft beweist; in der Komödie hingegen muß verhütet werden, daß es niemals zu jener Aufhebung der Gemütsfreiheit komme. Daher behandelt der Tragödiendichter seinen Gegenstand immer praktisch, der Komödiendichter den seinen immer theoretisch; auch wenn jener (wie Lessing in seinem Nathan) die Grille hätte, einen theoretischen, dieser, einen praktischen Stoff zu bearbeiten. Nicht das Gebiet aus welchem der Gegenstand genommen, sondern das Forum vor welches der Dichter ihn bringt, macht denselben tragisch oder komisch. Der Tragiker muß sich vor dem ruhigen Räsonement in acht nehmen und immer das Herz interessieren, der Komiker muß sich vor dem Pathos hüten und immer den Verstand unterhalten. Jener zeigt also durch beständige Erregung, dieser durch beständige Abwehrung der Leidenschaft seine Kunst; und diese Kunst ist natürlich auf beiden Seiten um so größer, je mehr der Gegenstand des einen abstrakter Natur ist, und der des anderen sich zum pathetischen neigt*). Wenn also die Tragödie von einem wichtigeren Punkt ausgeht, so muß man auf der anderen Seite gestehen, daß die Komödie einem wichtigeren Ziel entgegengeht, und sie würde, wenn sie es

*) Im Nathan dem Weisen ist dieses nicht geschehen, hier hat die frostige Natur des Stoffes das ganze Kunstwerk erkältet. Aber Lessing wußte selbst, daß er kein Trauerspiel schrieb, und vergaß nur, menschlicherweise, in seiner eigenen Angelegenheit die in der Dramaturgie aufgestellte Lehre, daß der Dichter nicht befugt sei, die tragische Form zu einem anderen als tragischen Zweck anzuwenden. Ohne sehr wesentliche Veränderungen würde es kaum möglich gewesen sein, dieses dramatische Gedicht in eine gute Tragödie umzuschaffen; aber mit bloß zufälligen Veränderungen möchte es eine gute Komödie abgegeben haben. Dem letzteren Zweck nämlich hätte das Pathetische, dem ersteren das Räsonierende aufgeopfert werden müssen, und es ist wohl keine Frage, auf welchem von beiden die Schönheit dieses Gedichts am meisten beruht.

erreichte, alle Tragödie überflüssig und unmöglich machen. Ihr Ziel ist einerlei mit dem höchsten, wonach der Mensch zu ringen hat, frei von Leidenschaft zu sein, immer klar, immer ruhig um sich und in sich zu schauen, überall mehr Zufall als Schicksal zu finden, und mehr über Ungereimtheit zu lachen als über Bosheit zu zürnen oder zu weinen.

Wie in dem handelnden Leben so begegnet es auch oft bei dichterischen Darstellungen, den bloß leichten Sinn, das angenehme Talent, die fröhliche Gutmütigkeit mit Schönheit der Seele zu verwechseln, und da sich der gemeine Geschmack überhaupt nie über das Angenehme erhebt, so ist es solchen niedlichen Geistern ein leichtes, jenen Ruhm zu usurpieren, der so schwer zu verdienen ist. Aber es gibt eine untrügliche Probe, vermittelst deren man die Leichtigkeit des Naturells von der Leichtigkeit des Ideals, sowie die Tugend des Temperaments von der wahrhaften Sittlichkeit des Charakters unterscheiden kann, und diese ist, wenn beide sich an einem schwierigen und großen Objekte versuchen. In einem solchen Fall geht das niedliche Genie unfehlbar in das Platte, sowie die Temperamentstugend in das Materielle, die wahrhaft schöne Seele hingegen geht ebenso gewiß in die erhabene über.

Solange Lucian bloß die Ungereimtheit züchtigt, wie in den Wünschen, in den Lapithen, in dem Jupiter Tragödus u. a., bleibt er Spötter und ergötzt uns mit seinem fröhlichen Humor; aber es wird ein ganz anderer Mann aus ihm in vielen Stellen seines Nigrinus, seines Timons, seines Alexanders, wo seine Satire auch die moralische Verderbnis trifft. „Unglückseliger," so beginnt er in seinem Nigrinus das empörende Gemälde des damaligen Roms, „warum verließest du das Licht der Sonne, Griechenland, und jenes glückliche Leben der Freiheit und kamst hierher in dies Getümmel von prachtvoller Dienstbarkeit, von Aufwartungen und Gastmählern, von Sykophanten, Schmeichlern, Giftmischern, Erbschleichern und falschen Freunden? usw." Bei solchen und ähnlichen Anlässen muß sich der hohe Ernst des Gefühls offenbaren, der allem Spiele, wenn es poetisch sein soll, zugrunde liegen muß. Selbst durch den boshaften Scherz, womit sowohl Lucian als Aristophanes den Sokrates mißhandeln, blickt eine

ernste Vernunft hervor, welche die Wahrheit an dem Sophisten rächt und für ein Ideal streitet, das sie nur nicht immer ausspricht. Auch hat der erste von beiden in seinem Diogenes und Dämonax diesen Charakter gegen alle Zweifel gerechtfertigt; unter den Neuern welchen großen und schönen Charakter drückt nicht Cervantes bei jedem würdigen Anlaß in seinem Don Quixote aus, welch ein herrliches Ideal mußte nicht in der Seele des Dichters leben, der einen Tom Jones und eine Sophia erschuf, wie kann der Lacher Yorik, sobald er will, unser Gemüt so groß und so mächtig bewegen. Auch in unserem Wieland erkenne ich diesen Ernst der Empfindung; selbst die mutwilligen Spiele seiner Laune beseelt und adelt die Grazie des Herzens; selbst in den Rhythmus seines Gesanges drückt sie ihr Gepräge, und nimmer fehlt ihm die Schwungkraft, uns, sobald es gilt, zu dem Höchsten emporzutragen.

Von der Voltaireschen Satire läßt sich kein solches Urteil fällen. Zwar ist es auch bei diesem Schriftsteller einzig nur die Wahrheit und Simplizität der Natur, wodurch er uns zuweilen poetisch rührt; es sei nun, daß er sie in einem naiven Charakter wirklich erreiche, wie mehrmal in seinem Ingenu, oder daß er sie, wie in seinem Candide u. a., suche und räche. Wo keines von beiden der Fall ist, da kann er uns zwar als witziger Kopf belustigen, aber gewiß nicht als Dichter bewegen. Aber seinem Spott liegt überall zu wenig Ernst zugrunde, und dieses macht seinen Dichterberuf mit Recht verdächtig. Wir begegnen immer nur seinem Verstande, nicht seinem Gefühl. Es zeigt sich kein Ideal unter jener luftigen Hülle und kaum etwas absolut Festes in jener ewigen Bewegung. Seine wunderbare Mannigfaltigkeit in äußeren Formen, weit entfernt, für die innere Fülle seines Geistes etwas zu beweisen, legt vielmehr ein bedenkliches Zeugnis dagegen ab, denn ungeachtet aller jener Formen hat er auch nicht eine gefunden, worin er ein Herz hätte abdrücken können. Beinahe muß man also fürchten, es war in diesem reichen Genius nur die Armut des Herzens, die seinen Beruf zur Satire bestimmte. Wäre es anders, so hätte er doch irgend auf seinem weiten Weg aus diesem engen Geleise treten

müssen. Aber bei allem noch so großen Wechsel des Stoffes und der äußeren Form sehen wir diese innere Form in ewigem dürftigem Einerlei wiederkehren, und trotz seiner voluminösen Laufbahn hat er doch den Kreis der Menschheit in sich selbst nicht erfüllt, den man in den obenerwähnten Satirikern mit Freuden durchlaufen findet.

## Elegische Dichtung.

Setzt der Dichter die Natur der Kunst und das Ideal der Wirklichkeit so entgegen, daß die Darstellung des ersten überwiegt und das Wohlgefallen an demselben herrschende Empfindung wird, so nenne ich ihn elegisch. Auch diese Gattung hat wie die Satire zwei Klassen unter sich. Entweder ist die Natur und das Ideal ein Gegenstand der Trauer, wenn jene als verloren, dieses als unerreicht dargestellt wird. Oder beide sind ein Gegenstand der Freude, indem sie als wirklich vorgestellt werden. Das erste gibt die Elegie in engerer, das andere die Idylle in weitester Bedeutung*).

*) Daß ich die Benennungen Satire, Elegie und Idylle in einem weiteren Sinne gebrauche, als gewöhnlich geschieht, werde ich bei Lesern, die tiefer in die Sache dringen, kaum zu verantworten brauchen. Meine Absicht dabei ist keineswegs, die Grenzen zu verrücken, welche die bisherige Observanz sowohl der Satire und Elegie als der Idylle mit gutem Grunde gesteckt hat; ich sehe bloß auf die in diesen Dichtungsarten herrschende Empfindungsweise, und es ist ja bekannt genug, daß diese sich keineswegs in jene engen Grenzen einschließen läßt. Elegisch rührt uns nicht bloß die Elegie, welche ausschließlich so genannt wird; auch der dramatische und epische Dichter können uns auf elegische Weise bewegen. In der Messiade, in Thomsons Jahreszeiten, im verlorenen Paradies, im befreiten Jerusalem finden wir mehrere Gemälde, die sonst nur der Idylle, der Elegie, der Satire eigen sind. Ebenso mehr oder weniger fast in jedem pathetischen Gedichte. Daß ich aber die Idylle selbst zur elegischen Gattung rechne, scheint eher einer Rechtfertigung zu bedürfen. Man erinnere sich aber, daß hier nur von derjenigen Idylle die Rede ist, welche eine Spezies der sentimentalischen Dichtung ist, zu deren Wesen es gehört, daß die Natur der Kunst und das Ideal der Wirklichkeit entgegengesetzt werde. Geschieht dieses auch nicht ausdrücklich von dem Dichter und stellt er das Gemälde

Wie der Unwille bei der pathetischen und wie der Spott bei der scherzhaften Satire, so darf bei der Elegie die Trauer nur aus einer durch das Ideal erweckten Begeisterung fließen. Dadurch allein erhält die Elegie poetischen Gehalt, und jede andere Quelle derselben ist völlig unter der Würde der Dichtkunst. Der elegische Dichter sucht die Natur, aber in ihrer Schönheit, nicht bloß in ihrer Annehmlichkeit, in ihrer Übereinstimmung mit Ideen, nicht bloß in ihrer Nachgiebigkeit gegen das Bedürfnis. Die Trauer über verlorne Freuden, über das aus der Welt verschwundene goldene Alter, über das entflohene Glück der Jugend, der Liebe usw. kann nur alsdann der Stoff zu einer elegischen Dichtung werden, wenn jene Zustände sinnlichen Friedens zugleich als Gegenstände moralischer Harmonie sich vorstellen lassen. Ich kann deswegen die Klaggesänge des Ovid, die er aus seinem Verbannungsort am Euxin anstimmt, wie rührend sie auch sind, und wieviel Dichterisches auch einzelne Stellen haben, im

---

der unverdorbenen Natur oder des erfüllten Ideals rein und selbständig vor unsere Augen, so ist jener Gegensatz doch in seinem Herzen und wird sich, auch ohne seinen Willen, in jedem Pinselstrich verraten. Ja wäre dieses nicht, so würde schon die Sprache, deren er sich bedienen muß, weil sie den Geist der Zeit an sich trägt und den Einfluß der Kunst erfahren, uns die Wirklichkeit mit ihren Schranken, die Kultur mit ihrer Künstelei in Erinnerung bringen; ja unser eigenes Herz würde jenem Bilde der reinen Natur die Erfahrung der Verderbnis gegenüberstellen und so die Empfindungsart, wenn auch der Dichter es nicht darauf angelegt hätte, in uns elegisch machen. Dies letztere ist so unvermeidlich, daß selbst der höchste Genuß, den die schönsten Werke der naiven Gattung aus alten und neuen Zeiten dem kultivierten Menschen gewähren, nicht lange rein bleibt, sondern früher oder später von einer elegischen Empfindung begleitet sein wird. Schließlich bemerke ich noch, daß die hier versuchte Einteilung eben deswegen, weil sie sich bloß auf den Unterschied in der Empfindungsweise gründet, in der Einteilung der Gedichte selbst und der Ableitung der poetischen Arten ganz und gar nichts bestimmen soll; denn da der Dichter auch in demselben Werke keineswegs an dieselbe Empfindungsweise gebunden ist, so kann jene Einteilung nicht davon, sondern muß von der Form der Darstellung hergenommen werden.

ganzen nicht wohl als ein poetisches Werk betrachten. Es ist viel zuwenig Energie, viel zuwenig Geist und Adel in seinem Schmerz. Das Bedürfnis, nicht die Begeisterung stieß jene Klagen aus; es atmet darin, wenngleich keine gemeine Seele, doch die gemeine Stimmung eines edleren Geistes, den sein Schicksal zu Boden drückte. Zwar wenn wir uns erinnern, daß es Rom und das Rom des Augustus ist, um das er trauert, so verzeihen wir dem Sohn der Freude seinen Schmerz; aber selbst das herrliche Rom mit allen seinen Glückseligkeiten ist, wenn nicht die Einbildungskraft es erst veredelt, bloß eine endliche Größe, mithin ein unwürdiges Objekt für die Dichtkunst, die, erhaben über alles, was die Wirklichkeit aufstellt, nur das Recht hat, um das Unendliche zu trauern.

Der Inhalt der dichterischen Klage kann also niemals ein äußerer, jederzeit nur ein innerer idealischer Gegenstand sein; selbst wenn sie einen Verlust in der Wirklichkeit betrauert, muß sie ihn erst zu einem idealischen umschaffen. In dieser Reduktion des Beschränkten auf ein Unendliches besteht eigentlich die poetische Behandlung. Der äußere Stoff ist daher an sich selbst immer gleichgültig, weil ihn die Dichtkunst niemals so brauchen kann, wie sie ihn findet, sondern nur durch das, was sie selbst daraus macht, ihm die poetische Würde gibt. Der elegische Dichter sucht die Natur, aber als eine Idee und in einer Vollkommenheit, in der sie nie existiert hat, wenn er sie gleich als etwas Dagewesenes und nun Verlorenes beweint. Wenn uns Ossian von den Tagen erzählt, die nicht mehr sind, und von den Helden, die verschwunden sind, so hat seine Dichtungskraft jene Bilder der Erinnerung längst in Ideale, jene Helden in Götter umgestaltet. Die Erfahrungen eines bestimmten Verlustes haben sich zur Idee der allgemeinen Vergänglichkeit erweitert, und der gerührte Barde, den das Bild des allgegenwärtigen Ruins verfolgt, schwingt sich zum Himmel auf, um dort in dem Sonnenlauf ein Sinnbild des Unvergänglichen zu finden*).

Ich wende mich sogleich zu den neueren Poeten in der

*) Man lese z. B. das treffliche Gedicht Carthon betitelt.

elegischen Gattung. Rousseau, als Dichter wie als Philosoph, hat keine andere Tendenz, als die Natur entweder zu suchen oder an der Kunst zu rächen. Je nachdem sich sein Gefühl entweder bei der einen oder der anderen verweilt, finden wir ihn bald elegisch gerührt, bald zu Juvenalischer Satire begeistert, bald, wie in seiner Julie, in das Feld der Idylle entzückt. Seine Dichtungen haben unwidersprechlich poetischen Gehalt, da sie ein Ideal behandeln, nur weiß er denselben nicht auf poetische Weise zu gebrauchen. Sein ernster Charakter läßt ihn zwar nie zur Frivolität herabsinken, aber erlaubt ihm auch nicht, sich bis zum poetischen Spiel zu erheben. Bald durch Leidenschaft, bald durch Abstraktion angespannt, bringt er es selten oder nie zu der ästhetischen Freiheit, welche der Dichter seinem Stoffe gegenüber behaupten, seinem Leser mitteilen muß. Entweder ist es seine kranke Empfindlichkeit, die über ihn herrschet und seine Gefühle bis zum Peinlichen treibt; oder es ist seine Denkkraft, die seiner Imagination Fesseln anlegt und durch die Strenge des Begriffs die Anmut des Gemäldes vernichtet. Beide Eigenschaften, deren innige Wechselwirkung und Vereinigung den Poeten eigentlich ausmacht, finden sich bei diesem Schriftsteller in ungewöhnlich hohem Grad, und nichts fehlt, als daß sie sich auch wirklich miteinander vereinigt äußerten, daß seine Selbsttätigkeit sich mehr in sein Empfinden, daß seine Empfänglichkeit sich mehr in sein Denken mischte. Daher ist auch in dem Ideale, das er von der Menschheit aufstellt, auf die Schranken derselben zuviel, auf ihr Vermögen zuwenig Rücksicht genommen und überall mehr ein Bedürfnis nach physischer Ruhe als nach moralischer Übereinstimmung darin sichtbar. Seine leidenschaftliche Empfindlichkeit ist schuld, daß er die Menschheit, um nur des Streits in derselben recht bald los zu werden, lieber zu der geistlosen Einförmigkeit des ersten Standes zurückgeführt, als jenen Streit in der geistreichen Harmonie einer völlig durchgeführten Bildung geendigt sehen, daß er die Kunst lieber gar nicht anfangen lassen, als ihre Vollendung erwarten will, kurz, daß er das Ziel lieber niedriger steckt und das Ideal lieber herabsetzt, um es nur desto schneller, um es nur desto sicherer zu erreichen.

Unter Deutschlands Dichtern in dieser Gattung will ich hier nur Hallers, Kleists und Klopstocks erwähnen. Der Charakter ihrer Dichtung ist sentimentalisch; durch Ideen rühren sie uns, nicht durch sinnliche Wahrheit, nicht sowohl weil sie selbst Natur sind, als weil sie uns für Natur zu begeistern wissen. Was indessen von dem Charakter sowohl dieser als aller sentimentalischen Dichter im ganzen wahr ist, schließt natürlicherweise darum keineswegs das Vermögen aus, im einzelnen uns durch naive Schönheit zu rühren: ohne das würden sie überall keine Dichter sein. Nur ihr eigentlicher und herrschender Charakter ist es nicht, mit ruhigem, einfältigem und leichtem Sinn zu empfangen und das Empfangene ebenso wieder darzustellen. Unwillkürlich drängt sich die Phantasie der Anschauung, die Denkkraft der Empfindung zuvor, und man verschließt Auge und Ohr, um betrachtend in sich selbst zu versinken. Das Gemüt kann keinen Eindruck erleiden, ohne sogleich seinem eigenen Spiel zuzusehen, und was es in sich hat, durch Reflexion sich gegenüber- und aus sich herauszustellen. Wir erhalten auf diese Art nie den Gegenstand, nur was der reflektierende Verstand des Dichters aus dem Gegenstand machte, und selbst dann, wenn der Dichter selbst dieser Gegenstand ist, wenn er uns seine Empfindungen darstellen will, erfahren wir nicht seinen Zustand unmittelbar und aus der ersten Hand, sondern wie sich derselbe in seinem Gemüt reflektiert, was er als Zuschauer seiner selbst darüber gedacht hat. Wenn Haller den Tod seiner Gattin betrauert (man kennt das schöne Lied) und folgendermaßen anfängt:

> Soll ich von deinem Tode singen,
> O Marianne, welch ein Lied!
> Wenn Seufzer mit den Worten ringen
> Und ein Begriff den andern flieht usw.

so finden wir diese Beschreibung genau wahr, aber wir fühlen auch, daß uns der Dichter nicht eigentlich seine Empfindungen, sondern seine Gedanken darüber mitteilt. Er rührt uns deswegen auch weit schwächer, weil er selbst schon sehr viel erkältet sein mußte, um ein Zuschauer seiner Rührung zu sein.

Schon der größtenteils übersinnliche Stoff der Hallerschen

und zum Teil auch der Klopstockschen Dichtungen schließt sie von der naiven Gattung aus; sobald daher jener Stoff überhaupt nur poetisch bearbeitet werden sollte, so mußte er, da er keine körperliche Natur annehmen und folglich kein Gegenstand der sinnlichen Anschauung werden konnte, ins Unendliche hinübergeführt und zu einem Gegenstand der geistigen Anschauung erhoben werden. Überhaupt läßt sich nur in diesem Sinne eine didaktische Poesie ohne inneren Widerspruch denken; denn, um es noch einmal zu wiederholen, nur diese zwei Felder besitzt die Dichtkunst; entweder sie muß sich in der Sinnenwelt oder sie muß sich in der Ideenwelt aufhalten, da sie im Reich der Begriffe oder in der Verstandeswelt schlechterdings nicht gedeihen kann. Noch, ich gestehe es, kenne ich kein Gedicht in dieser Gattung, weder aus älterer noch neuerer Literatur, welches den Begriff, den es bearbeitet, rein und vollständig entweder bis zur Individualität herab- oder bis zur Idee hinaufgeführt hätte. Der gewöhnliche Fall ist, wenn es noch glücklich geht, daß zwischen beiden abgewechselt wird, während daß der abstrakte Begriff herrschet und daß der Einbildungskraft, welche auf dem poetischen Felde zu gebieten haben soll, bloß verstattet wird, den Verstand zu bedienen. Dasjenige didaktische Gedicht, worin der Gedanke selbst poetisch wäre und es auch bliebe, ist noch zu erwarten.

Was hier im allgemeinen von allen Lehrgedichten gesagt wird, gilt auch von den Hallerschen insbesondere. Der Gedanke selbst ist kein dichterischer Gedanke, aber die Ausführung wird es zuweilen, bald durch den Gebrauch der Bilder, bald durch den Aufschwung zu Ideen. Nur in der letzteren Qualität gehören sie hierher. Kraft und Tiefe und ein pathetischer Ernst charakterisieren diesen Dichter. Von einem Ideal ist seine Seele entzündet, und sein glühendes Gefühl für Wahrheit sucht in den stillen Alpentälern die aus der Welt verschwundene Unschuld. Tief rührend ist seine Klage, mit energischer, fast bitterer Satire zeichnet er die Verirrungen des Verstandes und Herzens, und mit Liebe die schöne Einfalt der Natur. Nur überwiegt überall zu sehr der Begriff in seinen Gemälden, so wie in ihm selbst der Verstand über die Empfindung den Meister spielt. Daher *lehrt* er durch-

gängig mehr als er darstellt und stellt durchgängig mit mehr kräftigen als lieblichen Zügen dar. Er ist groß, kühn, feurig, erhaben; zur Schönheit aber hat er sich selten oder niemals erhoben.

An Ideengehalt und an Tiefe des Geistes steht Kleist diesem Dichter um vieles nach; an Anmut möchte er ihn übertreffen, wenn wir ihm anders nicht, wie zuweilen geschieht, einen Mangel auf der einen Seite für eine Stärke auf der anderen anrechnen. Kleists gefühlvolle Seele schwelgt am liebsten im Anblick ländlicher Szenen und Sitten. Er flieht gerne das leere Geräusch der Gesellschaft und findet im Schoß der leblosen Natur die Harmonie und den Frieden, den er in der moralischen Welt vermißt. Wie rührend ist seine Sehnsucht nach Ruhe*)! Wie wahr und gefühlt, wenn er singt:

„O Welt, du bist des wahren Lebens Grab.
Oft reizet mich ein heißer Trieb zur Tugend,
Für Wehmut rollt ein Bach die Wang' herab,
Das Beispiel siegt und du, o Feu'r der Jugend.
Ihr trocknet bald die edeln Tränen ein.
Ein wahrer Mensch muß fern von Menschen sein."

Aber hat ihn sein Dichtungstrieb aus dem einengenden Kreis der Verhältnisse heraus in die geistreiche Einsamkeit der Natur geführt, so verfolgt ihn auch noch bis hierher das ängstliche Bild des Zeitalters und leider auch seine Fesseln. Was er flieht, ist in ihm, was er sucht, ist ewig außer ihm; nie kann er den üblen Einfluß seines Jahrhunderts verwinden. Ist sein Herz gleich feurig, seine Phantasie gleich energisch genug, die toten Gebilde des Verstandes durch die Darstellung zu beseelen, so entseelt der kalte Gedanke ebensooft wieder die lebendige Schöpfung der Dichtungskraft, und die Reflexion stört das geheime Werk der Empfindung. Bunt zwar und prangend wie der Frühling, den der besang, ist seine Dichtung, seine Phantasie ist rege und tätig, doch möchte man sie eher veränderlich als reich, eher spielend als schaffend, eher unruhig fortschreitend als sammelnd und bildend nennen. Schnell und üppig wechseln Züge auf Züge, aber ohne sich zum Individuum

*) Man sehe das Gedicht dieses Namens in seinen Werken.

zu konzentrieren, ohne sich zum Leben zu füllen und zur Gestalt zu runden. Solange er bloß lyrisch dichtet und bloß bei landschaftlichen Gemälden verweilt, läßt uns teils die größere Freiheit der lyrischen Form, teils die willkürlichere Beschaffenheit seines Stoffs diesen Mangel übersehen, indem wir hier überhaupt mehr die Gefühle des Dichters als den Gegenstand selbst dargestellt verlangen. Aber der Fehler wird nur allzu merklich, wenn er sich, wie in seinem Cissides und Paches, und in seinem Seneka, herausnimmt, Menschen und menschliche Handlung darzustellen; weil hier die Einbildungskraft sich zwischen festen und notwendigen Grenzen eingeschlossen sieht, und der poetische Effekt nur aus dem Gegenstand hervorgehen kann. Hier wird er dürftig, langweilig, mager und bis zum Unerträglichen frostig: ein warnendes Beispiel für alle, die ohne inneren Beruf aus dem Felde musikalischer Poesie in das Gebiet der bildenden sich versteigen. Einem verwandten Genie, dem Thomson, ist die nämliche Menschlichkeit begegnet.

In der sentimentalischen Gattung und besonders in dem elegischen Teil derselben möchten wenige aus den neueren und noch wenigere aus den älteren Dichtern mit unserem Klopstock zu vergleichen sein. Was nur immer, außerhalb den Grenzen lebendiger Form und außer dem Gebiete der Individualität, im Felde der Idealität zu erreichen ist, ist von diesem musikalischen Dichter geleistet*). Zwar würde man ihm großes

---

*) Ich sage musikalischen, um hier an die doppelte Verwandtschaft der Poesie mit der Tonkunst und mit der bildenden Kunst zu erinnern. Je nachdem nämlich die Poesie entweder einen bestimmten Gegenstand nachahmt, wie die bildenden Künste tun, oder je nachdem sie, wie die Tonkunst, bloß einen bestimmten Zustand des Gemüts hervorbringt, ohne dazu eines bestimmten Gegenstandes nötig zu haben, kann sie bildend (plastisch) oder musikalisch genannt werden. Der letztere Ausdruck bezieht sich also nicht bloß auf dasjenige, was in der Poesie, wirklich und der Materie nach, Musik ist, sondern überhaupt auf alle diejenigen Effekte derselben, die sie hervorzubringen vermag, ohne die Einbildungskraft durch ein bestimmtes Objekt zu beschränken; und in diesem Sinne nenne ich Klopstock vorzugsweise einen musikalischen Dichter.

Unrecht tun, wenn man ihm jene individuelle Wahrheit und Lebendigkeit, womit der naive Dichter seinen Gegenstand schildert, überhaupt absprechen wollte. Viele seiner Oden, mehrere einzelne Züge in seinen Dramen und in seinem Messias stellen den Gegenstand mit treffender Wahrheit und in schöner Umgrenzung dar; da besonders, wo der Gegenstand sein eigenes Herz ist, hat er nicht selten eine große Natur, eine reizende Naivität bewiesen. Nur liegt hierin *seine* Stärke nicht, nur möchte sich diese Eigenschaft nicht durch das Ganze seines dichterischen Kreises durchführen lassen. So eine herrliche Schöpfung die Messiade in *musikalisch* poetischer Rücksicht, nach der oben gegebenen Bestimmung, ist, so vieles läßt sie in *plastisch* poetischer noch zu wünschen übrig, wo man bestimmte und *für die Anschauung bestimmte* Formen erwartet. Bestimmt genug möchten vielleicht noch die Figuren in diesem Gedichte sein, aber nicht für die Anschauung; nur die Abstraktion hat sie erschaffen, nur die Abstraktion kann sie unterscheiden. Sie sind gute Exempel zu Begriffen, aber keine Individuen, keine lebende Gestalten. Der Einbildungskraft, an die doch der Dichter sich wenden, und die er durch die durchgängige Bestimmtheit seiner Formen beherrschen soll, ist es viel zu sehr freigestellt, auf was Art sie sich diese Menschen und Engel, diese Götter und Satane, diesen Himmel und diese Hölle versinnlichen will. Es ist ein Umriß gegeben, innerhalb dessen der Verstand sie notwendig denken muß, aber keine feste Grenze ist gesetzt, innerhalb deren die Phantasie sie notwendig darstellen müßte. Was ich hier von den Charakteren sage, gilt von allem, was in diesem Gedichte Leben und Handlung ist oder sein soll; und nicht bloß in dieser Epopee, auch in den dramatischen Poesien unseres Dichters. Für den Verstand ist alles trefflich bestimmt und begrenzt (ich will hier nur an seinen Judas, seinen Pilatus, seinen Philo, seinen Salomo, im Trauerspiel dieses Namens, erinnern), aber es ist viel zu formlos für die Einbildungskraft, und hier, ich gestehe es frei heraus, finde ich diesen Dichter ganz und gar nicht in seiner Sphäre.

Seine Sphäre ist immer das Ideenreich, und ins Unendliche weiß er alles, was er bearbeitet, hinüberzuführen. Man möchte sagen, er ziehe allem, was er behandelt, den

Körper aus, um es zu Geist zu machen, sowie andere Dichter alles Geistige mit einem Körper bekleiden. Beinahe jeder Genuß, den seine Dichtungen gewähren, muß durch eine Übung der Denkkraft errungen werden; alle Gefühle, die er, und zwar so innig und so mächtig in uns zu erregen weiß, strömen aus übersinnlichen Quellen hervor. Daher dieser Ernst, diese Kraft, dieser Schwung, diese Tiefe, die alles charakterisieren, was von ihm kommt; daher auch diese immerwährende Spannung des Gemüts, in der wir bei Lesung desselben erhalten werden. Kein Dichter (Young etwa ausgenommen, der darin mehr fordert als er, aber ohne es, wie er tut, zu vergüten) dürfte sich weniger zum Liebling und zum Begleiter durchs Leben schicken, als gerade Klopstock, der uns immer nur aus dem Leben herausführt, immer nur den Geist unter die Waffen ruft, ohne den Sinn mit der ruhigen Gegenwart eines Objekts zu erquicken. Keusch, überirdisch, unkörperlich, heilig wie seine Religion ist seine dichterische Muse, und man muß mit Bewunderung gestehen, daß er, wiewohl zuweilen in diesen Höhen verirret, doch niemals davon herabgesunken ist. Ich bekenne daher unverhohlen, daß mir für den Kopf desjenigen etwas bange ist, der wirklich und ohne Affektation diesen Dichter zu seinem Lieblingsbuche machen kann; zu einem Buche nämlich, bei dem man zu jeder Lage sich stimmen, zu dem man aus jeder Lage zurückkehren kann; auch, dächte ich, hätte man in Deutschland Früchte genug von seiner gefährlichen Herrschaft gesehen. Nur in gewissen exaltierten Stimmungen des Gemüts kann er gesucht und empfunden werden; deswegen ist er auch der Abgott der Jugend, obgleich bei weitem nicht ihre glücklichste Wahl. Die Jugend, die immer über das Leben hinausstrebt, die alle Form fliehet, und jede Grenze zu enge findet, ergeht sich mit Liebe und Lust in den endlosen Räumen, die ihr von diesem Dichter aufgetan werden. Wenn dann der Jüngling Mann wird, und aus dem Reiche der Ideen in die Grenzen der Erfahrung zurückkehrt, so verliert sich vieles, sehr vieles von jener enthusiastischen Liebe, aber nichts von der Achtung, die man einer so einzigen Erscheinung, einem so außerordentlichen Genius, einem so sehr veredelten Gefühl, die der Deutsche besonders einem so hohen Verdienste schuldig ist.

Ich nannte diesen Dichter vorzugsweise in der elegischen Gattung groß, und kaum wird es nötig sein, dieses Urteil noch besonders zu rechtfertigen. Fähig zu jeder Energie und Meister auf dem ganzen Felde sentimentalischer Dichtung kann er uns bald durch das höchste Pathos erschüttern, bald in himmlisch süße Empfindungen wiegen; aber zu einer hohen geistreichen Wehmut neigt sich doch überwiegend sein Herz, und wie erhaben auch seine Harfe, seine Lyra tönt, so werden die schmelzenden Töne seiner Laute doch immer wahrer und tiefer und beweglicher klingen. Ich berufe mich auf jedes rein gestimmte Gefühl, ob es nicht alles Kühne und Starke, alle Fiktionen, alle prachtvollen Beschreibungen, alle Muster oratorischer Beredsamkeit im Messias, alle schimmernden Gleichnisse, worin unser Dichter so vorzüglich glücklich ist, für die zarten Empfindungen hingeben würde, welche in der Elegie an Ebert, in dem herrlichen Gedicht Bardale, den frühen Gräbern, der Sommernacht, dem Zürcher See und mehreren anderen aus dieser Gattung atmen. So ist mir die Messiade als ein Schatz elegischer Gefühle und idealischer Schilderungen teuer, wie wenig sie mich auch als Darstellung einer Handlung und als ein episches Werk befriedigt.

Vielleicht sollte ich, ehe ich dieses Gebiet verlasse, auch noch an die Verdienste eines Uz, Denis, Geßner (in seinem Tod Abels), Jacobi, von Gerstenberg, eines Hölty, von Göckingk, und mehrerer anderen in dieser Gattung erinnern, welche alle uns durch Ideen rühren, und, in der oben festgesetzten Bedeutung des Worts, sentimentalisch gedichtet haben. Aber mein Zweck ist nicht, eine Geschichte der deutschen Dichtkunst zu schreiben, sondern das oben gesagte durch einige Beispiele aus unserer Literatur klar zu machen. Die Verschiedenheit des Weges wollte ich zeigen, auf welchem alte und moderne, naive und sentimentalische Dichter zu dem nämlichen Ziele gehen — daß, wenn uns jene durch Natur, Individualität und lebendige Sinnlichkeit rühren, diese durch Ideen und hohe Geistigkeit eine ebensogroße, wenngleich keine so ausgebreitete, Macht über unser Gemüt beweisen.

An den bisherigen Beispielen hat man gesehen, wie der

sentimentalische Dichtergeist einen natürlichen Stoff behandelt; man könnte aber auch interessiert sein zu wissen, wie der naive Dichtergeist mit einem sentimentalischen Stoff verfährt. Völlig neu und von einer ganz eigenen Schwierigkeit scheint diese Aufgabe zu sein, da in der alten und naiven Welt ein solcher Stoff sich nicht vorfand, in der neuen aber der Dichter dazu fehlen möchte. Dennoch hat sich das Genie auch diese Aufgabe gemacht, und auf eine bewundernswürdig glückliche Weise aufgelöst. Ein Charakter, der mit glühender Empfindung ein Ideal umfaßt, und die Wirklichkeit fliehet, um nach einem wesenlosen Unendlichen zu ringen, der was er in sich selbst unaufhörlich zerstört, unaufhörlich außer sich suchet, dem nur seine Träume das Reelle, seine Erfahrungen ewig nur Schranken sind, der endlich in seinem eigenen Dasein nur eine Schranke sieht, und auch diese, wie billig ist, noch einreißt, um zu der wahren Realität durchzudringen — dieses gefährliche Extrem des sentimentalischen Charakters ist der Stoff eines Dichters geworden, in welchem die Natur getreuer und reiner als in irgend einem anderen wirkt, und der sich unter modernen Dichtern vielleicht am wenigsten von der sinnlichen Wahrheit der Dinge entfernt.

Es ist interessant zu sehen, mit welchem glücklichen Instinkt alles was dem sentimentalischen Charakter Nahrung gibt, im Werther zusammengedrängt ist; schwärmerische unglückliche Liebe, Empfindsamkeit für Natur, Religionsgefühle, philosophischer Kontemplationsgeist, endlich, um nichts zu vergessen, die düstere, gestaltlose, schwermütige Ossianische Welt. Rechnet man dazu, wie wenig empfehlend, ja wie feindlich die Wirklichkeit dagegen gestellt ist, und wie von außen her alles sich vereinigt, den Gequälten in seine Idealwelt zurückzudrängen, so sieht man keine Möglichkeit, wie ein solcher Charakter aus einem solchen Kreise sich hätte retten können. In dem Tasso des nämlichen Dichters kehrt der nämliche Gegensatz, wiewohl in ganz verschiedenen Charakteren, zurück; selbst in seinem neuesten Roman stellt sich, so wie in jenem ersten, der poetisierende Geist dem nüchternen Gemeinsinn, das Ideale dem Wirklichen, die subjektive Vorstellungsweise der objektiven — — aber mit welcher Verschiedenheit! entgegen: sogar im Faust

treffen wir den nämlichen Gegensatz, freilich wie auch der Stoff dies erforderte, auf beiden Seiten sehr vergröbert und materialisiert wieder an; es verlohnte wohl der Mühe, eine psychologische Entwicklung dieses auf vier so verschiedene Arten spezifizierten Charakters zu versuchen.

Es ist oben bemerkt worden, daß die bloß leichte und joviale Gemütsart, wenn ihr nicht eine innere Ideenfülle zugrunde liegt, noch gar keinen Beruf zur scherzhaften Satire abgebe, so freigebig sie auch im gewöhnlichen Urteil dafür genommen wird; ebensowenig Beruf gibt die bloß zärtliche Weichmütigkeit und Schwermut zur elegischen Dichtung. Beiden fehlt zu dem wahren Dichtertalente das energische Prinzip, welches den Stoff beleben muß, um das wahrhaft Schöne zu erzeugen. Produkte dieser zärtlichen Gattung können uns daher bloß schmelzen und ohne das Herz zu erquicken und den Geist zu beschäftigen, bloß der Sinnlichkeit schmeicheln. Ein fortgesetzter Hang zu dieser Empfindungsweise muß zuletzt notwendig den Charakter entnerven und in einen Zustand der Passivität versenken, aus welchem gar keine Realität, weder für das äußere noch innere Leben, hervorgehen kann. Man hat daher sehr recht getan, jenes Übel der *Empfindelei**) und *weinerliche Wesen*, welches durch Mißdeutung und Nachäffung einiger vortrefflichen Werke, vor etwa achtzehn Jahren, in Deutschland überhand zu nehmen anfing, mit unerbittlichem Spott zu verfolgen; obgleich die Nachgiebigkeit, die man gegen das nicht viel bessere Gegenstück jener elegischen Karikatur, gegen das spaßhafte Wesen, gegen die herzlose Satire und die geistlose Laune**) zu beweisen geneigt ist

---

*) „Der Hang, wie Herr *Adelung* sie definiert, zu rührenden sanften Empfindungen, *ohne vernünftige Absicht* und über das gehörige Maß." — Herr Adelung ist sehr glücklich, daß er nur aus Absicht und gar nur aus vernünftiger Absicht empfindet.

**) Man soll zwar gewissen Lesern ihr dürftiges Vergnügen nicht verkümmern, und was geht es zuletzt die Kritik an, wenn es Leute gibt, die sich an dem schmutzigen Witz des Herrn *Blumauer* erbauen und erlustigen können. Aber die Kunstrichter wenigstens sollten sich enthalten, mit einer gewissen Achtung von Produkten zu sprechen, deren Existenz dem guten Geschmack billig ein Geheimnis

deutlich genug an den Tag legt, daß nicht aus ganz reinen Gründen dagegen geeifert worden ist. Auf der Wage des echten Geschmacks kann das eine so wenig als das andere etwas gelten, weil beiden der ästhetische Gehalt fehlt, der nur in der innigen Verbindung des Geistes mit dem Stoff und in der vereinigten Beziehung eines Produktes auf das Gefühlsvermögen und auf das Ideenvermögen enthalten ist.

Über Siegwart und seine Klostergeschichte hat man gespottet, und die Reisen nach dem mittäglichen Frankreich werden bewundert; dennoch haben beide Produkte gleich großen Anspruch auf einen gewissen Grad von Schätzung, und gleich geringen auf ein unbedingtes Lob. Wahre, obgleich überspannte Empfindung macht den ersteren Roman, ein leichter Humor und ein aufgeweckter feiner Verstand macht den zweiten schätzbar; aber so wie es dem einen durchaus an der gehörigen Nüchternheit des Verstandes fehlt, so fehlt es dem anderen an ästhetischer Würde. Der erste wird der Erfahrung gegenüber ein wenig lächerlich, der andere wird dem Ideale gegenüber beinahe verächtlich. Da nun das wahrhafte Schöne einerseits mit der Natur und andererseits mit dem Ideale übereinstimmend sein muß, so kann der eine so wenig als der andere auf den Namen eines schönen Werks Anspruch machen. Indessen ist es natürlich und billig, und ich weiß es aus eigener Erfahrung, daß der Thümmelische Roman mit großem Vergnügen gelesen wird. Da er nur solche Forderungen beleidigt, die aus dem Ideal entspringen, die folglich von dem größten Teil der Leser gar nicht, und von den besseren gerade nicht in solchen Momenten, wo man Romane liest, aufgeworfen werden, die übrigen Forderungen des Geistes und — des Körpers hingegen in nicht gemeinem Grade erfüllt, so muß er und wird mit Recht ein Lieblingsbuch unserer und aller der Zeiten bleiben, wo man ästhetische Werke bloß schreibt, um zu gefallen, und bloß liest, um sich ein Vergnügen zu machen.

---

bleiben sollte. Zwar ist weder wahres Talent noch Laune darin zu verkennen, aber destomehr ist zu beklagen, daß beides nichts mehr gereiniget ist. Ich sage nichts von unseren deutschen Komödien; die Dichter malen die Zeit, in der sie leben.

Aber hat die poetische Literatur nicht sogar klassische Werke aufzuweisen, welche die hohe Reinheit des Ideals auf ähnliche Weise zu beleidigen, und sich durch die Materialität ihres Inhalts von jener Geistigkeit, die hier von jedem ästhetischen Kunstwerk verlangt wird, sehr weit zu entfernen scheinen? Was selbst der Dichter, der keusche Jünger der Muse, sich erlauben darf, sollte das dem Romanschreiber, der nur sein Halbbruder ist und die Erde noch so sehr berührt, nicht gestattet sein? Ich darf dieser Frage hier um so weniger ausweichen, da sowohl im elegischen als im satirischen Fache Meisterstücke vorhanden sind, welche eine ganz andere Natur, als diejenige ist, von der dieser Aufsatz spricht, zu suchen, zu empfehlen, und dieselbe nicht sowohl gegen die schlechten als gegen die guten Sitten zu verteidigen das Ansehen haben. Entweder müßten also jene Dichterwerke zu verwerfen oder der hier aufgestellte Begriff elegischer Dichtung viel zu willkürlich angenommen sein.

Was der Dichter sich erlauben darf, hieß es, sollte dem prosaischen Erzähler nicht nachgesehen werden dürfen? Die Antwort ist in der Frage schon enthalten: was dem Dichter verstattet ist, kann für den, der es nicht ist, nichts beweisen. In dem Begriffe des Dichters selbst und nur in diesem liegt der Grund jener Freiheit, die eine bloß verächtliche Lizenz ist, sobald sie nicht aus dem Höchsten und Edelsten, was ihn ausmacht, kann abgeleitet werden.

Die Gesetze des Anstandes sind der unschuldigen Natur fremd; nur die Erfahrung der Verderbnis hat ihnen den Ursprung gegeben. Sobald aber jene Erfahrung einmal gemacht worden, und aus den Sitten die natürliche Unschuld verschwunden ist, so sind es heilige Gesetze, die ein sittliches Gefühl nicht verletzen darf. Sie gelten in einer künstlichen Welt mit demselben Rechte, als die Gesetze der Natur in der Unschuldwelt regieren. Aber eben das macht ja den Dichter aus, daß er alles in sich aufhebt, was an eine künstliche Welt erinnert, daß er die Natur in ihrer ursprünglichen Einfalt wieder in sich herzustellen weiß. Hat er aber dieses getan, so ist er auch eben dadurch von allen Gesetzen losgesprochen, durch die ein verführtes Herz sich gegen sich selbst sicher stellt.

Er ist rein, er ist unschuldig, und was der unschuldigen Natur erlaubt ist, ist es auch ihm; bist du, der du ihn liesest oder hörst, nicht mehr schuldlos, und kannst du es nicht einmal momentweise durch seine reinigende Gegenwart werden, so ist es dein Unglück und nicht das seine, du verlässest ihn, er hat für dich nicht gesungen.

Es läßt sich also, in Absicht auf Freiheiten dieser Art, folgendes festsetzen.

Fürs erste: nur die Natur kann sie rechtfertigen. Sie dürfen mithin nicht das Werk der Wahl und einer absichtlichen Nachahmung sein, denn dem Willen, der immer nach moralischen Gesetzen gerichtet wird, können wir eine Begünstigung der Sinnlichkeit niemals vergeben. Sie müssen also Naivität sein. Um uns aber überzeugen zu können, daß sie dieses wirklich sind, müssen wir sie von allem übrigen, was gleichfalls in der Natur gegründet ist, unterstützt und begleitet sehen, weil die Natur nur an der strengen Konsequenz, Einheit und Gleichförmigkeit ihrer Wirkungen zu erkennen ist. Nur einem Herzen, welches alle Künstelei überhaupt, und mithin auch da, wo sie nützt, verabscheut, erlauben wir, sich da, wo sie drückt und einschränkt, davon loszusprechen; nur einem Herzen, welches sich allen Fesseln der Natur unterwirft, erlauben wir von den Freiheiten derselben Gebrauch zu machen. Alle übrigen Empfindungen eines solchen Menschen müssen folglich das Gepräge der Natürlichkeit an sich tragen; er muß wahr, einfach, frei, offen, gefühlvoll, gerade sein; alle Verstellung, alle List, alle Willkür, alle kleinliche Selbstsucht muß aus seinem Charakter, alle Spuren davon aus seinem Werke verbannt sein.

Fürs zweite: nur die schöne Natur kann dergleichen Freiheiten rechtfertigen. Sie dürfen mithin kein einseitiger Ausbruch der Begierde sein, denn alles, was aus bloßer Bedürftigkeit entspringt, ist verächtlich. Aus dem Ganzen und aus der Fülle menschlicher Natur müssen auch diese sinnlichen Energien hervorgehen. Sie müssen Humanität sein. Um aber beurteilen zu können, daß das Ganze menschlicher Natur, und nicht bloß ein einseitiges und gemeines Bedürfnis der Sinnlichkeit sie fordert, müssen wir das Ganze, von dem sie

einen einzelnen Zug ausmachen, dargestellt sehen. An sich selbst ist die sinnliche Empfindungsweise etwas Unschuldiges und Gleichgültiges. Sie mißfällt uns nur darum an einem Menschen, weil sie tierisch ist, und von einem Mangel wahrer vollkommener Menschheit in ihm zeuget: sie beleidigt uns nur darum an einem Dichterwerk, weil ein solches Werk Anspruch macht, uns zu gefallen, mithin auch uns eines solchen Mangels fähig hält. Sehen wir aber in dem Menschen, der sich dabei überraschen läßt, die Menschheit in ihrem ganzen übrigen Umfange wirken; finden wir in dem Werke, worin man sich Freiheiten dieser Art genommen, alle Realitäten der Menschheit ausgedrückt, so ist jener Grund unseres Mißfallens weggeräumt, und wir können uns mit unvergällter Freude an dem naiven Ausdruck wahrer und schöner Natur ergötzen. Derselbe Dichter also, der sich erlauben darf, uns zu Teilnehmern so niedrig menschlicher Gefühle zu machen, muß uns auf der anderen Seite wieder zu allem, was groß und schön und erhaben menschlich ist, empor zu tragen wissen.

Und so hätten wir denn den Maßstab gefunden, dem wir jeden Dichter, der sich etwas gegen den Anstand herausnimmt, und seine Freiheit in Darstellung der Natur bis zu dieser Grenze treibt, mit Sicherheit unterwerfen können. Sein Produkt ist gemein, niedrig, ohne alle Ausnahme verwerflich, sobald es kalt und sobald es leer ist, weil dieses einen Ursprung aus Absicht und aus einem gemeinen Bedürfnis und einen heillosen Anschlag auf unsere Begierden beweist. Es ist hingegen schön, edel, und ohne Rücksicht auf alle Einwendungen einer frostigen Dezenz beifallswürdig, sobald es naiv ist, und Geist mit Herz verbindet*).

Wenn man mir sagt, daß unter dem hier gegebenen Maßstab die meisten französischen Erzählungen in dieser Gattung,

*) Mit Herz; denn die bloß sinnliche Glut des Gemäldes und die üppige Fülle der Einbildungskraft machen es noch lange nicht aus. Daher bleibt Ardinghello bei aller sinnlichen Energie und allem Feuer des Kolorits immer nur eine sinnliche Karikatur, ohne Wahrheit und ohne ästhetische Würde. Doch wird diese seltsame Produktion immer als ein Beispiel des beinahe poetischen Schwungs, den die bloße Begier zu nehmen fähig war, merkwürdig bleiben.

und die glücklichsten Nachahmungen derselben in Deutschland nicht zum besten bestehen möchten — daß dieses zum Teil auch der Fall mit manchen Produkten unseres anmutigsten und geistreichsten Dichters sein dürfte, seine Meisterstücke sogar nicht ausgenommen, so habe ich nichts darauf zu antworten. Der Ausspruch selbst ist nichts weniger als neu, und ich gebe hier nur die Gründe von einem Urteil an, welches längst schon von jedem feineren Gefühle über diese Gegenstände gefällt worden ist. Eben diese Prinzipien aber, welche in Rücksicht auf jene Schriften vielleicht allzu rigoristisch scheinen, möchten in Rücksicht auf einige andere Werke vielleicht zu liberal befunden werden; denn ich leugne nicht, daß die nämlichen Gründe, aus welchen ich die verführerischen Gemälde des römischen und deutschen Ovid, sowie eines Crebillon, Voltaire, Marmontels (der sich einen moralischen Erzähler nennt), Laclos und vieler anderen, einer Entschuldigung durchaus für unfähig halte, mich mit den Elegien des römischen und deutschen Properz, ja selbst mit manchem verschrienen Produkt des Diderot versöhnen; denn jene sind nur witzig, nur prosaisch, nur lüstern, diese sind poetisch, menschlich und naiv*).

---

*) Wenn ich den unsterblichen Verfasser des Agathon, Oberon usw., in dieser Gesellschaft nenne, so muß ich ausdrücklich erklären, daß ich ihn keineswegs mit derselben verwechselt haben will. Seine Schilderungen, auch die bedenklichsten von dieser Seite, haben keine materielle Tendenz (wie sich ein neuerer etwas unbesonnener Kritiker vor kurzem zu sagen erlaubte) der Verfasser von Liebe um Liebe und von so vielen anderen naiven und genialischen Werken, in welchen allen sich eine schöne und edle Seele mit unverkennbaren Zügen abbildet, kann eine solche Tendenz gar nicht haben. Aber er scheint mir von dem ganz eigenen Unglück verfolgt zu sein, daß dergleichen Schilderungen durch den Plan seiner Dichtungen notwendig gemacht werden. Der kalte Verstand, der den Plan entwarf, forderte sie ihm ab, und sein Gefühl scheint mir so weit entfernt, sie mit Vorliebe zu begünstigen, daß ich — in der Ausführung selbst immer noch den kalten Verstand zu erkennen glaube. Und gerade diese Kälte in der Darstellung ist ihnen in der Beurteilung schädlich, weil nur die naive Empfindung dergleichen Schilderungen ästhetisch sowohl als moralisch rechtfertigen kann. Ob es aber dem Dichter erlaubt ist, sich bei Entwerfung des

## Idylle.

Es bleiben mir noch einige Worte über diese dritte Spezies sentimentalischer Dichtung zu sagen übrig, wenige Worte nur, denn eine ausführlichere Entwicklung derselben, deren sie vorzüglich bedarf, bleibt einer anderen Zeit vorbehalten*).

---

Plans einer solchen Gefahr in der Ausführung auszusetzen, und ob überhaupt ein Plan poetisch heißen kann, der, ich will dieses einmal zugeben, nicht kann ausgeführt werden, ohne die keusche Empfindung des Dichters sowohl als seines Lesers zu empören, und ohne beide bei Gegenständen verweilen zu machen, von denen ein veredeltes Gemüt sich so gern entfernt — dies ist es, was ich bezweifle und worüber ich gern ein verständiges Urteil hören möchte.

*) Nochmals muß ich erinnern, daß die Satire, Elegie und Idylle, so, wie sie hier als die drei einzig möglichen Arten sentimentalischer Poesie aufgestellt werden, mit den drei besonderen Gedichtarten, welche man unter diesem Namen kennt, nichts gemein haben, als die *Empfindungsweise*, welche sowohl jenen als diesen eigen ist. Daß es aber, außerhalb den Grenzen naiver Dichtung, nur diese dreifache Empfindungsweise und Dichtungsweise geben könne, folglich das Feld sentimentalischer Poesie durch diese Einteilung vollständig ausgemessen sei, läßt sich aus dem Begriff der letzteren leichtlich deduzieren.

Die sentimentalische Dichtung nämlich unterscheidet sich dadurch von der naiven, daß sie den wirklichen Zustand, bei dem die letztere stehen bleibt, auf Ideen bezieht, und Ideen auf die Wirklichkeit anwendet. Sie hat es daher immer, wie auch schon oben bemerkt worden ist, mit zwei streitenden Objekten, mit dem Ideale nämlich und mit der Erfahrung, zugleich zu tun, zwischen welchen sich weder mehr noch weniger als gerade die drei folgenden Verhältnisse denken lassen. Entweder ist es der *Widerspruch* des wirklichen Zustandes oder es ist die *Übereinstimmung* desselben mit dem Ideal, welche vorzugsweise das Gemüt beschäftigt; oder dieses ist zwischen beiden geteilt. In dem ersten Falle wird es durch die Kraft des inneren Streits, *durch die energische Bewegung*, in dem anderen wird es durch die Harmonie des inneren Lebens, *durch die energische Ruhe* befriedigt; in dem dritten *wechselt* Streit mit Harmonie, wechselt Ruhe mit Bewegung. Dieser dreifache Empfindungszustand gibt drei verschiedenen Dichtungsarten die Entstehung, denen die gebrauchten Benennungen *Satire, Idylle, Elegie* vollkommen entsprechend sind, sobald man sich nur an die Stimmung erinnert, in welche die unter diesem Namen vorkommen=

Die poetische Darstellung unschuldiger und glücklicher Menschheit ist der allgemeine Begriff dieser Dichtungsart. Weil diese Unschuld und dieses Glück mit den künstlichen Verhältnissen der größeren Sozietät und mit einem gewissen Grad von Ausbildung und Verfeinerung unverträglich schienen, so haben die Dichter den Schauplatz der Idylle aus dem Gedränge des bürgerlichen Lebens heraus in den einfachen Hirtenstand verlegt, und derselben ihre Stelle *vor dem Anfange der Kultur* in dem kindlichen Alter der Menschheit angewiesen. Man begreift aber wohl, daß diese Bestimmungen bloß zufällig sind, daß sie nicht als der Zweck der Idylle, bloß als das natürlichste Mittel zu demselben in Betracht kommen. Der Zweck selbst ist überall nur der, den Menschen

---

den Gedichtarten das Gemüt versetzen, und von den Mitteln abstrahiert, wodurch sie dieselbe bewirken.

Wer daher hier noch fragen könnte, zu welcher von den drei Gattungen ich die Epopee, den Roman, das Trauerspiel u. a. m. zähle, der würde mich ganz und gar nicht verstanden haben. Denn der Begriff dieser letzteren, als einzelner *Gedichtarten*, wird entweder gar nicht oder doch nicht allein durch die Empfindungsweise bestimmt; vielmehr weiß man, daß solche in mehr als einer Empfindungsweise, folglich auch in mehreren der von mir aufgestellten Dichtungsarten können ausgeführt werden.

Schließlich bemerke ich hier noch, daß, wenn man die sentimentalische Poesie, wie billig, für eine echte Art (nicht bloß für eine Abart) und für eine Erweiterung der wahren Dichtkunst zu halten geneigt ist, in der Bestimmung der poetischen Arten, sowie überhaupt in der ganzen poetischen Gesetzgebung, welche noch immer einseitig auf die Observanz der alten und naiven Dichter gegründet wird, auch auf sie einige Rücksicht muß genommen werden. Der sentimentalische Dichter geht in zu wesentlichen Stücken von dem Naiven ab, als daß ihm die Formen, welche dieser eingeführt, überall ungezwungen anpassen könnten. Freilich ist es hier schwer, die Ausnahmen, welche die Verschiedenheit der Art erfordert, von den Ausflüchten, welche das Unvermögen sich erlaubt, immer richtig zu unterscheiden, aber soviel lehrt doch die Erfahrung, daß unter den Händen sentimentalischer Dichter (auch der vorzüglichsten) keine einzige Gedichtart ganz das geblieben ist, was sie bei den Alten gewesen, und daß unter den alten Namen öfters sehr neue Gattungen sind ausgeführt worden.

im Stand der Unschuld, d. h. in einem Zustand der Harmonie und des Friedens mit sich selbst und von außen darzustellen.

Aber ein solcher Zustand findet nicht bloß vor dem Anfange der Kultur statt, sondern er ist es auch, den die Kultur, wenn sie überall nur eine bestimmte Tendenz haben soll, als ihr letztes Ziel beabsichtet. Die Idee dieses Zustandes allein und der Glaube an die mögliche Realität derselben kann den Menschen mit allen den Übeln versöhnen, denen er auf dem Wege der Kultur unterworfen ist, und wäre sie bloß Schimäre, so würden die Klagen derer, welche die größere Sozietät und die Anbauung des Verstandes bloß als ein Übel verschreien und jenen verlassenen Stand der Natur für den wahren Zweck des Menschen ausgeben, vollkommen gegründet sein. Dem Menschen, der in der Kultur begriffen ist, liegt also unendlich viel daran, von der Ausführbarkeit jener Idee in der Sinnenwelt, von der möglichen Realität jenes Zustandes eine sinnliche Bekräftigung zu erhalten, und da die wirkliche Erfahrung, weit entfernt diesen Glauben zu nähren, ihn vielmehr beständig widerlegt, so kommt auch hier, wie in so vielen anderen Fällen, das Dichtungsvermögen der Vernunft zu Hilfe, um jene Idee zur Anschauung zu bringen und in einem einzelnen Fall zu verwirklichen.

Zwar ist auch jene Unschuld des Hirtenstandes eine poetische Vorstellung, und die Einbildungskraft mußte sich mithin auch dort schon schöpferisch beweisen; aber außerdem daß die Aufgabe dort ungleich einfacher und leichter zu lösen war, so fanden sich in der Erfahrung selbst schon die einzelnen Züge vor, die sie nur auszuwählen und in ein Ganzes zn verbinden brauchte. Unter einem glücklichen Himmel, in den einfachen Verhältnissen des ersten Standes, bei einem beschränkten Wissen wird die Natur leicht befriedigt, und der Mensch verwildert nicht eher, als bis das Bedürfnis ihn ängstigt. Alle Völker, die eine Geschichte haben, haben ein Paradies, einen Stand der Unschuld, ein goldenes Alter; ja jeder einzelne Mensch hat sein Paradies, sein goldenes Alter, dessen er sich, je nachdem er mehr oder weniger Poetisches in seiner Natur hat, mit mehr oder weniger Begeisterung erinnert. Die Erfahrung selbst bietet also Züge genug zu dem Gemälde dar, welches

die Hirtenidylle behandelt. Deswegen bleibt aber diese immer eine schöne, eine erhebende Fiktion, und die Dichtungskraft hat in Darstellung derselben wirklich für das Ideal gearbeitet. Denn für den Menschen, der von der Einfalt der Natur einmal abgewichen und der gefährlichen Führung seiner Vernunft überliefert worden ist, ist es von unendlicher Wichtigkeit, die Gesetzgebung der Natur in einem reinen Exemplar wieder anzuschauen, und sich von den Verderbnissen der Kunst in diesem treuen Spiegel wieder reinigen zu können. Aber ein Umstand findet sich dabei, der den ästhetischen Wert solcher Dichtungen um sehr viel vermindert. Vor den Anfang der Kultur gepflanzt, schließen sie mit den Nachteilen zugleich alle Vorteile derselben aus, und befinden sich ihrem Wesen nach in einem notwendigen Streit mit derselben. Sie führen uns also theoretisch rückwärts, indem sie uns praktisch vorwärts führen und veredeln. Sie stellen unglücklicherweise das Ziel hinter uns, dem sie uns doch entgegen führen sollten, und können uns daher bloß das traurige Gefühl eines Verlustes, nicht das fröhliche der Hoffnung einflößen. Weil sie nur durch Aufhebung aller Kunst und nur durch Vereinfachung der menschlichen Natur ihren Zweck ausführen, so haben sie, bei dem höchsten Gehalt für das Herz, allzuwenig für den Geist, und ihr einförmiger Kreis ist zu schnell geendigt. Wir können sie daher nur lieben und aufsuchen, wenn wir der Ruhe bedürftig sind, nicht wenn unsere Kräfte nach Bewegung und Tätigkeit streben. Sie können nur dem kranken Gemüte Heilung, dem gesunden keine Nahrung geben; sie können nicht beleben, nur besänftigen. Diesen in dem Wesen der Hirtenidylle gegründeten Mangel hat alle Kunst der Poeten nicht gut machen können. Zwar fehlt es auch dieser Dichtart nicht an enthusiastischen Liebhabern, und es gibt Leser genug, die einen Amintas und einen Daphnis den größten Meisterstücken der epischen und dramatischen Muse vorziehen können; aber bei solchen Lesern ist es nicht sowohl der Geschmack als das individuelle Bedürfnis, was über Kunstwerke richtet, und ihr Urteil kann folglich hier in keine Betrachtung kommen. Der Leser von Geist und Empfindung verkennt zwar den Wert solcher Dichtungen nicht, aber er fühlt sich seltener zu

denselben gezogen und früher davon gesättigt. In dem rechten Moment des Bedürfnisses wirken sie dafür desto mächtiger; aber auf einen solchen Moment soll das wahre Schöne niemals zu warten brauchen, sondern ihn vielmehr erzeugen.

Was ich hier an der Schäferidylle tadle, gilt übrigens nur von der sentimentalischen; denn der naiven kann es nie an Gehalt fehlen, da er hier in der Form selbst schon enthalten ist. Jede Poesie nämlich muß einen unendlichen Gehalt haben, dadurch allein ist sie Poesie; aber sie kann diese Forderung auf zwei verschiedene Arten erfüllen. Sie kann ein Unendliches sein, der Form nach, wenn sie ihren Gegenstand mit allen seinen Grenzen darstellt, wenn sie ihn individualisiert; sie kann ein Unendliches sein der Materie nach, wenn sie von ihrem Gegenstand alle Grenzen entfernt, wenn sie ihn idealisiert; also entweder durch eine absolute Darstellung oder durch Darstellung eines Absoluten. Den ersten Weg geht der naive, den zweiten der sentimentalische Dichter. Jener kann also seinen Gehalt nicht verfehlen, sobald er sich nur treu an die Natur hält, welche immer durchgängig begrenzt, d. h. der Form nach unendlich ist. Diesem hingegen steht die Natur mit ihrer durchgängigen Begrenzung im Wege, da er einen absoluten Gehalt in den Gegenstand legen soll. Der sentimentalische Dichter versteht sich also nicht gut auf seinen Vorteil, wenn er dem naiven Dichter seine Gegenstände abborgt, welche an sich selbst völlig gleichgültig sind, und nur durch die Behandlung poetisch werden. Er setzt sich dadurch ganz unnötigerweise einerlei Grenzen mit jenem, ohne doch die Begrenzung vollkommen durchführen und in der absoluten Bestimmtheit der Darstellung mit demselben wetteifern zu können; er sollte sich also vielmehr gerade in dem Gegenstand von dem naiven Dichter entfernen, weil er diesem, was derselbe in der Form vor ihm voraus hat, nur durch den Gegenstand wieder abgewinnen kann.

Um hiervon die Anwendung auf die Schäferidylle der sentimentalischen Dichter zu machen, so erklärt es sich nun, warum diese Dichtungen bei allem Aufwand von Genie und Kunst weder für das Herz noch für den Geist völlig befriedigend sind. Sie haben ein Ideal ausgeführt und doch die

enge dürftige Hirtenwelt beibehalten, da sie doch schlechterdings entweder für das Ideal eine andere Welt, oder für die Hirtenwelt eine andere Darstellung hätten wählen sollen. Sie sind gerade so weit ideal, daß die Darstellung dadurch an individueller Wahrheit verliert, und sind wieder gerade um so viel individuell, daß der idealische Gehalt darunter leidet. Ein Geßnerischer Hirte z. B. kann uns nicht als Natur, nicht durch Wahrheit der Nachahmung entzücken, denn dazu ist er ein zu ideales Wesen; ebensowenig kann er uns als ein Ideal durch das Unendliche des Gedankens befriedigen, denn dazu ist er ein viel zu dürftiges Geschöpf. Er wird also zwar bis auf einen gewissen Punkt allen Klassen von Lesern ohne Ausnahme gefallen, weil er das Naive mit dem Sentimentalen zu vereinigen strebt, und folglich den zwie entgegengesetzten Forderungen, die an ein Gedicht gemacht werden können, in einem gewissen Grade Genüge leistet; weil aber der Dichter, über der Bemühung beides zu vereinigen, keinem von beiden sein volles Recht erweist, weder ganz Natur noch ganz Ideal ist, so kann er eben deswegen vor einem strengen Geschmack nicht ganz bestehen, der in ästhetischen Dingen nichts Halbes verzeihen kann. Es ist sonderbar, daß diese Halbheit sich auch bis auf die Sprache des genannten Dichters erstreckt, die zwischen Poesie und Prosa unentschieden schwankt, als fürchtete der Dichter in gebundener Rede sich von der wirklichen Natur zu weit zu entfernen, und in ungebundener den poetischen Schwung zu verlieren. Eine höhere Befriedigung gewährt Miltons herrliche Darstellung des ersten Menschenpaares und des Standes der Unschuld im Paradiese; die schönste, mir bekannte Idylle in der sentimentalischen Gattung. Hier ist die Natur edel, geistreich, zugleich voll Fläche und voll Tiefe, der höchste Gehalt der Menschheit ist in die anmutigste Form eingekleidet.

Also auch hier in der Idylle, wie in allen anderen poetischen Gattungen, muß man einmal für allemal zwischen der Individualität und der Idealität eine Wahl treffen, denn beiden Forderungen zugleich Genüge leisten wollen, ist, solange man nicht am Ziel der Vollkommenheit steht, der sicherste Weg, beide zugleich zu verfehlen. Fühlt sich der Moderne

griechischen Geistes genug, um bei aller Widerspenstigkeit seines Stoffs mit den Griechen auf ihrem eigenen Felde, nämlich im Felde naiver Dichtung, zu ringen, so tue er es ganz, und tue es ausschließend, und setze sich über jede Forderung des sentimentalischen Zeitgeschmacks hinweg. Erreichen zwar dürfte er seine Muster schwerlich; zwischen dem Original und dem glücklichsten Nachahmer wird immer eine merkliche Distanz offen bleiben, aber er ist auf diesem Wege doch gewiß, ein echt poetisches Werk zu erzeugen*). Treibt ihn hingegen der sentimentalische Dichtungstrieb zum Ideale, so verfolge er auch dieses ganz, in völliger Reinheit, und stehe nicht eher als bei dem Höchsten stille, ohne hinter sich zu schauen, ob auch die Wirklichkeit ihm nachkommen möchte. Er verschmähe den unwürdigen Ausweg, den Gehalt des Ideals zu verschlechtern, um es der menschlichen Bedürftigkeit anzupassen und den Geist auszuschließen, um mit dem Herzen ein leichteres Spiel zu haben. Er führe uns nicht rückwärts in unsere Kindheit, um uns mit den kostbarsten Erwerbungen des Verstandes eine Ruhe erkaufen zu lassen, die nicht länger dauern kann als der Schlaf unserer Geisteskräfte; sondern führe uns vorwärts zu unserer Mündigkeit, um uns die höhere Harmonie zu empfinden zu geben, die den Kämpfer belohnt, die den Überwinder beglückt. Er mache sich die Aufgabe einer Idylle, welche jene Hirtenunschuld auch in Subjekten der Kultur und unter allen Bedingungen des rüstigsten feurigsten Lebens, des ausgebreitetsten Denkens, der raffiniertesten Kunst, der höchsten gesellschaftlichen Verfeinerung ausführt, welche mit einem Wort,

---

*) Mit einem solchen Werke hat Herr Voß noch kürzlich in seiner Luise unsere deutsche Literatur nicht bloß bereichert, sondern auch wahrhaft erweitert. Diese Idylle, obgleich nicht durchaus von sentimentalischen Einflüssen frei, gehört ganz zum naiven Geschlecht und ringt durch individuelle Wahrheit und gediegene Natur den besten griechischen Mustern mit seltenem Erfolge nach. Sie kann daher, was ihr zu hohem Ruhm gereicht, mit keinem modernen Gedicht aus ihrem Fache, sondern muß mit griechischen Mustern verglichen werden, mit welchen sie auch den so seltenen Vorzug teilt, uns einen reinen, bestimmten und immer gleichen Genuß zu gewähren.

den Menschen, der nun einmal nicht mehr nach *Arkadien* zurück kann, bis nach *Elysium* führt.

Der Begriff dieser Idylle ist der Begriff eines völlig aufgelösten Kampfes sowohl in dem einzelnen Menschen, als in der Gesellschaft, einer freien Vereinigung der Neigungen mit dem Gesetze, einer zur höchsten sittlichen Würde hinaufgeläuterten Natur, kurz, er ist kein anderer als das Ideal der Schönheit auf das wirkliche Leben angewendet. Ihr Charakter besteht also darin, daß *aller Gegensatz der Wirklichkeit mit dem Ideale*, der den Stoff zu der satirischen und elegischen Dichtung hergegeben hatte, vollkommen aufgehoben sei, und mit demselben auch aller Streit der Empfindungen aufhöre. *Ruhe* wäre also der herrschende Eindruck dieser Dichtungsart, aber Ruhe der Vollendung, nicht der Trägheit; eine Ruhe, die aus dem Gleichgewicht nicht aus dem Stillstand der Kräfte, die aus der Fülle, nicht aus der Leerheit fließt, und von dem Gefühl eines unendlichen Vermögens begleitet wird. Aber eben darum, weil aller Widerstand hinwegfällt, so wird es hier ungleich schwieriger, als in den zwei vorigen Dichtungsarten, die *Bewegung* hervorzubringen, ohne welche doch überall keine poetische Wirkung sich denken läßt. Die höchste Einheit muß sein, aber sie darf der Mannigfaltigkeit nichts nehmen; das Gemüt muß befriedigt werden, aber ohne daß das Streben darum aufhöre. Die Auflösung dieser Frage ist es eigentlich, was die Theorie der Idylle zu leisten hat.

---

Über das Verhältnis beider Dichtungsarten zueinander und zu dem poetischen Ideale ist in den vorhergehenden Untersuchungen folgendes festgesetzt worden.

Dem naiven Dichter hat die Natur die Gunst erzeigt, immer als eine ungeteilte Einheit zu wirken, in jedem Moment ein selbständiges und vollendetes Ganze zu sein und die Menschheit, ihrem vollen Gehalt nach, in der Wirklichkeit darzustellen. Dem sentimentalischen hat sie die Macht verliehen oder vielmehr einen lebendigen Trieb eingeprägt, jene Einheit, die durch Abstraktion in ihm aufgehoben worden, aus sich selbst wieder herzustellen, die Menschheit in sich vollständig

zu machen, und aus einem beschränkten Zustand zu einem unendlichen überzugehen*). Der menschlichen Natur ihren völligen Ausdruck zu geben, ist aber die gemeinschaftliche Aufgabe beider, und ohne das würden sie gar nicht Dichter heißen können; aber der naive Dichter hat vor dem sentimentalischen immer die sinnliche Realität voraus, indem er dasjenige als eine wirkliche Tatsache ausführt, was der andere nur zu erreichen strebt. Und das ist es auch, was jeder bei sich erfährt, wenn er sich beim Genusse naiver Dichtungen beobachtet. Er fühlt alle Kräfte seiner Menschheit in einem solchen Augenblick tätig, er bedarf nichts, er ist ein Ganzes in sich selbst; ohne etwas in seinem Gefühl zu unterscheiden, freut er sich zugleich seiner geistigen Tätigkeit und seines sinnlichen Lebens. Eine ganz andere Stimmung ist es, in die ihn der sentimentalische Dichter versetzt. Hier fühlt er bloß einen lebendigen Trieb, die Harmonie in sich zu erzeugen, welche er dort wirklich empfand, ein Ganzes aus sich zu machen, die Menschheit in sich zu einem vollendeten Ausdruck zu bringen. Daher ist hier das Gemüt in Bewegung, es ist angespannt, es schwankt zwischen streitenden Gefühlen; da es dort ruhig, aufgelöst, einig mit sich selbst und vollkommen befriedigt ist.

Aber wenn es der naive Dichter dem sentimentalischen

---

*) Für den wissenschaftlich prüfenden Leser bemerke ich, daß beide Empfindungsweisen, in ihrem höchsten Begriff gedacht, sich wie die erste und dritte Kategorie zueinander verhalten, indem die letztere immer dadurch entsteht, daß man die erstere mit ihrem geraden Gegenteil verbindet. Das Gegenteil der naiven Empfindung ist nämlich der reflektierende Verstand, und die sentimentalische Stimmung ist das Resultat des Bestrebens, *auch unter den Bedingungen der Reflexion* die naive Empfindung, dem Inhalt nach, wieder herzustellen. Dies würde durch das erfüllte Ideal geschehen, in welchem die Kunst der Natur wieder begegnet. Geht man jene drei Begriffe nach den Kategorien durch, so wird man die *Natur* und die ihr entsprechende naive Stimmung immer in der ersten, die *Kunst* als Aufhebung der Natur durch den frei wirkenden Verstand immer in der zweiten, endlich das *Ideal*, in welchem die vollendete Kunst zur Natur zurückkehrt, in der dritten Kategorie antreffen.

auf der einen Seite an Realität abgewinnt, und dasjenige zur wirklichen Existenz bringt, wonach dieser nur einen lebendigen Trieb erwecken kann, so hat letzterer wieder den großen Vorteil über den ersteren, daß er dem Trieb einen größeren Gegenstand zu geben imstande ist, als jener geleistet hat und leisten konnte. Alle Wirklichkeit, wissen wir, bleibt hinter dem Ideale zurück; alles Existierende hat seine Schranken, aber der Gedanke ist grenzenlos. Durch diese Einschränkung, der alles Sinnliche unterworfen ist, leidet also auch der naive Dichter, da hingegen die unbedingte Freiheit des Ideenvermögens dem sentimentalischen zu statten kommt. Jener erfüllt zwar also seine Aufgabe, aber die Aufgabe selbst ist etwas Begrenztes; dieser erfüllt zwar die seinige nicht ganz, aber die Aufgabe ist ein Unendliches. Auch hierüber kann einen jeden seine eigene Erfahrung belehren. Von dem naiven Dichter wendet man sich mit Leichtigkeit und Lust zu der lebendigen Gegenwart; der sentimentalische wird immer auf einige Augenblicke für das wirkliche Leben verstimmen. Das macht, unser Gemüt ist hier durch das Unendliche der Idee gleichsam über seinen natürlichen Durchmesser ausgedehnt worden, daß nichts Vorhandenes es mehr ausfüllen kann. Wir versinken lieber betrachtend in uns selbst, wo wir für den aufgeregten Trieb in der Ideenwelt Nahrung finden; anstatt daß wir dort aus uns heraus nach sinnlichen Gegenständen streben. Die sentimentalische Dichtung ist die Geburt der Abgezogenheit und Stille, und dazu ladet sie auch ein: die naive ist das Kind des Lebens, und in das Leben führt sie auch zurück.

Ich habe die naive Dichtung eine Gunst der Natur genannt, um zu erinnern, daß die Reflexion keinen Anteil daran habe. Ein glücklicher Wurf ist sie; keiner Verbesserung bedürftig, wenn er gelingt, aber auch keiner fähig, wenn er verfehlt wird. In der Empfindung ist das ganze Werk des naiven Genies absolviert; hier liegt seine Stärke und seine Grenze. Hat es also nicht gleich dichterisch d. h. nicht gleich vollkommen menschlich empfunden, so kann dieser Mangel durch keine Kunst mehr nachgeholt werden. Die Kritik kann ihm nur zu einer Einsicht des Fehlers verhelfen, aber sie kann

keine Schönheit an dessen Stelle setzen. Durch seine Natur muß das naive Genie alles tun, durch seine Freiheit vermag es wenig; und es wird seinen Begriff erfüllen, sobald nur die Natur in ihm nach einer inneren Notwendigkeit wirkt. Nun ist zwar alles notwendig, was durch Natur geschieht, und das ist auch jedes noch so verunglückte Produkt des naiven Genies, von welchem nichts mehr entfernt ist als Willkürlichkeit; aber ein anderes ist die Nötigung des Augenblicks, ein anderes die innere Notwendigkeit des Ganzen. Als ein Ganzes betrachtet ist die Natur selbständig und unendlich; in jeder einzelnen Wirkung hingegen ist sie bedürftig und beschränkt. Dieses gilt daher auch von der Natur des Dichters. Auch der glücklichste Moment, in welchem sich derselbe befinden mag, ist von einem vorhergehenden abhängig; es kann ihm daher auch nur eine bedingte Notwendigkeit beigelegt werden. Nun ergeht aber die Aufgabe an den Dichter, einen einzelnen Zustand dem menschlichen Ganzen gleich zu machen, folglich ihn absolut und notwendig auf sich selbst zu gründen. Aus dem Moment der Begeisterung muß also jede Spur eines zeitlichen Bedürfnisses entfernt bleiben, und der Gegenstand selbst, so beschränkt er auch sei, darf den Dichter nicht beschränken. Man begreift wohl, daß dieses nur insofern möglich ist, als der Dichter schon eine absolute Freiheit und Fülle des Vermögens zu dem Gegenstande mitbringt, und als er geübt ist, alles mit seiner ganzen Menschheit zu umfassen. Diese Übung kann er aber nur durch die Welt erhalten, in der er lebt, und von der er unmittelbar berührt wird. Das naive Genie steht also in einer Abhängigkeit von der Erfahrung, welche das sentimentalische nicht kennt. Dieses, wissen wir, fängt seine Operation erst da an, wo jenes die seinige beschließt; seine Stärke besteht darin, einen mangelhaften Gegenstand *aus sich selbst heraus* zu ergänzen, und sich durch eigene Macht aus einem begrenzten Zustand in einen Zustand der Freiheit zu versetzen. Das naive Dichtergenie bedarf also eines Beistandes von außen, da das sentimentalische sich aus sich selbst nährt und reinigt; es muß eine formreiche Natur, eine dichterische Welt, eine naive Menschheit um sich her erblicken, da es schon in der Sinnenempfindung sein Werk zu vollenden hat. Fehlt ihm

nun dieser Beistand von außen, sieht es sich von einem geistlosen Stoff umgeben, so kann nur zweierlei geschehen. Es tritt entweder, wenn die Gattung bei ihm überwiegend ist, aus seiner Art, und wird sentimentalisch, um nur dichterisch zu sein, oder, wenn der Artcharakter die Obermacht behält, es tritt aus seiner Gattung, und wird gemeine Natur, um nur Natur zu bleiben. Das erste dürfte der Fall mit den vornehmsten sentimentalischen Dichtern in der alten römischen Welt und in neueren Zeiten sein. In einem anderen Weltalter geboren, unter einen anderen Himmel verpflanzt, würden sie, die uns jetzt durch Ideen rühren, durch individuelle Wahrheit und naive Schönheit bezaubert haben. Vor dem zweiten möchte sich schwerlich ein Dichter vollkommen schützen können, der in einer gemeinen Welt die Natur nicht verlassen kann.

Die wirkliche Natur nämlich; aber von dieser kann die wahre Natur, die das Subjekt naiver Dichtungen ist, nicht sorgfältig genug unterschieden werden. Wirkliche Natur existiert überall, aber wahre Natur ist desto seltener, denn dazu gehört eine innere Notwendigkeit des Daseins. Wirkliche Natur ist jeder noch so gemeine Ausbruch der Leidenschaft, er mag auch wahre Natur sein, aber eine wahre menschliche ist er nicht; denn diese erfordert einen Anteil des selbständigen Vermögens an jeder Äußerung, dessen Ausdruck jedesmal Würde ist. Wirkliche menschliche Natur ist jede moralische Niederträchtigkeit, aber wahre menschliche Natur ist sie hoffentlich nicht; denn diese kann nie anders als edel sein. Es ist nicht zu übersehen, zu welchen Abgeschmacktheiten diese Verwechslung wirklicher Natur mit wahrer menschlicher Natur in der Kritik wie in der Ausübung verleitet hat: welche Trivialitäten man in der Poesie gestattet, ja lobpreist, weil sie leider! wirkliche Natur sind: wie man sich freut, Karikaturen, die einen schon aus der wirklichen Welt herausängstigen, in der dichterischen sorgfältig aufbewahrt, und nach dem Leben konterfeit zu sehen. Freilich darf der Dichter auch die schlechte Natur nachahmen und bei dem satirischen bringt dieses ja der Begriff schon mit sich: aber in diesem Fall muß seine eigene schöne Natur den Gegenstand übertragen, und der gemeine Stoff den Nachahmer nicht mit sich zu Boden ziehen. Ist nur er selbst, in dem Moment wenigstens wo er

schildert, wahre menschliche Natur, so hat es nichts zu sagen, was er uns schildert: aber auch schlechterdings nur von einem solchen können wir ein treues Gemälde der Wirklichkeit vertragen. Wehe uns Lesern, wenn die Fratze sich in der Fratze spiegelt; wenn die Geißel der Satire in die Hände desjenigen fällt, den die Natur eine viel ernstlichere Peitsche zu führen bestimmte; wenn Menschen, die, entblößt von allem, was man poetischen Geist nennt, nur das Affentalent gemeiner Nachahmung besitzen, es auf Kosten unseres Geschmacks greulich und schrecklich üben!

Aber selbst dem wahrhaft naiven Dichter, sagte ich, kann die gemeine Natur gefährlich werden; denn endlich ist jene schöne Zusammenstimmung zwischen Empfinden und Denken, welche den Charakter desselben ausmacht, doch nur eine Idee, die in der Wirklichkeit nie ganz erreicht wird, und auch bei den glücklichsten Genies aus dieser Klasse wird die Empfänglichkeit die Selbsttätigkeit immer um etwas überwiegen. Die Empfänglichkeit aber ist immer mehr oder weniger von dem äußeren Eindruck abhängig, und nur eine anhaltende Regsamkeit des produktiven Vermögens, welche von der menschlichen Natur nicht zu erwarten ist, würde verhindern können, daß der Stoff nicht zuweilen eine blinde Gewalt über die Empfänglichkeit ausübte. So oft aber dies der Fall ist, wird aus einem dichterischen Gefühl ein gemeines*).

---

*) Wie sehr der naive Dichter von seinem Objekt abhänge, und wieviel, ja wie alles auf sein Empfinden ankomme, darüber kann uns die alte Dichtkunst die besten Belege geben. So weit die Natur in ihnen und außer ihnen schön ist, sind es auch die Dichtungen der Alten; wird hingegen die Natur gemein, so ist auch der Geist aus ihren Dichtungen gewichen. Jeder Leser von feinem Gefühl muß z. B. bei ihren Schilderungen der weiblichen Natur, des Verhältnisses zwischen beiden Geschlechtern und der Liebe insbesondere eine gewisse Leerheit und einen Überdruß empfinden, den alle Wahrheit und Naivität in der Darstellung nicht verbannen kann. Ohne der Schwärmerei das Wort zu reden, welche freilich die Natur nicht veredelt, sondern verläßt, wird man hoffentlich annehmen dürfen, daß die Natur in Rücksicht auf jenes Verhältnis der Geschlechter und den Affekt der Liebe eines edleren Charakters fähig ist, als ihr die Alten

Kein Genie aus der naiven Klasse von Homer bis auf Bodmer herab, hat diese Klippe ganz vermieden; aber freilich ist sie denen am gefährlichsten, die sich einer gemeinen Natur von außen zu erwehren haben, oder die durch Mangel an Disziplin von innen verwildert sind. Jenes ist Schuld, daß selbst gebildete Schriftsteller nicht immer von Plattheiten frei bleiben, und dieses verhinderte schon manches herrliche Talent, sich des Platzes zu bemächtigen, zu dem die Natur es berufen hatte. Der Komödiendichter, dessen Genie sich am meisten von dem wirklichen Leben nährt, ist eben daher auch am meisten der Plattheit ausgesetzt, wie auch das Beispiel des Aristophanes und Plautus, und fast aller der späteren Dichter lehret, die in die Fußtapfen derselben getreten sind. Wie tief läßt uns nicht der erhabene Shakespeare zuweilen sinken, mit welchen Trivialitäten quälen uns nicht Lope de Vega, Molière, Regnard, Goldoni, in welchen Schlamm zieht uns nicht Holberg hinab. Schlegel, einer der geist-

---

gegeben haben; auch kennt man die zufälligen Umstände, welche der Veredlung jener Empfindungen bei ihnen im Wege standen. Daß es Beschränktheit, nicht innere Notwendigkeit war, was die Alten hierin auf einer niedrigeren Stufe fest hielt, lehrt das Beispiel neuerer Poeten, welche soviel weiter gegangen sind, als ihre Vorgänger, ohne doch die Natur zu übertreten. Die Rede ist hier nicht von dem, was sentimentalische Dichter aus diesem Gegenstande zu machen gewußt haben, denn diese gehen über die Natur hinaus in das Idealische und ihr Beispiel kann also gegen die Alten nichts beweisen; bloß davon ist die Rede, wie der nämliche Gegenstand von wahrhaft naiven Dichtern, wie er z. B. in der Sakontala, in den Minnesängern, in manchen Ritterromanen und Ritterepopeen, wie er von Shakespeare, von Fielding und mehreren anderen, selbst deutschen Poeten behandelt ist. Hier wäre nun für die Alten der Fall gewesen, einen von außen zu rohen Stoff von innen heraus, durch das Subjekt zu vergeistigen, den poetischen Gehalt, der der äußeren Empfindung gemangelt hatte, durch Reflexion nachzuholen, die Natur durch die Idee zu ergänzen, mit einem Wort, durch eine sentimentalische Operation aus einem beschränkten Objekt ein unendliches zu machen. Aber es waren naive, nicht sentimentalische Dichtergenies; ihr Werk war also mit der äußeren Empfindung geendigt.

reichsten Dichter unseres Vaterlandes, an dessen Genie es nicht lag, daß er nicht unter den ersten in dieser Gattung glänzt, Gellert, ein wahrhaft naiver Dichter, sowie auch Rabener, Lessing selbst, wenn ich ihn anders hier nennen darf, Lessing der gebildete Zögling der Kritik, und ein so wachsamer Richter seiner selbst — wie büßen sie nicht alle, mehr oder weniger, den geistlosen Charakter der Natur, die sie zum Stoff ihrer Satire erwählten. Von den neuesten Schriftstellern in dieser Gattung nenne ich keinen, da ich keinen ausnehmen kann.

Und nicht genug, daß der naive Dichtergeist in Gefahr ist, sich einer gemeinen Wirklichkeit allzusehr zu nähern — durch die Leichtigkeit, mit der er sich äußert, und durch eben diese größere Annäherung an das wirkliche Leben macht er noch dem gemeinen Nachahmer Mut, sich im poetischen Felde zu versuchen. Die sentimentalische Poesie, wiewohl von einer anderen Seite gefährlich genug, wie ich hernach zeigen werde, hält wenigstens dieses Volk in Entfernung, weil es nicht jedermanns Sache ist, sich zu Ideen zu erheben; die naive Poesie aber bringt es auf den Glauben, als wenn schon die bloße Empfindung, der bloße Humor, die bloße Nachahmung wirklicher Natur den Dichter ausmache. Nichts aber ist widerwärtiger, als wenn der platte Charakter sich einfallen läßt, liebenswürdig und naiv sein zu wollen, er, der sich in alle Hüllen der Kunst stecken sollte, um seine ekelhafte Natur zu verbergen. Daher denn auch die unsäglichen Platituden, welche sich die Deutschen unter dem Titel von naiven und scherzhaften Liedern vorsingen lassen, und an denen sie sich bei einer wohlbesetzten Tafel ganz unendlich zu belustigen pflegen. Unter dem Freibrief der Laune, der Empfindung duldet man diese Armseligkeiten — aber einer Laune, einer Empfindung, die man nicht sorgfältig genug verbannen kann. Die Musen an der Pleiße bilden hier besonders einen eigenen kläglichen Chor, und ihnen wird von den Kamönen an der Leine und Elbe in nicht besseren Akkorden geantwortet*). So insipid

*) Diese guten Freunde haben es sehr übel aufgenommen, was ein Rezensent in der A. L. Z. vor etlichen Jahren an den Bürgerschen Gedichten getadelt hat; und der Ingrimm, womit sie wider

diese Scherze sind, so kläglich läßt sich der Affekt auf unseren tragischen Bühnen hören, welcher, anstatt die wahre Natur nachzuahmen, nur den geistlosen und unedlen Ausdruck der wirklichen erreicht; so daß es uns nach einem solchen Tränenmahle gerade zumut ist, als wenn wir einen Besuch in Spitälern abgelegt oder *Salzmanns* menschliches Elend gelesen hätten. Noch viel schlimmer steht es um die satirische Dichtkunst, und um den komischen Roman insbesondere, die schon ihrer Natur nach dem gemeinen Leben so nahe liegen, und daher billig, wie jeder Grenzposten, gerade in den besten Händen sein sollten. Derjenige hat wahrlich den wenigsten Beruf, der *Maler* seiner Zeit zu werden, der das *Geschöpf* und die *Karikatur* derselben ist; aber da es etwas so leichtes ist, irgend einen lustigen Charakter, wär es auch nur *einen dicken Mann* unter seiner Bekanntschaft aufzujagen, und die Fratze mit einer groben Feder auf dem Papier abzureißen, so fühlen zuweilen auch die geschworenen Feinde alles poetischen Geistes den Kitzel, in diesem Fache zu stümpern, und einen Zirkel von würdigen Freunden mit der schönen Geburt zu ergötzen. Ein rein gestimmtes Gefühl freilich wird nie in Gefahr sein, diese Erzeugnisse einer gemeinen Natur mit den geistreichen Früchten des naiven Genies zu verwechseln; aber an dieser reinen Stimmung des Gefühls fehlt es eben, und in den meisten Fällen will man bloß ein Bedürfnis befriedigt haben, ohne daß der Geist eine Forderung machte. Der so falsch verstandene, wiewohl an sich wahre Begriff, daß man

---

diesen Stachel lecken, scheint zu erkennen zu geben, daß sie mit der Sache jenes Dichters ihre eigene zu verfechten glauben. Aber darin irren sie sich sehr. Jene Rüge konnte bloß einem wahren Dichtergenie gelten, das von der Natur reichlich ausgestattet war, aber versäumt hatte, durch eigene Kultur jenes seltene Geschenk auszubilden. Ein solches Individuum durfte und mußte man unter den höchsten Maßstab der Kunst stellen, weil es Kraft in sich hatte, demselben sobald es ernstlich wollte, genugzutun; aber es wäre lächerlich und grausam zugleich, auf ähnliche Art mit Leuten zu verfahren, an welche die Natur nicht gedacht hat, und die mit jedem Produkt, das sie zu Markte bringen, ein vollgültiges Testimonium paupertatis aufweisen.

sich bei Werken des schönen Geistes erhole, trägt das seinige redlich zu dieser Nachsicht bei; wenn man es anders Nachsicht nennen kann, wo nichts höheres geahnt wird, und der Leser wie der Schriftsteller auf gleiche Art ihre Rechnung finden. Die gemeine Natur nämlich, wenn sie angespannt worden, kann sich nur in der Leerheit erholen, und selbst ein hoher Grad von Verstand, wenn er nicht von einer gleichmäßigen Kultur der Empfindungen unterstützt ist, ruht von seinem Geschäfte nur in einem geistlosen Sinnengenuß aus.

Wenn sich das dichtende Genie über alle zufälligen Schranken, welche von jedem bestimmten Zustande unzertrennlich sind, mit freier Selbsttätigkeit muß erheben können, um die menschliche Natur in ihrem absoluten Vermögen zu erreichen, so darf es sich doch auf der anderen Seite nicht über die notwendigen Schranken hinwegsetzen, welche der Begriff einer menschlichen Natur mit sich bringt; denn das Absolute, aber nur innerhalb der Menschheit, ist seine Aufgabe und seine Sphäre. Wir haben gesehen, daß das naive Genie zwar nicht in Gefahr ist, diese Sphäre zu überschreiten, wohl aber sie nicht ganz zu erfüllen, wenn es einer äußeren Notwendigkeit oder dem zufälligen Bedürfnis des Augenblicks zu sehr auf Unkosten der inneren Notwendigkeit Raum gibt. Das sentimentalische Genie hingegen ist der Gefahr ausgesetzt; über dem Bestreben, alle Schranken von ihr zu entfernen, die menschliche Natur ganz und gar aufzuheben, und sich nicht bloß, was es darf und soll, über jede bestimmte und begrenzte Wirklichkeit hinweg zu der absoluten Möglichkeit zu erheben oder zu idealisieren, sondern über die Möglichkeit selbst noch hinauszugehen oder zu schwärmen. Dieser Fehler der Überspannung ist ebenso in der spezifischen Eigentümlichkeit seines Verfahrens wie der entgegengesetzte der Schlaffheit in der eigentümlichen Handlungsweise des naiven gegründet. Das naive Genie nämlich läßt die Natur in sich unumschränkt walten, und da die Natur in ihren einzelnen zeitlichen Äußerungen immer abhängig und bedürftig ist, so wird das naive Gefühl nicht immer exaltiert genug bleiben, um den zufälligen Bestimmungen des Augenblicks widerstehen zu können. Das sentimentalische Genie hingegen verläßt die Wirklichkeit, um

zu Ideen aufzusteigen und mit freier Selbsttätigkeit seinen Stoff zu beherrschen; da aber die Vernunft ihrem Gesetze nach immer zum Unbedingten strebt, so wird das sentimentalische Genie nicht immer *nüchtern* genug bleiben, um sich ununterbrochen und gleichförmig innerhalb der Bedingungen zu halten, welche der Begriff einer menschlichen Natur mit sich führt, und an welche die Vernunft auch in ihrem freiesten Wirken hier immer gebunden bleiben muß. Dieses könnte nur durch einen verhältnismäßigen Grad von Empfänglichkeit geschehen, welche aber in dem sentimentalischen Dichtergeiste von der Selbsttätigkeit ebenso sehr überwogen wird, als sie in dem naiven die Selbsttätigkeit überwiegt. Wenn man daher an den Schöpfungen des naiven Genies zuweilen den *Geist* vermißt, so wird man bei den Geburten des sentimentalischen oft vergebens nach dem *Gegenstande* fragen. Beide werden also, wiewohl auf ganz entgegengesetzte Weise, in den Fehler der *Leerheit* verfallen; denn ein Gegenstand ohne Geist und ein Geistesspiel ohne Gegenstand sind beide ein Nichts in dem ästhetischen Urteil.

Alle Dichter, welche ihren Stoff zu einseitig aus der Gedankenwelt schöpfen, und mehr durch eine innere Ideenfülle als durch den Drang der Empfindung zum poetischen Bilden getrieben werden, sind mehr oder weniger in Gefahr, auf diesen Abweg zu geraten. Die Vernunft zieht bei ihren Schöpfungen die Grenzen der Sinnenwelt viel zuwenig zu Rat und der Gedanke wird immer weiter getrieben, als die Erfahrung ihm folgen kann. Wird er aber so weit getrieben, daß ihm nicht nur keine bestimmte Erfahrung mehr entsprechen kann (denn bis dahin darf und muß das Idealschöne gehen), sondern daß er den Bedingungen aller möglichen Erfahrung überhaupt widerstreitet, und daß folglich, um ihn wirklich zu machen, die menschliche Natur ganz und gar verlassen werden müßte, dann ist es nicht mehr ein poetischer, sondern ein überspannter Gedanke: vorausgesetzt nämlich, daß er sich als darstellbar und dichterisch angekündigt habe; denn hat er dieses nicht, so ist es schon genug, wenn er sich nur nicht selbst widerspricht. Widerspricht er sich selbst, so ist er nicht mehr Überspannung, sondern *Unsinn*; denn was überhaupt nicht ist, das kann

auch sein Maß nicht überschreiten. Kündigt er sich aber gar nicht als ein Objekt für die Einbildungskraft an, so ist er ebensowenig Überspannung; denn das bloße Denken ist grenzenlos und was keine Grenze hat, kann auch keine überschreiten. Überspannt kann also nur dasjenige genannt werden, was zwar nicht die logische aber die sinnliche Wahrheit verletzt und auf diese doch Anspruch macht. Wenn daher ein Dichter den unglücklichen Einfall hat, Naturen, die schlechthin übermenschlich sind, und auch nicht anders vorgestellt werden dürfen, zum Stoff seiner Schilderung zu erwählen, so kann er sich vor dem Überspannten nur dadurch sicher stellen, daß er das Poetische aufgibt und es gar nicht einmal unternimmt, seinen Gegenstand durch die Einbildungskraft ausführen zu lassen. Denn täte er dieses, so würde entweder diese ihre Grenzen auf den Gegenstand übertragen, und aus einem absoluten Objekt ein beschränktes menschliches machen (was z. B. alle griechischen Gottheiten sind und auch sein sollen); oder der Gegenstand würde der Einbildungskraft ihre Grenzen nehmen, d. h. er würde sie aufheben, worin eben das Überspannte besteht.

Man muß die überspannte Empfindung von dem Überspannten in der Darstellung unterscheiden; nur von der ersten ist hier die Rede. Das Objekt der Empfindung kann unnatürlich sein, aber sie selbst ist Natur, und muß daher auch die Sprache derselben führen. Wenn also das Überspannte in der Empfindung aus Wärme des Herzens und einer wahrhaft dichterischen Anlage fließen kann, so zeugt das Überspannte in der Darstellung jederzeit von einem kalten Herzen und sehr oft von einem poetischen Unvermögen. Es ist also kein Fehler, vor welchem das sentimentalische Dichtergenie gewarnt werden müßte, sondern der bloß dem unberufenen Nachahmer desselben droht, daher er auch die Begleitung des Platten, Geistlosen, ja des Niedrigen keineswegs verschmäht. Die überspannte Empfindung ist gar nicht ohne Wahrheit, und als wirkliche Empfindung muß sie auch notwendig einen realen Gegenstand haben. Sie läßt daher auch, weil sie Natur ist, einen einfachen Ausdruck zu, und wird vom Herzen kommend auch das Herz nicht verfehlen. Aber da ihr Gegenstand nicht

aus der Natur geschöpft, sondern durch den Verstand einseitig und künstlich hervorgebracht ist, so hat er auch bloß logische Realität, und die Empfindung ist also nicht rein menschlich. Es ist keine Täuschung, was Heloise für Abelard, was Petrarch für seine Laura, was S. Preux für seine Julie, was Werther für seine Lotte fühlt, und was Agathon, Phanias, Peregrinus Proteus (den Wielandischen meine ich) für ihre Ideale empfinden; die Empfindung ist wahr, nur der Gegenstand ist ein gemachter und liegt außerhalb der menschlichen Natur. Hätte sich ihr Gefühl bloß an die sinnliche Wahrheit der Gegenstände gehalten, so würde es jenen Schwung nicht haben nehmen können; hingegen würde ein bloß willkürliches Spiel der Phantasie ohne allen inneren Gehalt auch nicht imstande gewesen sein, das Herz zu bewegen, denn das Herz wird nur durch Vernunft bewegt. Diese Überspannung verdient also Zurechtweisung, nicht Verachtung, und wer darüber spottet, mag sich wohl prüfen, ob er nicht vielleicht aus Herzlosigkeit so klug, aus Vernunftmangel so verständig ist. So ist auch die überspannte Zärtlichkeit im Punkt der Galanterie und der Ehre, welche die Ritterromane, besonders die spanischen charakterisiert, so ist die skrupulöse, bis zur Kostbarkeit getriebene Delikatesse in den französischen und englischen sentimentalischen Romanen (von der besten Gattung) nicht nur subjektiv wahr, sondern auch in objektiver Rücksicht nicht gehaltlos; es sind echte Empfindungen, die wirklich eine moralische Quelle haben, und die nur darum verwerflich sind, weil sie die Grenzen menschlicher Wahrheit überschreiten. Ohne jene moralische Realität — wie wäre es möglich, daß sie mit solcher Stärke und Innigkeit könnten mitgeteilt werden, wie doch die Erfahrung lehrt. Dasselbe gilt auch von der moralischen und religiösen Schwärmerei, und von der exaltierten Freiheits- und Vaterlandsliebe. Da die Gegenstände dieser Empfindungen immer Ideen sind und in der äußeren Erfahrung nicht erscheinen (denn was z. B. den politischen Enthusiasten bewegt, ist nicht was er sieht, sondern was er denkt), so hat die selbsttätige Einbildungskraft eine gefährliche Freiheit und kann nicht, wie in anderen Fällen, durch die sinnliche Gegenwart ihres Objekts in ihre Grenzen zurück-

gewiesen werden. Aber weder der Mensch überhaupt noch der Dichter insbesondere darf sich der Gesetzgebung der Natur anders entziehen, als um sich unter die entgegengesetzte der Vernunft zu begeben; nur für das Ideal darf er die Wirklichkeit verlassen, denn an einem von diesen beiden Ankern muß die Freiheit befestigt sein. Aber der Weg von der Erfahrung zum Ideale ist so weit, und dazwischen liegt die Phantasie mit ihrer zügellosen Willkür. Es ist daher unvermeidlich, daß der Mensch überhaupt wie der Dichter insbesondere, wenn er sich durch die Freiheit seines Verstandes aus der Herrschaft der Gefühle begibt, ohne durch Gesetze der Vernunft dazu getrieben zu werden, d. h. wenn er die Natur aus bloßer Freiheit verläßt, solang ohne Gesetz ist, mithin der Phantasterei zum Raube dahingegeben wird.

Daß sowohl ganze Völker als einzelne Menschen, welche der sicheren Führung der Natur sich entzogen haben, sich wirklich in diesem Falle befinden, lehrt die Erfahrung, und eben diese stellt auch Beispiele genug von einer ähnlichen Verwirrung in der Dichtkunst auf. Weil der echte sentimentalische Dichtungstrieb, um sich zum idealen zu erheben, über die Grenzen wirklicher Natur hinausgehen muß, so geht der unechte über jede Grenze überhaupt hinaus, und überredet sich, als wenn schon das wilde Spiel der Imagination die poetische Begeisterung ausmache. Dem wahrhaften Dichtergenie, welches die Wirklichkeit nur um der Idee willen verläßt, kann dieses nie oder doch nur in Momenten begegnen, wo es sich selbst verloren hat; da es hingegen durch seine Natur selbst zu einer überspannten Empfindungsweise verführt werden kann. Es kann aber durch sein Beispiel andere zur Phantasterei verführen, weil Leser von reger Phantasie und schwachem Verstand ihm nur die Freiheiten absehen, die es sich gegen die wirkliche Natur herausnimmt, ohne ihm bis zu seiner hohen inneren Notwendigkeit folgen zu können. Es geht dem sentimentalischen Genie hier, wie wir bei dem naiven gesehen haben. Weil dieses durch seine Natur alles ausführte, was es tut, so will der gemeine Nachahmer an seiner eigenen Natur keine schlechtere Führerin haben. Meisterstücke aus der naiven Gattung werden daher gewöhnlich die plattesten und schmutzigsten Abdrücke

gemeiner Natur, und Hauptwerke aus der sentimentalischen ein zahlreiches Heer phantastischer Produktionen zu ihrem Gefolge haben, wie dieses in der Literatur eines jeden Volks leichtlich nachzuweisen ist.

Es sind in Rücksicht auf Poesie zwei Grundsätze im Gebrauch, die an sich völlig richtig sind, aber in der Bedeutung, worin man sie gewöhnlich nimmt, einander gerade aufheben. Von dem ersten, „daß die Dichtkunst zum Vergnügen und zur Erholung diene“ ist schon oben gesagt worden, daß er der Leerheit und Platitüde in poetischen Darstellungen nicht wenig günstig sei; durch den anderen Grundsatz „daß sie zur moralischen Veredlung des Menschen diene“ wird das Überspannte in Schutz genommen. Es ist nicht überflüssig, beide Prinzipien, welche man so häufig im Munde führt, oft so ganz unrichtig auslegt und so ungeschickt anwendet, etwas näher zu beleuchten.

Wir nennen Erholung den Übergang von einem gewaltsamen Zustand zu demjenigen, der uns natürlich ist. Es kommt mithin hier alles darauf an, worin wir unseren natürlichen Zustand setzen, und was wir unter einem gewaltsamen verstehen. Setzen wir jenen lediglich in ein ungebundenes Spiel unserer physischen Kräfte und in eine Befreiung von jedem Zwang, so ist jede Vernunfttätigkeit, weil jede einen Widerstand gegen die Sinnlichkeit ausübt, eine Gewalt, die uns geschieht, und Geistesruhe mit sinnlicher Bewegung verbunden, ist das eigentliche Ideal der Erholung. Setzen wir hingegen unseren natürlichen Zustand in ein unbegrenztes Vermögen zu jeder menschlichen Äußerung und in die Fähigkeit über alle unsere Kräfte mit gleicher Freiheit disponieren zu können, so ist jede Trennung und *Vereinzelung* dieser Kräfte ein gewaltsamer Zustand, und das Ideal der Erholung ist die Wiederherstellung unseres Naturganzen nach einseitigen Spannungen. Das erste Ideal wird also lediglich durch das Bedürfnis der *sinnlichen* Natur, das zweite wird durch die Selbständigkeit der *menschlichen* aufgegeben. Welche von diesen beiden Arten der Erholung die Dichtkunst gewähren dürfe und müsse, möchte in der Theorie wohl keine Frage sein; denn niemand wird gerne das Ansehen haben wollen,

als ob er das Ideal der Menschheit dem Ideale der Tierheit nachzusetzen versucht sein könne. Nichtsdestoweniger sind die Forderungen, welche man im wirklichen Leben an poetische Werke zu machen pflegt, vorzugsweise von dem sinnlichen Ideal hergenommen, und in den meisten Fällen wird nach diesem — zwar nicht die Achtung bestimmt, die man diesen Werken erweist, aber doch die Neigung entschieden und der Liebling gewählt. Der Geisteszustand der mehrsten Menschen ist auf einer Seite anspannende und erschöpfende Arbeit, auf der anderen erschlaffender Genuß. Jene aber, wissen wir, macht das sinnliche Bedürfnis nach Geistes Ruhe und nach einem Stillstand des Wirkens ungleich dringender als das moralische Bedürfnis nach Harmonie und nach einer absoluten Freiheit des Wirkens, weil vor allen Dingen erst die Natur befriedigt sein muß, ehe der Geist eine Forderung machen kann; dieser bindet und lähmt die moralischen Triebe selbst, welche jene Forderung aufwerfen mußten. Nichts ist daher der Empfänglichkeit für das wahre Schöne nachteiliger als diese beiden nur allzugewöhnlichen Gemütsstimmungen unter den Menschen, und es erklärt sich daraus, warum so gar wenige, selbst von den Bessern ja den Besten, in ästhetischen Dingen ein Urteil haben. Die Schönheit ist das Produkt der Zusammenstimmung zwischen dem Geist und den Sinnen, es spricht zu allen Vermögen des Menschen zugleich, und kann daher nur unter der Voraussetzung eines vollständigen und freien Gebrauchs aller seiner Kräfte empfunden und gewürdigt werden. Einen offenen Sinn, ein erweitertes Herz, einen frischen und ungeschwächten Geist muß man dazu mitbringen, seine ganze Natur muß man beisammen haben; welches keineswegs der Fall derjenigen ist, die durch abstraktes Denken in sich selbst geteilt, durch kleinliche Geschäftsformeln eingeengt, durch anstrengendes Aufmerken ermattet sind. Diese verlangen zwar nach einem sinnlichen Stoff, aber nicht um das Spiel der Denkkräfte daran fortzusetzen, sondern um es einzustellen. Sie wollen frei sein, aber nur von einer Last, die ihre Trägheit ermüdete, nicht von einer Schranke, die ihre Tätigkeit hemmte.

Darf man sich also noch über das Glück der Mittelmäßigkeit und Leerheit in ästhetischen Dingen, und über die Rache

der schwachen Geister an dem wahren und energischen Schönen verwundern? Auf Erholung rechneten sie bei diesem, aber auf eine Erholung nach ihrem Bedürfnis und nach ihrem armen Begriff, und mit Verdruß entdecken sie, daß ihnen jetzt erst eine Kraftäußerung zugemutet wird, zu der ihnen auch in ihrem besten Moment das Vermögen fehlen möchte. Dort hingegen sind sie willkommen, wie sie sind, denn so wenig Kraft sie auch mitbringen, so brauchen sie doch noch viel weniger, um den Geist ihres Schriftstellers auszuschöpfen. Der Last des Denkens sind sie hier auf einmal entledigt, und die losgespannte Natur darf sich im seligen Genuß des Nichts, auf dem weichen Polster der Platitüde pflegen. In dem Tempel Thaliens und Melpomenens, so wie er bei uns bestellt ist, thront die geliebte Göttin, empfängt in ihrem weiten Schoß den stumpfsinnigen Gelehrten und den erschöpften Geschäftsmann, und wiegt den Geist in einen magnetischen Schlaf, indem sie die erstarrten Sinne erwärmt, und die Einbildungskraft in einer süßen Bewegung schaukelt.

Und warum wollte man den gemeinen Köpfen nicht nachsehen, was selbst den Besten oft genug zu begegnen pflegt. Der Nachlaß, welchen die Natur nach jeder anhaltenden Spannung fordert und sich auch ungefordert nimmt (und nur für solche Momente pflegt man den Genuß schöner Werke aufzusparen), ist der ästhetischen Urteilskraft so wenig günstig, daß unter den eigentlich beschäftigten Klassen nur äußerst wenige sein werden, die in Sachen des Geschmacks mit Sicherheit und, worauf hier soviel ankommt, mit Gleichförmigkeit urteilen können. Nichts ist gewöhnlicher als daß sich die Gelehrten, den gebildeten Weltleuten gegenüber, in Urteilen über die Schönheit die lächerlichsten Blößen geben, und daß besonders die Kunstrichter von Handwerk der Spott aller Kenner sind. Ihr verwahrlostes, bald überspanntes, bald rohes Gefühl leitet sie in den mehrsten Fällen falsch, und wenn sie auch zu Verteidigung desselben in der Theorie etwas aufgegriffen haben, so können sie daraus nur technische (die Zweckmäßigkeit eines Werks betreffende), nicht aber ästhetische Urteile bilden, welche immer das Ganze umfassen müssen, und bei denen also die Empfindung entscheiden muß. Wenn sie endlich nur

gutwillig auf die letzteren Verzicht leisten und es bei den ersteren bewenden lassen wollten, so möchten sie immer noch Nutzen genug stiften, da der Dichter in seiner Begeisterung und der empfindende Leser im Moment des Genusses das einzelne gar leicht vernachlässigen. Ein desto lächerlicheres Schauspiel ist es aber, wenn diese rohen Naturen, die es mit aller peinlichen Arbeit an sich selbst höchstens zu Ausbildung einer einzelnen Fertigkeit bringen, ihr dürftiges Individuum zum Repräsentanten des allgemeinen Gefühls aufstellen, und im Schweiß ihres Angesichts — über das Schöne richten.

Dem Begriff der Erholung, welche die Poesie zu gewähren habe, werden, wie wir gesehen, gewöhnlich viel zu enge Grenzen gesetzt, weil man ihn zu einseitig auf das bloße Bedürfnis der Sinnlichkeit zu beziehen pflegt. Gerade umgekehrt wird dem Begriff der Veredlung, welche der Dichter beabsichten soll, gewöhnlich ein viel zu weiter Umfang gegeben, weil man ihn zu einseitig nach der bloßen Idee bestimmt.

Der Idee nach geht nämlich die Veredlung immer ins Unendliche, weil die Vernunft in ihren Forderungen sich an die notwendigen Schranken der Sinnenwelt nicht bindet, und nicht eher als bei dem absolut Vollkommenen stille steht. Nichts, worüber sich noch etwas höheres denken läßt, kann ihr Genüge leisten; vor ihrem strengen Gerichte entschuldigt kein Bedürfnis der endlichen Natur: sie erkennt keine anderen Grenzen an, als des Gedankens, und von diesem wissen wir, daß er sich über alle Grenzen der Zeit und des Raumes schwingt. Ein solches Ideal der Veredlung, welches die Vernunft in ihrer reinen Gesetzgebung vorzeichnet, darf sich also der Dichter ebensowenig als jenes niedrige Ideal der Erholung, welches die Sinnlichkeit aufstellt, zum Zwecke setzen, da er die Menschheit zwar von allen zufälligen Schranken befreien soll, aber ohne ihren Begriff aufzuheben und ihre notwendigen Grenzen zu verrücken. Was er über diese Linien hinaus sich erlaubt, ist Überspannung, und zu dieser eben wird er nur allzuleicht durch einen falsch verstandenen Begriff von Veredlung verleitet. Aber das schlimme ist, daß er sich selbst zu dem wahren Ideal menschlicher Veredlung nicht wohl erheben kann, ohne noch einige Schritte über dasselbe hinaus zu ge-

raten. Um nämlich dahin zu gelangen, muß er die Wirklichkeit verlassen, denn er kann es, wie jedes Ideal, nur aus inneren und moralischen Quellen schöpfen. Nicht in der Welt, die ihn umgibt und im Geräusch des handelnden Lebens, in seinem Herzen nur trifft er es an, und nur in der Stille einsamer Betrachtung findet er sein Herz. Aber diese Abgezogenheit vom Leben wird nicht immer bloß die zufälligen — sie wird öfters auch die notwendigen und unüberwindlichen Schranken der Menschheit aus seinen Augen rücken, und indem er die reine Form sucht, wird er in Gefahr sein, allen Gehalt zu verlieren. Die Vernunft wird ihr Geschäft viel zu abgesondert von der Erfahrung treiben, und was der kontemplative Geist auf dem ruhigen Wege des Denkens aufgefunden, wird der handelnde Mensch auf dem drangvollen Wege des Lebens nicht in Erfüllung bringen können. So bringt gewöhnlich eben das den Schwärmer hervor, was allein imstande war, den Weisen zu bilden, und der Vorzug des letzteren möchte wohl weniger darin bestehen, daß er das erste nicht geworden, als darin, daß er es nicht geblieben ist.

Da es also weder dem arbeitenden Teile der Menschen überlassen werden darf, den Begriff der Erholung nach seinem Bedürfnis, nach dem kontemplativen Teile, den Begriff der Veredlung nach seinen Spekulationen zu bestimmen, wenn jener Begriff nicht zu physisch und der Poesie zu unwürdig, dieser nicht zu hyperphysisch und der Poesie zu überschwenglich ausfallen soll — diese beiden Begriffe aber, wie die Erfahrung lehrt, das allgemeine Urteil über Poesie und poetische Werke regieren, so müssen wir uns, um sie auslegen zu lassen, nach einer Klasse von Menschen umsehen, welche ohne zu arbeiten tätig ist, und idealisieren kann, ohne zu schwärmen; welche alle Realitäten des Lebens mit den wenigstmöglichen Schranken desselben in sich vereinigt, und vom Strome der Begebenheiten getragen wird, ohne der Raub desselben zu werden. Nur eine solche Klasse kann das schöne Ganze menschlicher Natur, welches durch jede Arbeit augenblicklich, und durch ein arbeitendes Leben anhaltend zerstört wird, aufbewahren, und in allem, was rein menschlich ist, durch ihre Gefühle dem allgemeinen Urteil Gesetze geben. Ob eine solche Klasse wirklich existiere, oder

vielmehr ob diejenige, welche unter ähnlichen äußeren Verhältnissen wirklich existiert, diesem Begriffe auch im inneren entspreche, ist eine andere Frage, mit der ich hier nichts zu schaffen habe. Entspricht sie demselben nicht, so hat sie bloß sich selbst anzuklagen, da die entgegengesetzte arbeitende Klasse wenigstens die Genugtuung hat, sich als ein Opfer ihres Berufs zu betrachten. In einer solchen Volksklasse (die ich aber hier bloß als Idee aufstelle, und keineswegs als ein Faktum bezeichnet haben will) würde sich der naive Charakter mit dem sentimentalischen also vereinigen, daß jeder den anderen vor seinem Extreme bewahrte, und indem der erste das Gemüt vor Überspannung schützte, der andere es vor Erschlaffung sicher stellte. Denn endlich müssen wir es doch gestehen, daß weder der naive noch der sentimentalische Charakter für sich allein betrachtet, das Ideal schöner Menschlichkeit ganz erschöpfen, das nur aus der innigen Verbindung beider hervorgehen kann.

Zwar solange man beide Charaktere bis zum dichterischen exaltiert, wie wir sie auch bisher betrachtet haben, verliert sich vieles von den ihnen adhärierenden Schranken und auch ihr Gegensatz wird immer weniger merklich, in einem je höheren Grade sie poetisch werden; denn die poetische Stimmung ist ein selbständiges Ganze, in welchem alle Unterschiede und alle Mängel verschwinden. Aber eben darum, weil es nur der Begriff des poetischen ist, in welchem beide Empfindungsarten zusammentreffen können, so wird ihre gegenseitige Verschiedenheit und Bedürftigkeit in demselben Grade merklicher, als sie den poetischen Charakter ablegen; und dies ist der Fall im gemeinen Leben. Je tiefer sie zu diesem herabsteigen, desto mehr verlieren sie von ihrem generischen Charakter, der sie einander näher bringt, bis zületzt in ihren Karikaturen nur der Artcharakter übrig bleibt, der sie einander entgegensetzt.

Dieses führt mich auf einen sehr merkwürdigen psychologischen Antagonismus unter den Menschen in einem sich kultivierenden Jahrhundert: einen Antagonismus, der, weil er radikal und in der inneren Gemütsform gegründet ist, eine schlimmere Trennung unter den Menschen anrichtet, als der zufällige Streit der Interessen je hervorbringen könnte; der

dem Künstler und Dichter alle Hoffnung benimmt, allgemein zu gefallen und zu rühren, was doch seine Aufgabe ist, der es dem Philosophen, auch wenn er alles getan hat, unmöglich macht, allgemein zu überzeugen, was doch der Begriff einer Philosophie mit sich bringt, der es endlich dem Menschen im praktischen Leben niemals vergönnen wird, seine Handlungsweise allgemein gebilligt zu sehen: kurz einen Gegensatz, welcher schuld ist, daß kein Werk des Geistes und keine Handlung des Herzens bei einer Klasse ein entscheidendes Glück machen kann, ohne eben dadurch bei der anderen sich einen Verdammungsspruch zuzuziehen. Dieser Gegensatz ist ohne Zweifel so alt, als der Anfang der Kultur und dürfte vor dem Ende derselben schwerlich anderes als in einzelnen seltenen Subjekten, deren es hoffentlich immer gab und immer geben wird, beigelegt werden; aber obgleich zu seinen Wirkungen auch diese gehört, daß er jeden Versuch zu seiner Beilegung vereitelt, weil kein Teil dahin zu bringen ist, einen Mangel auf seiner Seite und eine Realität auf der anderen einzugestehen, so ist es doch immer Gewinn genug, eine so wichtige Trennung bis zu ihrer letzten Quelle zu verfolgen, und dadurch den eigentlichen Punkt des Streits wenigstens auf eine einfachere Formel zu bringen.

Man gelangt am besten zu dem wahren Begriff dieses Gegensatzes, wenn man, wie ich eben bemerkte, sowohl von dem naiven als von dem sentimentalischen Charakter absondert, was beide poetisches haben. Es bleibt alsdann von dem ersteren nichts übrig, als, in Rücksicht auf das theoretische, ein nüchterner Beobachtungsgeist und eine feste Anhänglichkeit an das gleichförmige Zeugnis der Sinne; in Rücksicht auf das praktische eine resignierte Unterwerfung unter die Notwendigkeit (nicht aber unter die blinde Nötigung) der Natur: eine Ergebung also in das, was ist und was sein muß. Es bleibt von dem sentimentalischen Charakter nichts übrig, als (im theoretischen) ein unruhiger Spekulationsgeist, der auf das Unbedingte in allen Erkenntnissen dringt, im praktischen ein moralischer Rigorism, der auf dem Unbedingten in Willenshandlungen besteht. Wer sich zu der ersten Klasse zählt, kann ein Realist, und wer zur anderen, ein Idealist genannt werden; bei

welchen Namen man sich aber weder an den guten noch schlimmen Sinn, den man in der Metaphysik damit verbindet, erinnern darf*).

Da der Realist durch die Notwendigkeit der Natur sich bestimmen läßt, der Idealist durch die Notwendigkeit der Vernunft sich bestimmt, so muß zwischen beiden dasselbe Verhältnis stattfinden, welches zwischen den Wirkungen der Natur und den Handlungen der Vernunft angetroffen wird. Die Natur, wissen wir, obgleich eine unendliche Größe im ganzen, zeigt sich in jeder einzelnen Wirkung abhängig und bedürftig; nur in dem All ihrer Erscheinungen drückt sie einen selbständigen großen Charakter aus. Alles Individuelle in ihr ist nur deswegen, weil etwas anderes ist; nichts springt aus sich selbst, alles nur aus dem vorhergehenden Moment hervor, um zu einem folgenden zu führen. Aber eben diese gegenseitige Beziehung der Erscheinungen aufeinander sichert einer jeden das Dasein durch das Dasein der anderen, und von der Abhängigkeit ihrer Wirkungen ist die Stetigkeit und Notwendigkeit derselben unzertrennlich. Nichts ist frei in der Natur, aber auch nichts ist willkürlich in derselben.

Und gerade so zeigt sich der Realist, sowohl in seinem Wissen als in seinem Tun. Auf alles, was bedingungsweise existiert, erstreckt sich der Kreis seines Wissens und Wirkens,

---

*) Ich bemerke, um jeder Mißdeutung vorzubeugen, daß es bei dieser Einteilung ganz und gar nicht darauf abgesehen ist, eine Wahl zwischen beiden, folglich eine Begünstigung des einen mit Ausschließung des anderen zu veranlassen. Gerade diese Ausschließung, welche sich in der Erfahrung findet, bekämpfe ich; und das Resultat der gegenwärtigen Betrachtungen wird der Beweis sein, daß nur durch die vollkommen gleiche Einschließung beider dem Vernunftbegriffe der Menschheit kann Genüge geleistet werden. Übrigens nehme ich beide in ihrem würdigsten Sinn und in der ganzen Fülle ihres Begriffs, der nur immer mit der Reinheit desselben, und mit Beibehaltung ihrer spezifischen Unterschiede bestehen kann. Auch wird es sich zeigen, daß ein hoher Grad menschlicher Wahrheit sich mit beiden verträgt, und daß ihre Abweichungen voneinander zwar im einzelnen, aber nicht im ganzen, zwar der Form aber nicht dem Gehalt nach eine Veränderung machen.

aber nie bringt er es auch weiter als zu bedingten Erkenntnissen, und die Regeln, die er sich aus einzelnen Erfahrungen bildet, gelten in ihrer ganzen Strenge genommen, auch nur einmal; erhebt er die Regel des Augenblicks zu einem allgemeinen Gesetz, so wird er sich unausbleiblich in Irrtum stürzen. Will daher der Realist in seinem Wissen zu etwas Unbedingtem gelangen, so muß er es auf dem nämlichen Wege versuchen, auf dem die Natur ein unendliches wird, nämlich auf dem Wege des Ganzen und in dem All der Erfahrung. Da aber die Summe der Erfahrung nie völlig abgeschlossen wird, so ist eine komparative Allgemeinheit das höchste, was der Realist in seinem Wissen erreicht. Auf die Wiederkehr ähnlicher Fälle baut er seine Einsicht, und wird daher richtig urteilen in allem, was in der Ordnung ist; in allem hingegen, was zum erstenmal sich darstellt, kehrt seine Weisheit zu ihrem Anfang zurück.

Was von dem Wissen des Realisten gilt, das gilt auch von seinem (moralischen) Handeln. Sein Charakter hat Moralität, aber diese liegt, ihrem reinen Begriffe nach, in keiner einzelnen Tat, nur in der ganzen Summe seines Lebens. In jedem besonderen Fall wird er durch äußere Ursachen und durch äußere Zwecke bestimmt werden; nur daß jene Ursachen nicht zufällig, jene Zwecke nicht augenblicklich sind, sondern aus dem Naturganzen subjektiv fließen, und auf dasselbe sich objektiv beziehen. Die Antriebe seines Willens sind also zwar in rigoristischem Sinne weder frei genug, noch moralisch lauter genug, weil sie etwas anderes als den bloßen Willen zu ihrer Ursache und etwas anderes als das bloße Gesetz zu ihrem Gegenstand haben; aber es sind ebensowenig blinde und materialistische Antriebe, weil dieses andere das absolute Ganze der Natur, folglich etwas Selbständiges und Notwendiges ist. So zeigt sich der gemeine Menschenverstand, der vorzügliche Anteil des Realisten, durchgängig im Denken und im Betragen. Aus dem einzelnen Falle schöpft er die Regel seines Urteils, aus einer inneren Empfindung die Regel seines Tuns; aber mit glücklichem Instinkt weiß er von beiden alles Momentane und Zufällige zu scheiden. Bei dieser Methode fährt er im ganzen vortrefflich und wird schwerlich einen bedeutenden

Fehler sich vorzuwerfen haben; nur auf Größe und Würde möchte er in keinem besonderen Fall Anspruch machen können. Diese ist nur der Preis der Selbständigkeit und Freiheit, und davon sehen wir in seinen einzelnen Handlungen zu wenige Spuren.

Ganz anders verhält es sich mit dem Idealisten, der aus sich selbst und aus der bloßen Vernunft seine Erkenntnisse und Motive nimmt. Wenn die Natur in ihren einzelnen Wirkungen immer abhängig und beschränkt erscheint, so legt die Vernunft den Charakter der Selbständigkeit und Vollendung gleich in jede einzelne Handlung. Aus sich selbst schöpft sie alles, und auf sich selbst bezieht sie alles. Was durch sie geschieht, geschieht nur um ihrentwillen; eine absolute Größe ist jeder Begriff, den sie aufstellt, und jeder Entschluß, den sie bestimmt. Und ebenso zeigt sich auch der Idealist, soweit er diesen Namen mit Recht führt, in seinem Wissen, wie in seinem Tun. Nicht mit Erkenntnissen zufrieden, die bloß unter bestimmten Voraussetzungen gültig sind, sucht er bis zu Wahrheiten zu dringen, die nichts mehr voraussetzen und die Voraussetzung von allem anderen sind. Ihn befriedigt nur die philosophische Einsicht, welche alles bedingte Wissen auf ein unbedingtes zurückführt, und an dem Notwendigen in dem menschlichen Geist alle Erfahrung befestigt; die Dinge, denen der Realist sein Denken unterwirft, muß er sich seinem Denkvermögen unterwerfen. Und er verfährt hierin mit völliger Befugnis, denn wenn die Gesetze des menschlichen Geistes nicht auch zugleich die Weltgesetze wären, wenn die Vernunft endlich selbst unter der Erfahrung stünde, so würde auch keine Erfahrung möglich sein.

Aber er kann es bis zu absoluten Wahrheiten gebracht haben, und dennoch in seinen Kenntnissen dadurch nicht viel gefördert sein. Denn alles freilich steht zuletzt unter notwendigen und allgemeinen Gesetzen, aber nach zufälligen und besonderen Regeln wird jedes einzelne regiert; und in der Natur ist alles einzeln. Er kann also mit seinem philosophischen Wissen das Ganze beherrschen, und für das Besondere, für die Ausübung, dadurch nichts gewonnen haben: ja, indem er überall auf die obersten Gründe dringt, durch die alles möglich wird, kann er die nächsten Gründe, durch die alles wirk-

lich wird, leicht versäumen; indem er überall auf das Allgemeine sein Augenmerk richtet, welches die verschiedensten Fälle einander gleich macht, kann er leicht das Besondere vernachlässigen, wodurch sie sich voneinander unterscheiden. Er wird also sehr viel mit seinem Wissen umfassen können, und vielleicht eben deswegen wenig fassen, und oft an Einsicht verlieren, was er an Übersicht gewinnt. Daher kommt es, daß, wenn der spekulative Verstand den gemeinen um seiner Beschränktheit willen verachtet, der gemeine Verstand den spekulativen seiner Leerheit wegen verlacht; denn die Erkenntnisse verlieren immer an bestimmtem Gehalt, was sie an Umfang gewinnen.

In der moralischen Beurteilung wird man bei dem Idealisten eine reinere Moralität im einzelnen, aber weit weniger moralische Gleichförmigkeit im ganzen, finden. Da er nur insofern Idealist heißt, als er aus reiner Vernunft seine Bestimmungsgründe nimmt, die Vernunft aber in jeder ihrer Äußerungen sich absolut beweist, so tragen schon seine einzelnen Handlungen, sobald sie überhaupt nur moralisch sind, den ganzen Charakter moralischer Selbständigkeit und Freiheit, und gibt es überhaupt nur im wirklichen Leben eine wahrhaft sittliche Tat, die es auch vor einem rigoristischen Urteil bliebe, so kann sie nur von dem Idealisten ausgeübt werden. Aber je reiner die Sittlichkeit seiner einzelnen Handlungen ist, desto zufälliger ist sie auch; denn Stetigkeit und Notwendigkeit ist zwar der Charakter der Natur, aber nicht der Freiheit. Nicht zwar, als ob der Idealism mit der Sittlichkeit je in Streit geraten könnte, welches sich widerspricht; sondern weil die menschliche Natur eines konsequenten Idealism gar nicht fähig ist. Wenn sich der Realist, auch in seinem moralischen Handeln, einer physischen Notwendigkeit ruhig und gleichförmig unterordnet, so muß der Idealist einen Schwung nehmen, er muß augenblicklich seine Natur exaltieren, und er vermag nichts, als insofern er begeistert ist. Alsdann freilich vermag er auch desto mehr, und sein Betragen wird einen Charakter von Hoheit und Größe zeigen, den man in den Handlungen des Realisten vergeblich sucht. Aber das wirkliche Leben ist keineswegs geschickt, jene Begeisterung in

ihm zu wecken und noch viel weniger sie gleichförmig zu nähren. Gegen das Absolutgroße, von dem er jedesmal ausgeht, macht das Absolutkleine des einzelnen Falles, auf den er es anzuwenden hat, einen gar zu starken Absatz. Weil sein Wille der Form nach immer auf das Ganze gerichtet ist, so will er ihn, der Materie nach, nicht auf Bruchstücke richten, und doch sind es mehrenteils nur geringfügige Leistungen, wodurch er seine moralische Gesinnung beweisen kann. So geschieht es denn nicht selten, daß er über dem unbegrenzten Ideale den begrenzten Fall der Anwendung übersieht, und von einem Maximum erfüllt, das Minimum verabsäumt, aus dem allein doch alles Große in der Wirklichkeit erwächst.

Will man also dem Realisten Gerechtigkeit widerfahren lassen, so muß man ihn nach dem ganzen Zusammenhang seines Lebens richten; will man sie dem Idealisten erweisen, so muß man sich an einzelne Äußerungen desselben halten, aber man muß diese erst herauswählen. Das gemeine Urteil, welches so gern nach dem einzelnen entscheidet, wird daher über den Realisten gleichgültig schweigen, weil seine einzelnen Lebensakte gleich wenig Stoff zum Lob und zum Tadel geben; über den Idealisten hingegen wird es immer Partei ergreifen, und zwischen Verwerfung und Bewunderung sich teilen, weil in dem einzelnen sein Mangel und seine Stärke liegt.

Es ist nicht zu vermeiden, daß bei einer so großen Abweichung in den Prinzipien beide Parteien in ihren Urteilen einander nicht oft gerade entgegengesetzt sein, und, wenn sie selbst in den Objekten und Resultaten übereinträfen, nicht in den Gründen auseinander sein sollten. Der Realist wird fragen, *wozu eine Sache gut sei?* und die Dinge nach dem, was sie wert sind, zu taxieren wissen: der Idealist wird fragen, *ob sie gut sei?* und die Dinge nach dem taxieren, was sie würdig sind. Von dem, was seinen Wert und Zweck in sich selbst hat (das Ganze jedoch immer ausgenommen), weiß und hält der Realist nicht viel; in Sachen des Geschmacks wird er dem Vergnügen, in Sachen der Moral wird er der Glückseligkeit das Wort reden, wenn er diese gleich nicht zur Bedingung des sittlichen Handelns macht; auch in seiner Religion vergißt er seinen *Vorteil* nicht gern, nur daß er

denselben in dem Ideale des höchsten Guts veredelt und heiligt. Was er liebt wird er zu beglücken, der Idealist wird es zu veredeln suchen. Wenn daher der Realist in seinen politischen Tendenzen den Wohlstand bezweckt, gesetzt daß es auch von der moralischen Selbständigkeit des Volks etwas kosten sollte, so wird der Idealist, selbst auf Gefahr des Wohlstandes, die Freiheit zu seinem Augenmerk machen. Unabhängigkeit des Zustandes ist jenem, Unabhängkeit von dem Zustand ist diesem das höchste Ziel, und dieser charakteristische Unterschied läßt sich durch ihr beiderseitiges Denken und Handeln verfolgen. Daher wird der Realist seine Zuneigung immer dadurch beweisen, daß er gibt, der Idealist dadurch, daß er empfängt; durch das, was er in seiner Großmut aufopfert, verrät jeder, was er am höchsten schätzt. Der Idealist wird die Mängel seines Systems mit seinem Individuum und seinem zeitlichen Zustand bezahlen, aber er achtet dieses Opfer nicht; der Realist büßt die Mängel des seinigen mit seiner persönlichen Würde, aber er erfährt nichts von diesem Opfer. Sein System bewährt sich an allem, wovon er Kundschaft hat, und wonach er ein Bedürfnis empfindet — was bekümmern ihn Güter, von denen er keine Ahnung und an die er keinen Glauben hat? Genug für ihn, er ist im Besitze, die Erde ist sein, und es ist Licht in seinem Verstande, und Zufriedenheit wohnt in seiner Brust. Der Idealist hat lange kein so gutes Schicksal. Nicht genug, daß er oft mit dem Glücke zerfällt, weil er versäumte, den Moment zu seinem Freunde zu machen, er zerfällt auch mit sich selbst, weder sein Wissen, noch sein Handeln kann ihm Genüge tun. Was er von sich fordert, ist ein Unendliches, aber beschränkt ist alles, was er leistet. Diese Strenge, die er gegen sich selbst beweist, verleugnet er auch nicht in seinem Betragen gegen andere. Er ist zwar großmütig, weil er sich anderen gegenüber seines Individuums weniger erinnert, aber er ist öfters unbillig, weil er das Individuum ebenso leicht in anderen übersieht. Der Realist hingegen ist weniger großmütig, aber er ist billiger, da er alle Dinge mehr in ihrer Begrenzung beurteilt. Das Gemeine, ja selbst das Niedrige im Denken und Handeln kann er verzeihen, nur das Willkürliche, das Exzentrische nicht; der Idealist hingegen ist ein geschworener

Feind alles Kleinlichen und Platten, und wird sich selbst mit dem Extravaganten und Ungeheuren versöhnen, wenn es nur von einem großen Vermögen zeugt. Jener beweist sich als Menschenfreund, ohne eben einen sehr hohen Begriff von den Menschen und der Menschheit zu haben; dieser denkt von der Menschheit so groß, daß er darüber in Gefahr kommt, die Menschen zu verachten.

Der Realist für sich allein würde den Kreis der Menschheit nie über die Grenzen der Sinnenwelt hinaus erweitert, nie den menschlichen Geist mit seiner selbständigen Größe und Freiheit bekannt gemacht haben; alles Absolute in der Menschheit ist ihm nur eine schöne Schimäre und der Glaube daran nicht viel besser als Schwärmerei, weil er den Menschen niemals in seinem reinen Vermögen, immer nur in einem bestimmten und eben darum begrenzten Wirken erblickt. Aber der Idealist für sich allein würde ebensowenig die sinnlichen Kräfte kultiviert und den Menschen als Naturwesen ausgebildet haben, welches doch ein gleich wesentlicher Teil seiner Bestimmung, und die Bedingung aller moralischen Veredlung ist. Das Streben des Idealisten geht viel zu sehr über das sinnliche Leben und über die Gegenwart hinaus; für das Ganze nur, für die Ewigkeit will er säen und pflanzen; und vergißt darüber, daß das Ganze nur der vollendete Kreis des Individuellen, daß die Ewigkeit nur eine Summe von Augenblicken ist. Die Welt, wie der Realist sie um sich herum bilden möchte, und wirklich bildet, ist ein wohlangelegter Garten, worin alles nützt, alles seine Stelle verdient, und was nicht Früchte trägt, verbannt ist; die Welt unter den Händen des Idealisten ist eine weniger benutzte, aber in einem größeren Charakter ausgeführte Natur. Jenem fällt es nicht ein, daß der Mensch noch zu etwas anderem da sein könne, als wohl und zufrieden zu leben; und daß er nur deswegen Wurzeln schlagen soll, um seinen Stamm in die Höhe zu treiben. Dieser denkt nicht daran, daß er vor allen Dingen wohl leben muß, um gleichförmig gut und edel zu denken, und daß es auch um den Stamm getan ist, wenn die Wurzeln fehlen.

Wenn in einem System etwas ausgelassen ist, wonach doch ein dringendes und nicht zu umgehendes Bedürfnis in

der Natur sich vorfindet, so ist die Natur nur durch eine Inkonsequenz gegen das System zu befriedigen. Einer solchen Inkonsequenz machen auch hier beide Teile sich schuldig, und sie beweist, wenn es bis jetzt noch zweifelhaft geblieben sein könnte, zugleich die Einseitigkeit beider Systeme und den reichen Gehalt der menschlichen Natur. Von dem Idealisten brauch ich es nicht erst insbesondere darzutun, daß er notwendig aus seinem System treten muß, sobald er eine bestimmte Wirkung bezweckt; denn alles bestimmte Dasein steht unter zeitlichen Bedingungen und erfolgt nach empirischen Gesetzen. In Rücksicht auf den Realisten hingegen könnte es zweifelhafter scheinen, ob er nicht auch schon innerhalb seines Systems allen notwendigen Forderungen der Menschheit Genüge leisten kann. Wenn man den Realisten fragt: Warum tust du was recht ist und leidest was notwendig ist? so wird er im Geist seines Systems darauf antworten: Weil es die Natur so mit sich bringt, weil es so sein muß. Aber damit ist die Frage noch keineswegs beantwortet, denn es ist nicht davon die Rede, was die Natur mit sich bringt, sondern was der Mensch will, denn er kann ja auch nicht wollen, was sein muß. Man wird ihn also wieder fragen können: Warum willst du denn, was sein muß? Warum unterwirft sich dein freier Wille dieser Naturnotwendigkeit, da er sich ihr ebensogut (wenngleich ohne Erfolg, von dem hier auch gar nicht die Rede ist) entgegensetzen könnte, und sich in Millionen deiner Brüder derselben wirklich entgegensetzt? Du kannst nicht sagen, weil alle anderen Naturwesen sich derselben unterwerfen, denn du allein hast einen Willen, ja du fühlst, daß deine Unterwerfung eine freiwillige sein soll. Du unterwirfst dich also, wenn es freiwillig geschieht, nicht der Naturnotwendigkeit selbst, sondern der Idee derselben; denn jene zwingt dich bloß blind, wie sie den Wurm zwingt, deinem Willen aber kann sie nichts anhaben, da du, selbst von ihr zermalmt, einen anderen Willen haben kannst. Woher bringst du aber jene Idee der Naturnotwendigkeit? Aus der Erfahrung doch wohl nicht, die dir nur einzelne Naturwirkungen aber keine Natur (als Ganzes), und nur einzelne Wirklichkeiten aber keine Notwendigkeit liefert. Du gehst also über die Natur hinaus und bestimmst dich idealisch, so

oft du entweder moralisch handeln oder nur nicht blind leiden willst. Es ist also offenbar, daß der Realist würdiger handelt, als er seiner Theorie nach zugibt, so wie der Idealist erhabener denkt, als er handelt. Ohne es sich selbst zu gestehen, beweist jener durch die ganze Haltung seines Lebens die Selbständigkeit, dieser durch einzelne Handlungen die Bedürftigkeit der menschlichen Natur.

Einem aufmerksamen und parteilosen Leser werde ich nach der hier gegebenen Schilderung (deren Wahrheit auch derjenige eingestehen kann, der das Resultat nicht annimmt) nicht erst zu beweisen brauchen, daß das Ideal menschlicher Natur unter beide verteilt, von keinem aber völlig erreicht ist. Erfahrung und Vernunft haben beide ihre eigene Gerechtsame, und keine kann in das Gebiet der anderen einen Eingriff tun, ohne entweder für den inneren oder äußeren Zustand des Menschen schlimme Folgen anzurichten. Die Erfahrung allein kann uns lehren, was unter gewissen Bedingungen ist, was unter bestimmten Voraussetzungen erfolgt, was zu bestimmten Zwecken geschehen muß. Die Vernunft allein kann uns hingegen lehren, was ohne alle Bedingung gilt, und was notwendig sein muß. Maßen wir uns nun an, mit unserer bloßen Vernunft über das äußere Dasein der Dinge etwas ausmachen zu wollen, so treiben wir bloß ein leeres Spiel und das Rseultat wird auf nichts hinauslaufen; denn alles Dasein steht unter Bedingungen und die Vernunft bestimmt unbedingt. Lassen wir aber ein zufälliges Ereignis über dasjenige entscheiden, was schon der bloße Begriff unseres eigenen Seins mit sich bringt, so machen wir uns selber zu einem leeren Spiele des Zufalls und unsere Persönlichkeit wird auf nichts hinauslaufen. In dem ersten Fall ist es also um den Wert (den zeitlichen Gehalt) unseres Lebens, in dem zweiten um die Würde (den moralischen Gehalt) unseres Lebens getan.

Zwar haben wir in der bisherigen Schilderung dem Realisten einen moralischen Wert und dem Idealisten einen Erfahrungsgehalt zugestanden, aber bloß insofern beide nicht ganz konsequent verfahren und die Natur in ihnen mächtiger wirkt als das System. Obgleich aber beide gegen das Ideal vollkommener Menschheit verlieren, so ist zwischen beiden doch

der wichtige Unterschied, daß der Realist zwar dem Vernunftbegriff der Menschheit in keinem einzelnen Falle Genüge leistet, dafür aber dem Verstandesbegriff derselben auch niemals widerspricht, der Idealist hingegen zwar in einzelnen Fällen dem höchsten Begriff der Menschheit näher kommt, dagegen aber nicht selten sogar unter dem niedrigsten Begriffe derselben bleibt. Nun kommt es aber in der Praxis des Lebens weit mehr darauf an, daß das Ganze gleichförmig menschlich gut, als daß das Einzelne zufällig göttlich sei — und wenn also der Idealist ein geschickteres Subjekt ist, uns von dem, was der Menschheit möglich ist, einen großen Begriff zu erwecken und Achtung für ihre Bestimmung einzuflößen, so kann nur der Realist sie mit Stetigkeit in der Erfahrung ausführen, und die Gattung in ihren ewigen Grenzen erhalten. Jener ist zwar ein edleres, aber ein ungleich weniger vollkommenes Wesen; dieser erscheint zwar durchgängig weniger edel, aber er ist dagegen desto vollkommener; denn das Edle liegt schon in dem Beweis eines großen Vermögens, aber das Vollkommene liegt in der Haltung des Ganzen und in der wirklichen Tat.

Was von beiden Charakteren in ihrer besten Bedeutung gilt, das wird noch merklicher in ihren beiderseitigen Karikaturen. Der wahre Realism ist wohltätiger in seinen Wirkungen und nur weniger edel in seiner Quelle; der falsche ist in seiner Quelle verächtlich und in seinen Wirkungen nur etwas wenig verderblich. Der wahre Realist nämlich unterwirft sich zwar der Natur und ihrer Notwendigkeit; aber der Natur als einem Ganzen, aber ihrer ewigen und absoluten Notwendigkeit, nicht ihren blinden und augenblicklichen Nötigungen. Mit Freiheit umfaßt und befolgt er ihr Gesetz, und immer wird er das individuelle dem allgemeinen unterordnen; daher kann es auch nicht fehlen, daß er mit dem echten Idealisten in dem endlichen Resultat übereinkommen wird, wie verschieden auch der Weg ist, welchen beide dazu einschlagen. Der gemeine Empiriker hingegen unterwirft sich der Natur als einer Macht, und mit wahlloser blinder Ergebung. Auf das einzelne sind seine Urteile, seine Bestrebungen beschränkt; er glaubt und begreift nur, was er betastet; er schätzt nur, was

ihn sinnlich verbessert. Er ist daher auch weiter nichts, als was die äußeren Eindrücke zufällig aus ihm machen wollen, seine Selbstheit ist unterdrückt, und als Mensch hat er absolut keinen Wert und keine Würde. Aber als Sache ist er noch immer etwas, er kann noch immer zu etwas gut sein. Eben die Natur, der er sich blindlings überliefert, läßt ihn nicht ganz sinken; ihre ewigen Grenzen schützen ihn, ihre unerschöpflichen Hilfsmittel retten ihn, sobald er seine Freiheit nur ohne allen Vorbehalt aufgibt. Obgleich er in diesem Zustand von keinen Gesetzen weiß, so walten diese doch unerkannt über ihm, und wie sehr auch seine einzelnen Bestrebungen mit dem Ganzen im Streit liegen mögen, so wird sich dieses doch unfehlbar dagegen zu behaupten wissen. Es gibt Menschen genug, ja wohl ganze Völker, die in diesem verächtlichen Zustande leben, die bloß durch die Gnade des Naturgesetzes, ohne alle Selbstheit bestehen, und daher auch nur zu etwas gut sind, aber daß sie auch nur leben und bestehen beweist, daß dieser Zustand nicht ganz gehaltlos ist.

Wenn dagegen schon der wahre Idealism in seinen Wirkungen unsicher und öfters gefährlich ist, so ist der falsche in den seinigen schrecklich. Der wahre Idealist verläßt nur deswegen die Natur und Erfahrung, weil er hier das Unwandelbare und unbedingt Notwendige nicht findet, wonach die Vernunft ihn doch streben heißt; der Phantast verläßt die Natur aus bloßer Willkür, um dem Eigensinne der Begierden und den Launen der Einbildungskraft desto ungebundener nachgeben zu können. Nicht in die Unabhängigkeit von physischen Nötigungen, in die Lossprechung von moralischen setzt er seine Freiheit. Der Phantast verleugnet also nicht bloß den menschlichen — er verleugnet allen Charakter, er ist völlig ohne Gesetz, er ist also gar nichts und dient auch zu gar nichts. Aber eben darum, weil die Phantasterei keine Ausschweifung der Natur sondern der Freiheit ist, also aus einer an sich achtungswürdigen Anlage entspringt, die ins unendliche perfektibel ist, so führt sie auch zu einem unendlichen Fall in eine bodenlose Tiefe, und kann nur in einer völligen Zerstörung sich endigen.

---

# Über den moralischen Nutzen ästhetischer Sitten.

## 1796.

Der Verfasser des Aufsatzes über die Gefahr ästhetischer Sitten, im elften Stücke der Horen des vergangenen Jahres, hat eine Moralität mit Recht in Zweifel gezogen, welche bloß allein auf Schönheitsgefühle gegründet wird und den Geschmack allein zu ihrem Gewährsmann hat. Aber auf das moralische Leben hat ein reges und reines Gefühl für Schönheit offenbar den glücklichsten Einfluß, und von diesem werde ich hier handeln.

Wenn ich dem Geschmack das Verdienst zuschriebe, zur Beförderung der Sittlichkeit beizutragen, so kann meine Meinung gar nicht sein, daß der Anteil, den der gute Geschmack an einer Handlung nimmt, diese Handlung zu einer sittlichen machen könne. Das Sittliche darf nie einen anderen Grund haben, als sich selbst. Der Geschmack kann die Moralität des Betragens begünstigen, wie ich in dem gegenwärtigen Versuche zu erweisen hoffe, aber er selbst kann durch seinen Einfluß nie etwas Moralisches erzeugen.

Es ist hier mit der inneren und moralischen Freiheit ganz derselbe Fall, wie mit dem äußeren physischen; frei in dem letzteren Sinn handle ich nur alsdann, wenn ich, unabhängig von jedem fremden Einfluß, bloß meinem Willen folge. Aber die Möglichkeit meinem eigenen Willen uneingeschränkt zu folgen, kann ich doch zuletzt einem von mir verschiedenen Grund zu danken haben, sobald angenommen wird, daß der letztere meinen Willen hätte einschränken können. Ebenso kann ich die Möglichkeit, gut zu handeln, zuletzt doch einem von meiner Vernunft verschiedenen Grunde zu danken haben, sobald dieser letztere als eine Kraft gedacht wird, die meine Gemütsfreiheit hätte einschränken können. Wie man also gar wohl sagen kann, daß ein Mensch von einem anderen Freiheit erhalte, obgleich die Freiheit selbst darin besteht, daß man überhoben ist, sich nach andern zu richten; ebensogut kann man sagen, daß der Geschmack zur Tugend verhelfe, obgleich die Tugend selbst es ausdrücklich mit sich bringt, daß man sich dabei keiner fremden Hilfe bediene.

Eine Handlung hört deswegen gar nicht auf, frei zu heißen, weil glücklicherweise derjenige sich ruhig verhält, der sie hätte einschränken können; sobald wir nur wissen, daß der Handelnde dabei bloß seinem eigenen Willen folgte, ohne Rücksicht auf einen fremden. Ebenso verliert eine innere Handlung deswegen das Prädikat einer sittlichen noch nicht, weil glücklicherweise die Versuchungen fehlen, die sie hätten rückgängig machen können; sobald wir nur annehmen, daß der Handelnde dabei bloß dem Ausspruch seiner Vernunft, mit Ausschließung fremder Triebfedern folgte. Die Freiheit einer äußeren Handlung beruht bloß auf ihrem unmittelbaren Ursprung aus dem Willen der Person; die Sittlichkeit einer inneren Handlung bloß auf der unmittelbaren Bestimmung des Willens durch das Gesetz der Vernunft.

Es kann uns schwerer oder leichter werden, als freie Menschen zu handeln, je nachdem wir auf Kräfte stoßen, die unserer Freiheit entgegenwirken und bezwungen werden müssen. Insofern gibt es Grade der Freiheit. Unsere Freiheit ist größer, sichtbarer wenigstens, wenn wir sie bei noch so heftigem Widerstand feindseliger Kräfte behaupten, aber sie hört darum nicht auf, wenn unser Wille keinen Widerstand findet, oder wenn eine fremde Gewalt sich ins Mittel schlägt, und diesen Widerstand ohne unser Zutun vernichtet.

Ebenso mit der Moralität. Es kann uns mehr oder weniger Kampf kosten, unmittelbar der Vernunft zu gehorchen, je nachdem sich Antriebe in uns regen, die ihren Vorschriften widerstreiten und die wir abweisen müssen. Insofern gibt es Grade der Moralität. Unsere Moralität ist größer, hervorstechender wenigstens, wenn wir bei noch so großen Antrieben zum Gegenteil unmittelbar der Vernunft gehorchen, aber sie hört deswegen nicht auf, wenn sie keine Anreizung zum Gegenteil findet, oder wenn etwas anderes, als unsere Willenskraft, diese Anreizung entkräftet. Genug, wir handeln sittlich gut, sobald wir nur darum so handeln, weil es sittlich ist, und ohne uns erst zu fragen, ob es auch angenehm ist; gesetzt auch, es wäre eine Wahrscheinlichkeit vorhanden, daß wir anders handeln würden, wenn es uns Schmerz machte oder ein Vergnügen entzöge.

Zur Ehre der menschlichen Natur läßt sich annehmen, daß kein Mensch so tief sinken kann, um das Böse bloß deswegen, weil es böse ist, vorzuziehen; sondern daß jeder, ohne Unterschied das Gute vorziehen würde, weil es das Gute ist, wenn es nicht zufälligerweise das Angenehme ausschlösse, oder das Unangenehme nach sich zöge. Alle Unmoralität in der Wirklichkeit scheint also aus der Kollision des Guten mit dem Angenehmen, oder was auf eins hinaus läuft, der Begierde mit der Vernunft zu entspringen und einerseits die Stärke der sinnlichen Antriebe, andererseits die Schwäche der moralischen Willenskraft zur Quelle zu haben.

Moralität kann also auf zweierlei Weise befördert werden, wie sie auf zweierlei Weise gehindert wird. Entweder man muß die Partei der Vernunft und die Kraft des guten Willens verstärken, daß keine Versuchung ihn überwältigen könne, oder man muß die Macht der Versuchung brechen, damit auch die schwächere Vernunft und der schwächere gute Wille ihnen noch überlegen seien.

Zwar könnte es scheinen, als ob durch die letztere Operation die Moralität selbst nichts gewönne, weil mit dem Willen, dessen Beschaffenheit doch allein eine Handlung moralisch macht, keine Veränderung dabei vorgeht. Das ist aber auch in dem angenommenen Fall gar nicht nötig, wo man keinen schlimmen Willen, der verändert werden mußte, nur einen guten, der schwach ist, voraussetzt. Und dieser schwache gute Wille kommt auf diesem Wege doch zur Wirkung, was vielleicht nicht geschehen wäre, wenn stärkere Antriebe ihm entgegengearbeitet hätten. Wo aber ein guter Wille der Grund einer Handlung wird, da ist wirklich Moralität vorhanden. Ich trage also kein Bedenken, den Satz aufzustellen, daß dasjenige die Moralität wahrhaft befördert, was den Widerstand der Neigung gegen das Gute vernichtet.

Der natürliche innere Feind der Moralität ist der sinnliche Trieb, der, sobald ihm ein Gegenstand vorgehalten wird, nach Befriedigung strebt, und sobald die Vernunft etwas ihm anstößiges gebietet, ihren Vorschriften sich entgegensetzt. Dieser sinnliche Trieb ist ohne Aufhören geschäftig, den Willen in sein Interesse zu ziehen, der doch unter sittlichen Gesetzen steht,

und die Verbindlichkeit auf sich hat, sich mit den Ansprüchen der Vernunft nie im Widerspruch zu befinden.

Der sinnliche Trieb aber erkennt kein sittliches Gesetz und will sein Objekt durch den Willen realisiert haben, was auch die Vernunft dazu sprechen mag. Diese Tendenz unserer Begehrungskraft, dem Willen unmittelbar und ohne alle Rücksicht auf höhere Gesetze zu gebieten, steht mit unserer sittlichen Bestimmung im Streite, und ist der stärkste Gegner, den der Mensch in seinem moralischen Handeln zu bekämpfen hat. Rohen Gemütern, denen es zugleich an moralischer und an ästhetischer Bildung fehlt, gibt die Begierde unmittelbar das Gesetz, und sie handeln bloß, wie ihren Sinnen gelüstet. Moralischen Gemütern, denen aber die ästhetische Bildung fehlt, gibt die Vernunft unmittelbar das Gesetz, und es ist bloß der Hinblick auf die Pflicht, wodurch sie über Versuchung siegen. In ästhetisch verfeinerten Seelen ist noch eine Instanz mehr, welche nicht selten die Tugend ersetzt, wo sie mangelt, und da erleichtert, wo sie ist. Diese Instanz ist der Geschmack.

Der Geschmack fordert Mäßigung und Anstand, er verabscheut alles, was eckig, was hart, was gewaltsam ist, und neigt sich zu allem, was sich leicht und harmonisch zusammenfügt. Daß wir auch im Sturm der Empfindung die Stimme der Vernunft anhören, und den rohen Ausbrüchen der Natur eine Grenze setzen, dies fordert schon bekanntlich der gute Ton, der nicht anders ist als ein ästhetisches Gesetz, von jedem zivilisierten Menschen. Dieser Zwang, den sich der zivilisierte Mensch bei Äußerung seiner Gefühle auflegt, verschafft ihm über diese Gefühle selbst einen Grad von Herrschaft, erwirbt ihm wenigstens eine Fertigkeit, den bloß leidenden Zustand seiner Seele durch einen Akt von Selbsttätigkeit zu unterbrechen und den raschen Übergang der Gefühle in Handlungen durch Reflexion aufzuhalten. Alles aber, was die blinde Gewalt der Affekte bricht, bringt zwar noch keine Tugend hervor (denn diese muß immer ihr eigenes Werk sein) aber es macht dem Willen Raum, sich zur Tugend zu wenden. Dieser Sieg des Geschmacks über den rohen Affekt ist aber ganz und gar keine sittliche Handlung, und die Freiheit, welche der Wille hier durch den Geschmack gewinnt, noch ganz und gar keine mora=

lische Freiheit. Der Geschmack befreit das Gemüt bloß insofern von dem Joch des Instinkts, als er es in seinen Fesseln führt, und indem er den ersten und offenbaren Feind der sittlichen Freiheit entwaffnet, bleibt er selbst nicht selten als der zweite noch übrig, der unter der Hülle des Freundes nur desto gefährlicher sein kann. Der Geschmack nämlich regiert das Gemüt auch bloß durch den Reiz des Vergnügens — eines edleren Vergnügens freilich, weil die Vernunft seine Quelle ist — aber wo das Vergnügen den Willen bestimmt, da ist noch keine Moralität vorhanden.

Etwas Großes ist aber doch bei dieser Einmischung des Geschmacks in die Operationen des Willens gewonnen worden. Alle jene materiellen Neigungen und rohe Begierden, die sich der Ausübung des Guten oft so hartnäckig und stürmisch entgegensetzen, sind durch den Geschmack aus dem Gemüte verwiesen, und an ihrer Statt edlere und sanftere Neigungen darin angepflanzt worden, die sich auf Ordnung, Harmonie und Vollkommenheit beziehen, und, wenn sie gleich selbst keine Tugenden sind, doch ein Objekt mit der Tugend teilen. Wenn also jetzt die Begierde spricht, so muß sie eine strenge Musterung vor dem Schönheitssinn aushalten; und wenn jetzt die Vernunft spricht, und Handlungen der Ordnung, Harmonie und Vollkommenheit gebietet, so findet sie nicht nur keinen Widerstand, sondern vielmehr die lebhafteste Beistimmung von seiten der Neigung. Wenn wir nämlich die verschiedenen Formen durchlaufen, unter welchen sich die Sittlichkeit äußern kann, so werden wir sie alle auf diese zwei zurückführen können. Entweder macht die Sinnlichkeit die Motion im Gemüt, daß etwas geschehe oder nicht geschehe, und der Wille verfügt darüber nach dem Vernunftgesetz; oder die Vernunft macht die Motion, und der Wille gehorcht ihr, ohne Anfrage bei den Sinnen.

Die griechische Prinzessin Anna Komnena erzählt uns von einem gefangenen Rebellen, den ihr Vater Alexius, da er noch General seines Vorgängers war, den Auftrag gehabt habe, nach Konstantinopel zu eskortieren. Unterwegs als beide allein zusammenritten, bekommt Alexius Lust, unter dem Schatten eines Baumes halt zu machen, und sich da vor der

Sonnenhitze zu erholen. Bald übermannte ihn der Schlaf, nur der andere, dem die Furcht des ihn erwartenden Todes keine Ruhe ließ, blieb munter. Indem jener nun in tiefem Schlafe liegt, erblickt der letztere des Alexius Schwert, das an einem Baumzweige aufgehangen ist, und gerät in Versuchung, sich durch Ermordung seines Hüters in Freiheit zu setzen. Anna Komnena gibt zu verstehen, daß sie nicht wisse, was geschehen sein würde, wenn Alexius nicht glücklicherweise sich noch ermuntert hätte. Hier war nun ein moralischer Rechtshandel der ersten Gattung, wo der sinnliche Trieb die erste Stimme führte, und die Vernunft erst darüber als Richterin erkannte. Hätte jener nun die Versuchung aus bloßer Achtung für die Gerechtigkeit besiegt, so wäre kein Zweifel, daß er moralisch gehandelt hätte.

Als der verewigte Herzog Leopold von Braunschweig an den Ufern der reißenden Oder mit sich zu Rate ging, ob er sich mit Gefahr seines Lebens dem stürmischen Strom überlassen sollte, damit einige Unglückliche gerettet würden, die ohne ihn hilflos waren — und als er, ich setze diesen Fall, einzig aus Bewußtsein dieser Pflicht, in den Nachen sprang, den kein anderer besteigen wollte, so ist wohl niemand, der ihm absprechen wird, moralisch gehandelt zu haben. Der Herzog befand sich hier in dem entgegengesetzten Fall von dem vorigen. Die Vorstellung der Pflicht ging hier vorher, und dann erst regte sich der Erhaltungstrieb, die Vorschrift der Vernunft zu bekämpfen. In beiden Fällen aber verhielt sich der Wille auf dieselbe Art; er folgte unmittelbar der Vernunft, daher sind beide moralisch.

Ob aber beide Fälle es auch noch dann bleiben, wenn wir dem Geschmack darauf Einfluß geben?

Gesetzt also, der erste, welcher versucht wurde, eine schlimme Handlung zu begehen, und sie aus Achtung für die Gerechtigkeit unterließ, habe einen so gebildeten Geschmack, daß alles Schändliche und Gewalttätige ihm einen Abscheu erweckt, den nichts überwinden kann, so wird in dem Augenblick, als der Erhaltungstrieb auf etwas Schändliches dringt, schon der bloße ästhetische Sinn es verwerfen — es wird also gar nicht einmal vor das moralische Forum, vor das Gewissen,

kommen, sondern schon in einer früheren Instanz fallen. Nun regiert aber der ästhetische Sinn den Willen bloß durch Gefühle, nicht durch Gesetze. Jener Mensch versagt sich also das angenehme Gefühl des geretteten Lebens, weil er das widrige, eine Niederträchtigkeit begangen zu haben, nicht ertragen kann. Das ganze Geschäft wird also schon im Forum der Empfindung verhandelt, und das Betragen dieses Menschen, so legal es ist, ist moralisch indifferent; eine bloße schöne Wirkung der Natur.

Gesetzt nun der andere, dem seine Vernunft vorschrieb etwas zu tun, wogegen sich der Naturtrieb empörte, habe gleichfalls einen so reizbaren Schönheitssinn, den alles, was groß und vollkommen ist, entzückt, so wird in demselben Augenblick, als die Vernunft ihren Ausspruch tut, auch die Sinnlichkeit zu ihr übertreten, und er wird das mit Neigung tun, was er ohne diese zarte Empfindlichkeit für das Schöne gegen die Neigung hätte tun müssen. Werden wir ihn aber deswegen für minder vollkommen halten? Gewiß nicht, denn er handelt ursprünglich aus reiner Achtung für die Vorschrift der Vernunft, und daß er diese Vorschrift mit Freuden befolgt, das kann der sittlichen Reinheit seiner Tat keinen Abbruch tun. Er ist also moralisch ebenso vollkommen, physisch hingegen ist er bei weitem vollkommener; denn er ist ein weit zweckmäßigeres Subjekt für die Tugend.

Der Geschmack gibt also dem Gemüt eine für die Tugend zweckmäßige Stimmung, weil er die Neigungen entfernt, die sie hindern, und diejenigen erweckt, die ihr günstig sind. Der Geschmack kann der wahren Tugend keinen Eintrag tun, wenn er gleich in allen den Fällen, wo der Naturtrieb die erste Anregung macht, dasjenige schon vor seinem Richterstuhl abtut, worüber sonst das Gewissen hätte erkennen müssen, und also Ursache ist, daß sich unter den Handlungen derer, die durch ihn regiert werden, weit mehr indifferente als wahrhaft moralische befinden. Denn die Vortrefflichkeit der Menschen beruht ganz und gar nicht auf der größeren Summe einzelner rigoristisch-moralischer Handlungen, sondern auf der größeren Kongruenz der ganzen Natur-Anlage mit dem moralischen Gesetz, und es gereicht seinem Volk oder Zeitalter eben nicht so sehr zur Empfehlung, wenn man in demselben so oft

von Moralität und einzelnen moralischen Taten hört; vielmehr darf man hoffen, daß am Ende der Kultur, wenn ein solches sich überhaupt nur gedenken läßt, wenig mehr davon die Rede sein werde. Der Geschmack kann hingegen der wahren Tugend in allen den Fällen positiv nützen, wo die Vernunft die erste Anregung macht und in Gefahr ist von der stärkeren Gewalt der Naturtriebe überstimmt zu werden. In diesen Fällen nämlich stimmt er unsere Sinnlichkeit zum Vorteil der Pflicht und macht also auch ein geringes Maß moralischer Willenskraft der Ausübung der Tugend gewachsen.

Wenn nun der Geschmack, als solcher, der wahren Moralität in keinem Fall schadet, in mehreren aber offenbar nützt, so muß der Umstand ein großes Gewicht erhalten, daß er der Legalität unseres Betragens im höchsten Grade beförderlich ist. Gesetzt nun, daß die schöne Kultur ganz und gar nichts dazu beitragen könnte, uns besser gesinnt zu machen, so macht sie uns wenigstens geschickt, auch ohne eine wahrhaft sittliche Gesinnung also zu handeln, wie eine sittliche Gesinnung es würde mit sich gebracht haben. Nun kommt es zwar vor einem moralischen Forum ganz und gar nicht auf unsere Handlungen an, als insofern sie ein Ausdruck unserer Gesinnungen sind; aber vor dem physischen Forum und im Plane der Natur kommt es gerade umgekehrt ganz und gar nicht auf unsere Gesinnungen an, als insofern sie Handlungen veranlassen, durch die der Naturzweck befördert wird. Nun sind aber beide Weltordnungen, die physische, worin Kräfte, und die moralische, worin Gesetze regieren, so genau aufeinander berechnet und so innig miteinander verwebt, daß Handlungen, die ihrer Form nach moralisch zweckmäßig sind, durch ihren Inhalt zugleich eine physische Zweckmäßigkeit in sich schließen; und so wie das ganze Naturgebäude nur darum vorhanden zu sein scheint, um den höchsten aller Zwecke, der das Gute ist, möglich zu machen, so läßt sich das Gute wieder als ein Mittel gebrauchen, um das Naturgebäude aufrecht zu halten. Die Ordnung der Natur ist also von der Sittlichkeit unserer Gesinnungen abhängig gemacht, und wir können gegen die moralische Welt nicht verstoßen, ohne zugleich in der physischen eine Verwirrung anzurichten.

Wenn nun von der menschlichen Natur, solange sie menschliche Natur bleibt, nie und nimmer zu erwarten ist, daß sie ohne Unterbrechung und Rückfall gleichförmig und beharrlich als reine Vernunft handle und nie gegen die sittliche Ordnung anstoße, wenn wir bei aller Überzeugung sowohl von der Notwendigkeit als von der Möglichkeit reiner Tugend uns gestehen müssen, wie sehr zufällig ihre wirkliche Ausübung ist und wie wenig wir auf die Unüberwindlichkeit unserer besseren Grundsätze bauen dürfen, — wenn wir uns bei diesem Bewußtsein unserer Unzuverlässigkeit erinnern, daß das Gebäude der Natur durch jeden unserer moralischen Fehltritte leidet, — wenn wir uns alles dieses ins Gedächtnis rufen, so würde es die frevelhafteste Verwegenheit sein, das Beste der Welt auf dieses Ungefähr unserer Tugend ankommen zu lassen. Vielmehr erwächst hieraus eine Verbindlichkeit für uns, wenigstens der physischen Weltordnung durch den Inhalt unserer Handlungen Genüge zu leisten, wenn wir es auch der moralischen durch die Form derselben nicht recht machen sollten, wenigstens als vollkommene Instrumente dem Naturzwecke zu entrichten, was wir als unvollkommene Personen der Vernunft schuldig bleiben, um nicht vor beiden Tribunalen zugleich mit Schande zu bestehen. Wenn wir deswegen, weil sie ohne moralischen Wert ist, für die Legalität unseres Betragens keine Anstalten treffen wollten, so könnte sich die Weltordnung darüber auflösen, und ehe wir mit unseren Grundsätzen fertig würden, alle Bande der Gesellschaft zerissen sein. Je zufälliger aber unsere Moralität ist, desto notwendiger ist es, Vorkehrungen für die Legalität zu treffen, und eine leichtsinnige oder stolze Versäumnis dieser letzteren kann uns moralisch zugerechnet werden. Ebenso wie der Wahnsinnige, der seinen nahenden Paroxismus ahnt, alle Messer entfernt und sich freiwillig den Banden darbietet, um für die Verbrechen seines zerstörten Gehirnes nicht im gesunden Zustande verantwortlich zu sein, ebenso sind auch wir verpflichtet, uns durch Religion und durch ästhetische Gesetze zu binden, damit unsere Leidenschaft in den Perioden ihrer Herrschaft nicht die physische Ordnung verletze.

Ich habe hier nicht ohne Absicht Religion und Geschmack

in eine Klasse gesetzt, weil beide das Verdienst gemein haben, dem Effekt, wenngleich nicht dem inneren Wert nach, zu einem Surrogat der wahren Tugend zu dienen und die Legalität da zu sichern, wo die Moralität nicht zu hoffen ist. Obgleich derjenige im Range der Geister unstreitig eine höhere Stelle bekleiden würde, der weder die Reize der Schönheit noch die Aussichten auf eine Unsterblichkeit nötig hätte, um sich bei allen Vorfällen der Vernunft gemäß zu betragen, so nötigen doch die bekannten Schranken der Menschheit selbst den rigidesten Ethiker, von der Strenge seines Systems in der Anwendung etwas nachzulassen, ob er demselben gleich in der Theorie nichts vergeben darf, und das Wohl des Menschengeschlechts, das durch unsere zufällige Tugend gar übel besorgt sein würde, noch zur Sicherheit an den beiden starken Ankern, der Religion und des Geschmacks, zu befestigen.

---

## Über epische und dramatische Dichtung.

### 1797.

Der Epiker und Dramatiker sind beide den allgemeinen poetischen Gesetzen unterworfen, besonders dem Gesetze der Einheit und dem Gesetze der Entfaltung; ferner behandeln sie beide ähnliche Gegenstände und können beide alle Arten von Motiven brauchen; ihr großer wesentlicher Unterschied beruht aber darin, daß der Epiker die Begebenheit als vollkommen vergangen vorträgt, und der Dramatiker sie als vollkommen gegenwärtig darstellt. Wollte man das Detail der Gesetze, wonach beide zu handeln haben, aus der Natur des Menschen herleiten, so müßte man sich einen Rhapsoden und einen Mimen, beide als Dichter, jenen mit seinem ruhig horchenden, diesen mit seinem ungeduldig schauenden und hörenden Kreise umgeben, immer vergegenwärtigen, und es würde nicht schwer fallen zu entwickeln, was einer jeden von diesen beiden Dichtarten am meisten frommt, welche Gegenstände jede vorzüglich wählen, welcher Motive sie sich vorzüglich bedienen wird; ich sage vorzüglich: denn, wie ich schon zu Anfang bemerkte, ganz ausschließlich kann sich keine etwas anmaßen.

Die Gegenstände des Epos und der Tragödie sollten

rein menschlich, bedeutend und pathetisch sein: die Personen stehen am besten auf einem gewissen Grade der Kultur, wo die Selbsttätigkeit noch auf sich allein angewiesen ist, wo man nicht moralisch, politisch, mechanisch, sondern persönlich wirkt. Die Sagen aus der heroischen Zeit der Griechen waren in diesem Sinne den Dichtern besonders günstig.

Das epische Gedicht stellt vorzüglich persönlich beschränkte Tätigkeit, die Tragödie persönlich beschränktes Leiden vor; das epische Gedicht den außer sich wirkenden Menschen: Schlachten, Reisen, jede Art von Unternehmung, die eine gewisse sinnliche Breite fordert; die Tragödie den nach innen geführten Menschen, und die Handlungen der echten Tragödie bedürfen daher nur weniges Raums.

Der Motive kenne ich fünferlei Arten:

1. Vorwärtsschreitende, welche die Handlung fördern; deren bedient sich vorzüglich das Drama.

2. Rückwärtsschreitende, welche die Handlung von ihrem Ziele entfernen; deren bedient sich das epische Gedicht fast ausschließlich.

3. Retardierende, welche den Gang aufhalten oder den Weg verlängern; dieser bedienen sich beide Dichtarten mit dem größten Vorteile.

4. Zurückgreifende, durch die dasjenige, was vor der Epoche des Gedichts geschehen ist, hereingehoben wird.

5. Vorgreifende, die dasjenige, was nach der Epoche des Gedichts geschehen wird, antizipieren; beiden Arten braucht der epische so wie der dramatische Dichter, um sein Gedicht vollständig zu machen.

Die Welten, welche zum Anschauen gebracht werden sollen, sind beiden gemein:

1. Die physische, und zwar erstlich die nächste, wozu die dargestellten Personen gehören und die sie umgibt. In dieser steht der Dramatiker meist auf einem Punkte fest, der Epiker bewegt sich freier in einem größeren Lokal; zweitens die entferntere Welt, wozu ich die ganze Natur rechne. Diese bringt der epische Dichter, der sich überhaupt an die Imagination wendet, durch Gleichnisse näher, deren sich der Dramatiker sparsamer bedient.

2. Die sittliche ist beiden ganz gemein und wird am glücklichsten in ihrer physiologischen und pathologischen Einfalt dargestellt.

3. Die Welt der Phantasien, Ahnungen, Erscheinungen, Zufälle und Schicksale. Diese steht beiden offen, nur versteht sich, daß sie an die sinnliche herangebracht werde; wobei denn für die Modernen eine besondere Schwierigkeit entsteht, weil wir für die Wundergeschöpfe, Götter, Wahrsager und Orakel der Alten, so sehr es zu wünschen wäre, nicht leicht Ersatz finden.

Die Behandlung im ganzen betreffend, wird der Rhapsode, der das vollkommen Vergangene vorträgt, als ein weiser Mann erscheinen, der in ruhiger Besonnenheit das Geschehene übersieht; sein Vortrag wird dahin zwecken, die Zuhörer zu beruhigen, damit sie ihm gern und lange zuhören, er wird das Interesse egal verteilen, weil er nicht imstande ist, einen allzu lebhaften Eindruck geschwind zu balancieren, er wird nach Belieben rückwärts und vorwärts greifen und wandeln; man wird ihm überall folgen, denn er hat es nur mit der Einbildungskraft zu tun, die sich ihre Bilder selbst hervorbringt, und der es auf einen gewissen Grad gleichgültig ist, was für welche sie aufruft. Der Rhapsode sollte als ein höheres Wesen in seinem Gedicht nicht selbst erscheinen; er läse hinter einem Vorhange am allerbesten, so daß man von aller Persönlichkeit abstrahierte und nur die Stimme der Musen im allgemeinen zu hören glaubte.

Der Mime dagegen ist gerade in dem entgegengesetzten Fall; er stellt sich als ein bestimmtes Individuum dar, er will, daß man an ihm und seiner nächsten Umgebung ausschließlich teilnehme, daß man die Leiden seiner Seele und seiner Körpers mitfühle, seine Verlegenheiten teile und sich selbst über ihn vergesse. Zwar wird auch er stufenweise zu Werke gehen, aber er kann viel lebhaftere Wirkungen wagen, weil bei sinnlicher Gegenwart auch sogar der stärkere Eindruck durch einen schwächeren vertilgt werden kann. Der zuschauende Hörer muß von Rechts wegen in einer steten sinnlichen Anstrengung bleiben, er darf sich nicht zum Nachdenken erheben, er muß leidenschaftlich folgen, seine Phantasie ist ganz zum

Schweigen gebracht, man darf keine Ansprüche an sie machen, und selbst was erzählt wird, muß gleichsam darstellend vor die Augen gebracht werden.

---

# Über Goethes „Wilhelm Meister".

## Aus den Briefen Schillers an Goethe.

## 1794—1796.

9. Dezember 1794.

Mit wahrer Herzenslust habe ich das erste Buch Wilhelm Meisters durchlesen und verschlungen, und ich danke demselben einen Genuß, wie ich lange nicht und nie als durch Sie gehabt habe. Es könnte mich ordentlich verdrießen, wenn ich das Mißtrauen, mit dem Sie von diesem trefflichen Produkt Ihres Genius sprechen, einer anderen Ursache zuschreiben müßte als der Größe der Forderungen, die Ihr Geist jederzeit an sich selbst machen muß. Denn ich finde auch nicht etwas darin, was nicht in der schönsten Harmonie mit dem lieblichen Ganzen stünde. Erwarten Sie heute kein näheres Detail meines Urteils ... Wenn ich die Bogen noch einige Zeit hier behalten darf, so will ich mir mehr Zeit dazu nehmen und versuchen, ob ich etwas von dem ferneren Gang der Geschichte und der Entwicklung der Charaktere divinieren kann. Herr v. Humboldt hat sich auch recht daran gelabt und findet, wie ich, Ihren Geist in seiner ganzen männlichen Jugend, stillen Kraft und schöpferischen Fülle. Gewiß wird diese Wirkung allgemein sein. Alles hält sich darin so einfach und schön in sich selbst zusammen, und mit Wenigem ist soviel ausgerichtet. Ich gestehe, ich fürchtete mich anfangs, daß wegen der langen Zwischenzeit, die zwischen dem ersten Wurfe und der letzten Hand verstrichen sein muß, eine kleine Ungleichheit, wenn auch nur des Alters, sichtbar sein möchte. Aber davon ist auch nicht eine Spur zu sehen. Die kühnen poetischen Stellen, die aus der stillen Flut des Ganzen wie einzelne Blitze vorschlagen, machen eine treffliche Wirkung, erheben und füllen das Gemüt. Über die schöne Charakteristik will ich heute noch nichts sagen. Ebensowenig von der lebendigen und bis zum Greifen treffenden Natur, die in allen Schilderungen herrscht und die

Ihnen überhaupt in keinem Produkte versagen kann. Von der Treue des Gemäldes einer theatralischen Wirtschaft und Liebschaft kann ich mit vieler Kompetenz urteilen, indem ich mit beidem besser bekannt bin, als ich zu wünschen Ursache habe. Die Apologie des Handels ist herrlich und in einem großen Sinn. Aber daß Sie neben dieser die Neigung des Haupthelden noch mit einem gewissen Ruhm behaupten konnten, ist gewiß keiner der geringsten Siege, welche die Form über die Materie errang. Doch ich sollte mich gar nicht in das Innere einlassen, weil ich es in diesem Augenblicke nicht weiter durchführen kann.

7. Januar 1795.

Für das überschickte Exemplar des Romans empfangen Sie meinen besten Dank. Ich kann das Gefühl, das mich beim Lesen dieser Schrift, und zwar in zunehmendem Grade, je weiter ich darin komme, durchdringt und besitzt, nicht besser als durch eine süße und innige Behaglichkeit, durch ein Gefühl geistiger und leiblicher Gesundheit ausdrücken, und ich wollte dafür bürgen, daß es dasselbe bei allen Lesern im ganzen sein muß.

Ich erkläre mir dieses Wohlsein von der durchgängig darin herrschenden ruhigen Klarheit, Glätte und Durchsichtigkeit, die auch nicht das Geringste zurückläßt, was das Gemüt unbefriedigt und unruhig läßt, und die Bewegung desselben nicht weiter treibt, als nötig ist, um ein fröhliches Leben in dem Menschen anzufachen und zu erhalten. Über das einzelne sage ich Ihnen nichts, bis ich das dritte Buch gelesen habe, dem ich mit Sehnsucht entgegensehe.

Ich kann Ihnen nicht ausdrücken, wie peinlich mir das Gefühl oft ist, von einem Produkt dieser Art in das philosophische Wesen hineinzusehen. Dort ist alles so heiter, so lebendig, so harmonisch aufgelöst und so menschlich wahr; hier alles so strenge, so rigid und abstrakt und so höchst unnatürlich, weil alle Natur nur Synthesis und alle Philosophie Antithesis ist. Zwar darf ich mir das Zeugnis geben, in meinen Spekulationen der Natur so treu geblieben zu sein, als sich mit dem Begriff der Analysis verträgt; ja, vielleicht bin ich ihr treuer geblieben,

als unsre Kantianer für erlaubt und für möglich hielten. Aber dennoch fühle ich nicht weniger lebhaft den unendlichen Abstand zwischen dem Leben und dem Raisonnement — und kann mich nicht enthalten, in einem solchen melancholischen Augenblick für einen Mangel in meiner Natur auszulegen, was ich in einer heitern Stunde bloß für eine natürliche Eigenschaft der Sache ansehen muß. So viel ist indes gewiß, der Dichter ist der einzige wahre Mensch, und der beste Philosoph ist nur eine Karikatur gegen ihn.

22. Februar 1795.

Ihrem Verlangen gemäß folgt hier das vierte Buch des Wilhelm Meister. Wo ich einigen Anstoß fand, habe ich einen Strich am Rande gemacht, dessen Bedeutung Sie bald finden werden. Wo Sie sie nicht finden, da wird auch nichts verloren sein. Eine etwas wichtigere Bemerkung muß ich bei Gelegenheit des Geldgeschenkes machen, das Wilhelm von der Gräfin durch die Hände des Barons erhält und annimmt. Mir däucht, — und so schien es auch Humboldt, — daß nach dem zarten Verhältnisse zwischen ihm und der Gräfin diese ihm ein solches Geschenk und durch eine fremde Hand nicht anbieten und er nicht annehmen dürfe. Ich suchte im Kontext nach etwas, was ihre und seine Delikatesse retten könnte, und glaube, daß diese dadurch geschont werden würde, wenn ihm dieses Geschenk als Remboursement für gehabte Unkosten gegeben und unter diesem Titel von ihm angenommen würde. Entscheiden Sie nun selbst. So wie es dasteht, stutzt der Leser und wird verlegen, wie er das Zartgefühl des Helden retten soll.

Übrigens habe ich beim zweiten Durchlesen wieder neues Vergnügen über die unendliche Wahrheit der Schilderungen und über die treffliche Entwicklung des Hamlet empfunden. Was die letztere betrifft, so wünschte ich, bloß in Rücksicht auf die Verkettung des Ganzen und der Mannigfaltigkeit wegen, die sonst in einem so hohen Grade behauptet worden ist, daß diese Materie nicht so unmittelbar hintereinander vorgetragen, sondern, wenn es anginge, durch einige bedeutende Zwischenumstände hätte unterbrochen werden können. Bei der ersten Zusammenkunft mit Serlo kommt sie zu schnell wieder aufs

Tapet, und nachher im Zimmer Aureliens gleich wieder. Indes sind dies Kleinigkeiten, die dem Leser gar nicht auffallen würden, wenn Sie ihm nicht selbst durch alles Vorhergehende die Erwartung der höchsten Varietät beigebracht hätten.

15. Juni 1795.

Dieses fünfte Buch Meisters habe ich mit einer ordentlichen Trunkenheit und mit einer einzigen ungeteilten Empfindung gelesen. Selbst im Meister ist nichts, was mich so Schlag auf Schlag ergriffen und in seinem Wirbel unfreiwillig mit fortgenommen hätte. Erst am Ende kam ich zu einer ruhigen Besinnung. Wenn ich bedenke, durch wie einfache Mittel Sie ein so hinreißendes Interesse zu bewirken wußten, so muß ich mich noch mehr verwundern. Auch was das einzelne betrifft, so fand ich darin treffliche Stellen. Meisters Rechtfertigung gegen Werner seines Übertritts zum Theater wegen, dieser Übertritt selbst, Serlo, der Souffleur, Philine, die wilde Nacht auf dem Theater u. dgl. sind ausnehmend glücklich behandelt. Aus der Erscheinung des anonymen Geistes haben Sie so viel Partie zu ziehen gewußt, daß ich darüber nichts mehr zu sagen weiß. Die ganze Idee gehört zu den glücklichsten, die ich kenne, und Sie wußten das Interesse, das darin lag, bis auf den letzten Tropfen auszuschöpfen. Am Ende freilich erwartet jedermann, den Geist bei der Tafel zu sehen; aber da Sie selbst an diesen Umstand erinnern, so begreift man wohl, daß die Nichterscheinung ihre guten Ursachen haben müsse. Über die Person des Gespenstes werden so viele Hypothesen gemacht werden, als mögliche Subjekte dazu in dem Romane vorhanden sind. Die Majorität bei uns will schlechterdings, daß Mariane der Geist sei oder doch damit in Verbindung stehe. Auch sind wir geneigt, den weiblichen Kobold, der Meistern in seinem Schlafzimmer in die Arme zu packen kriegt, für eine Person mit dem Geist zu halten. Bei der letzteren Erscheinung habe ich aber doch auch an Mignon gedacht, die an dem heutigen Abend sehr viele Offenbarungen über ihr Geschlecht scheint erhalten zu haben. Sie sehen aus dieser kleinen hermeneutischen Probe, wie gut Sie Ihr Geheimnis zu bewahren gewußt.

Das einzige, was ich gegen dieses fünfte Buch zu erinnern habe, ist, daß es mir zuweilen vorkam, als ob Sie demjenigen Teile, der das Schauspielwesen ausschließend angeht, mehr Raum gegeben hätten, als sich mit der freien und weiten Idee des Ganzen verträgt. Es sieht zuweilen aus, als schrieben Sie *für* den Schauspieler, da Sie doch nur *von* dem Schauspieler schreiben wollen. Die Sorgfalt, welche Sie gewissen kleinen Details in dieser Gattung widmen, und die Aufmerksamkeit auf einzelne kleine Kunstvorteile, die zwar dem Schauspieler und Direktor, aber nicht dem Publikum wichtig sind, bringen den falschen Schein eines *besondern Zweckes* in die Darstellung, und wer einen solchen Zweck auch nicht vermutet, der möchte Ihnen gar schuld geben, daß eine Privatvorliebe für diese Gegenstände Ihnen zu mächtig geworden sei. Könnten Sie diesen Teil des Werks füglich in engere Grenzen einschließen, so würde dies gewiß gut für das Ganze sein.

17. August 1795.

Sehr hätte ich gewünscht, mit Ihnen über dieses sechste Buch mündlich zu sprechen, weil man sich in einem Brief nicht auf alles besinnt und zu solchen Sachen der Dialog unentbehrlich ist. Mir däucht, daß Sie den Gegenstand von keiner glücklichern Seite hätten fassen können, als die Art ist, wie Sie den stillen Verkehr der Person mit dem Heiligen in sich eröffnen. Dieses Verhältnis ist zart und fein, und der Gang, den Sie es nehmen lassen, äußerst übereinstimmend mit der Natur.

Der Übergang von der Religion überhaupt zu der christlichen durch die Erfahrung der Sünde ist meisterhaft gedacht. Überhaupt sind die leitenden Ideen des Ganzen trefflich, nur, fürchte ich, etwas zu leise angedeutet. Auch will ich Ihnen nicht dafür stehen, daß nicht manchen Lesern vorkommen wird, als wenn die Geschichte stille stünde. Hätte sich manches näher zusammenrücken, anderes kürzer fassen, hingegen einige Hauptideen mehr ausbreiten lassen, so würde es vielleicht nicht übel gewesen sein. Ihr Bestreben, durch Vermeidung der trivialen Terminologie der Andacht ihren Gegenstand zu purifizieren und gleichsam wieder ehrlich zu machen, ist mir

nicht entgangen; aber einige Stellen habe ich doch angestrichen, an denen, wie ich fürchte, ein christliches Gemüt eine zu „leichtsinnige" Behandlung tadeln könnte.

Dies wenige über das, was Sie gesagt und angedeutet. Dieser Gegenstand ist aber von einer solchen Art, daß man auch über das, was nicht gesagt ist, zu sprechen versucht wird. Zwar ist dieses Buch noch nicht geschlossen, und ich weiß also nicht, was etwa noch nachkommen kann; aber die Erscheinung des Oheims und seiner gesunden Vernunft scheint mir doch eine Krise herbeizuführen. Ist dieses, so scheint mir die Materie doch zu schnell abgetan; denn mir däucht, daß über das Eigentümliche christlicher Religion und christlicher Religionsschwärmerei noch zu wenig gesagt sei; daß dasjenige, was diese Religion einer schönen Seele sein kann, oder vielmehr, was eine schöne Seele daraus machen kann, noch nicht genug angedeutet sei. Ich finde in der christlichen Religion virtualiter die Anlage zu dem Höchsten und Edelsten, und die verschiedenen Erscheinungen derselben im Leben scheinen mir bloß deswegen so widrig und abgeschmackt, weil sie verfehlte Darstellungen dieses Höchsten sind. Hält man sich an den eigentümlichen Charakterzug des Christentums, der es von allen monotheistischen Religionen unterscheidet, so liegt er in nichts anderem als in der Aufhebung des Gesetzes oder des Kantischen Imperativs, an dessen Stelle das Christentum eine freie Neigung gesetzt haben will. Es ist also, in seiner reinen Form, Darstellung schöner Sittlichkeit oder der Menschwerdung des Heiligen und in diesem Sinn die einzige ästhetische Religion; daher ich es mir auch erkläre, warum diese Religion bei der weiblichen Natur so viel Glück gemacht und nur in Weibern noch in einer gewissen erträglichen Form angetroffen wird. Doch ich mag in einem Brief über diese kitzlige Materie nichts weiter vorbringen und bemerke bloß noch, daß ich diese Saite hätte mögen ein wenig anklingen hören.

28. Juni 1796.

Erwarten Sie heute noch nichts Bestimmtes von mir über den Eindruck, den das achte Buch auf mich gemacht. Ich bin beunruhigt und bin befriedigt. Verlangen und Ruhe sind

wunderbar vermischt. Aus der Masse der Eindrücke, die ich empfangen, ragt mir in diesem Augenblick Mignons Bild am stärksten hervor. Ob die so stark interessierte Empfindung hier noch mehr fordert, als ihr gegeben worden, weiß ich jetzt noch nicht zu sagen. Es könnte auch zufällig sein; denn beim Aufschlagen des Manuskripts fiel mein Blick zuerst auf das Lied, und dies bewegte mich so tief, daß ich den Eindruck nachher nicht mehr auslöschen konnte.

Das Merkwürdigste an dem Totaleindruck scheint mir dieses zu sein, daß Ernst und Schmerz durchaus wie ein Schattenspiel versinken und der leichte Humor vollkommen darüber Meister wird. Zum Teil ist mir dieses aus der leisen und leichten Behandlung erklärlich; ich glaube aber noch einen andern Grund davon in der theatralischen und romantischen Herbeiführung und Stellung der Begebenheiten zu entdecken. Das Pathetische erinnert an den Roman, alles Übrige an die Wahrheit des Lebens. Die schmerzhaftesten Schläge, die das Herz bekommt, verlieren sich schnell wieder, so stark sie auch gefühlt werden, weil sie durch etwas Wunderbares herbeigeführt wurden und deswegen schneller als alles andere an die Kunst erinnern. Wie es auch sei, so viel ist gewiß, daß der Ernst in dem Roman nur Spiel und das Spiel in demselben der wahre und eigentliche Ernst ist, daß der Schmerz der Schein und die Ruhe die einzige Realität ist.

Der so weise aufgesparte Friedrich, der durch seine Turbulenz am Ende die reife Frucht vom Baume schüttelt und zusammenweht, was zusammengehört, erscheint bei der Katastrophe gerade so wie einer, der uns aus einem bänglichen Traum durch Lachen aufweckt. Der Traum flieht zu den andern Schatten; aber sein Bild bleibt übrig, um in die Gegenwart einen höheren Geist, in die Ruhe und Heiterkeit einen poetischen Gehalt, eine unendliche Tiefe zu legen. Diese Tiefe bei einer ruhigen Fläche, die, überhaupt genommen, Ihnen so eigentümlich ist, ist ein vorzüglicher Charakterzug des gegenwärtigen Romans.

Aber ich will mir heute nichts mehr darüber zu sagen erlauben, so sehr es mich auch drängt; ich könnte Ihnen doch jetzt nichts Reifes geben. Könnten Sie mir vielleicht das

Konzept vom siebenten Buche, wovon die Abschrift für Ungern gemacht worden ist, schicken, so wäre mir's sehr dienlich, das Ganze durch alle seine Details zu begleiten. Obgleich ich es noch in frischem Gedächtnis habe, so könnte mir doch manches kleinere Glied der Verbindung entschlüpft sein.

Wie trefflich sich dieses achte Buch an das sechste anschließt und wieviel überhaupt durch die Antizipation des letztern gewonnen worden ist, sehe ich klar ein. Ich möchte durchaus keine andere Stellung der Geschichte als gerade diese. Man kennt die Familie schon so lange, ehe sie eigentlich kommt, man glaubt in eine ganz anfanglose Bekanntschaft zu blicken; es ist eine Art von optischem Kunstgriff, der eine treffliche Wirkung macht.

Einen köstlichen Gebrauch haben Sie von des Großvaters Sammlung zu machen gewußt; sie ist ordentlich eine mitspielende Person und rückt selbst an das Lebendige.

2. Juli 1796.

Ich habe nun alle acht Bücher des Romans aufs Neue, obgleich nur sehr flüchtig durchlaufen, und schon allein die Masse ist so stark, daß ich in zwei Tagen kaum damit fertig worden bin. Billig sollte ich also heute noch nichts schreiben; denn die erstaunliche und unerhörte Mannigfaltigkeit, die darin im eigentlichsten Sinne versteckt ist, überwältigt mich. Ich gestehe, daß ich bis jetzt zwar die Stetigkeit, aber noch nicht die Einheit recht gefaßt habe, obwohl ich keinen Augenblick zweifle, daß ich auch über diese noch völlige Klarheit erhalten werde, wenn bei Produkten dieser Art die Stetigkeit nicht schon mehr als die halbe Einheit ist.

Da Sie unter diesen Umständen nicht wohl etwas ganz Genugtuendes von mir erwarten können und doch etwas zu hören wünschen, so nehmen Sie mit einzelnen Bemerkungen vorlieb, die auch nicht ganz ohne Wert sind, da sie ein unmittelbares Gefühl aussprechen werden. Dafür verspreche ich Ihnen, daß diesen ganzen Monat über die Unterhaltung über den Roman nie versiegen soll. Eine würdige und wahrhaft ästhetische Schätzung des ganzen Kunstwerks ist eine große Unternehmung. Ich werde ihr die nächsten vier Monate ganz widmen, und mit Freuden. Ohnehin gehört es zu dem schönsten

Glück meines Daseins, daß ich die Vollendung dieses Produkts erlebte, daß sie noch in die Periode meiner strebenden Kräfte fällt, daß ich aus dieser reinen Quelle noch schöpfen kann; und das schöne Verhältnis, das unter uns ist, macht es mir zu einer gewissen Religion, Ihre Sache hierin zu der meinigen zu machen, alles, was in mir Realität ist, zu dem reinsten Spiegel des Geistes auszubilden, der in dieser Hülle lebt, und so, in einem höheren Sinne des Worts, den Namen Ihres Freundes zu verdienen. Wie lebhaft habe ich bei dieser Gelegenheit erfahren, daß das Vortreffliche eine Macht ist, daß es auf selbstsüchtige Gemüter auch nur als eine Macht wirken kann, daß es dem Vortrefflichen gegenüber keine Freiheit gibt als die Liebe.

Ich kann Ihnen nicht beschreiben, wie sehr mich die Wahrheit, das schöne Leben, die einfache Fülle dieses Werks bewegte. Die Bewegung ist zwar noch unruhiger, als sie sein wird, wenn ich mich desselben ganz bemächtigt habe, und das wird dann eine wichtige Krise meines Geistes sein; sie ist aber doch der Effekt des Schönen, nur des Schönen, und die Unruhe rührt bloß davon her, weil der Verstand die Empfindung noch nicht hat einholen können. Ich verstehe Sie nun ganz, wenn Sie sagten, daß es eigentlich das Schöne, das Wahre sei, was Sie, oft bis zu Tränen, rühren könne. Ruhig und tief, klar und doch unbegreiflich wie die Natur, so wirkt es und so steht es da, und alles, auch das kleinste Nebenwerk, zeigt die schöne Gleichheit des Gemüts, aus welchem alles geflossen ist.

Aber ich kann diesen Eindrücken noch keine Sprache geben, auch will ich jetzt nur bei dem achten Buche stehen bleiben. Wie ist es Ihnen gelungen, den großen, so weit auseinandergeworfenen Kreis und Schauplatz von Personen und Begebenheiten wieder so eng zusammenzurücken. Es steht da wie ein schönes Planetensystem, alles gehört zusammen, und nur die italienischen Figuren knüpfen wie Kometengestalten, und auch so schauerlich wie diese, das System an ein entferntes und größeres an. Auch laufen alle diese Gestalten, sowie auch Mariane und Aurelie, völlig wieder aus dem Systeme heraus und lösen sich als fremdartige Wesen davon ab, nachdem sie bloß dazu gedient haben, eine poetische Bewegung darin hervorzubringen. Wie schön gedacht ist es, daß Sie das praktisch

Ungeheure, das furchtbar Pathetische im Schicksal Mignons und des Harfenspielers von dem theoretisch Ungeheuern, von den Mißgeburten des Verstandes ableiten, so daß der reinen und gesunden Natur nichts dadurch aufgebürdet wird. Nur im Schoß des dummen Aberglaubens werden diese monstrosen Schicksale ausgeheckt, die Mignon und den Harfenspieler verfolgen. Selbst Aurelia wird nur durch ihre Unnatur, durch ihre Mannweiblichkeit zerstört. Gegen Marianen allein möchte ich Sie eines poetischen Eigennutzes beschuldigen. Fast möchte ich sagen, daß sie dem Roman zum Opfer geworden, da sie der Natur nach zu retten war. Um *sie* werden daher immer noch bittere Tränen fließen, wenn man sich bei den drei andern gern von dem Individuum ab zu der Idee des Ganzen wendet.

Wilhelms Verirrung zu Theresen ist trefflich gedacht, motiviert, behandelt und noch trefflicher benutzt. Manchen Leser wird sie anfangs recht erschrecken, denn Theresen verspreche ich wenig Gönner; desto schöner reißen Sie ihn aber aus seiner Unruhe. Ich wüßte nicht, wie dieses falsche Verhältnis zärter, feiner, edler hätte gelöst werden können. Wie würden sich die Richardsons und alle anderen gefallen haben, eine Szene daraus zu machen, und über dem Auskramen von delikaten Sentiments recht undelikat gewesen sein. Nur *ein* kleines Bedenken hab' ich dabei: Theresens mutige und entschlossene Widersetzlichkeit gegen die Partei, welche ihr ihren Bräutigam rauben will, selbst bei der erneuerten Möglichkeit, Lotharn zu besitzen, ist ganz in der Natur und trefflich; auch daß Wilhelm einen tiefen Unwillen und einen gewissen Schmerz über die Neckerei der Menschen und des Schicksals zeigt, finde ich sehr gegründet — nur, deucht mir, sollte er den Verlust eines Glücks weniger tief beklagen, das schon angefangen hatte, keines mehr für ihn zu sein. In Nataliens Nähe müßte ihm, scheint mir, seine wieder erlangte Freiheit ein höheres Gut sein, als er zeigt. Ich fühle wohl die Komplikation dieses Zustandes und was die Delikatesse forderte; aber auf der andern Seite beleidigt es einigermaßen die Delikatesse gegen Natalien, daß er noch im Stand ist, ihr gegenüber den Verlust einer Therese zu beklagen!

Eins, was ich in der Verknüpfung der Begebenheiten

auch besonders bewundere, ist der große Vorteil, den Sie von jenem falschen Verhältnis Wilhelms zu Theresen zu ziehen gewußt haben, um das wahre und gewünschte Ziel, Nataliens und Wilhelms Verbindung, zu beschleunigen. Auf keinem andern Weg hätte dieses so schön und natürlich geschehen können als gerade auf dem eingeschlagenen, der davon zu entfernen drohte. Jetzt kann es mit höchster Unschuld und Reinheit ausgesprochen werden, daß Wilhelm und Natalie füreinander gehören, und die Briefe Theresens an Natalien leiten es auf das schönste ein. Solche Erfindungen sind von der ersten Schönheit; denn sie vereinigen alles, was nur gewünscht werden kann, ja, was ganz unvereinbar scheint; sie verwickeln und enthalten schon die Auflösung in sich, sie beunruhigen und führen zur Ruhe, sie erreichen das Ziel, indem sie davon mit Gewalt zu entfernen scheinen.

Mignons Tod, so vorbereitet er ist, wirkt sehr gewaltig und tief, ja so tief, daß es manchen vorkommen wird, Sie verlassen denselben zu schnell. Dies war beim ersten Lesen meine sehr stark markierte Empfindung; beim zweiten, wo die Überraschung nicht mehr war, empfand ich es weniger, fürchte aber doch, daß Sie hier um eines Haares Breite zu weit gegangen sein möchten. Mignon hat gerade vor dieser Katastrophe angefangen, weiblicher, weicher zu erscheinen und dadurch mehr durch sich selbst zu interessieren; die abstoßende Fremdartigkeit dieser Natur hatte nachgelassen, mit der nachlassenden Kraft hatte sich jene Heftigkeit in etwas verloren, die von ihr zurückschreckte. Besonders schmelzte das letzte Lied das Herz zu der tiefsten Rührung. Es fällt daher auf, wenn unmittelbar nach dem angreifenden Auftritt ihres Todes der Arzt eine Spekulation auf ihren Leichnam macht und dies lebendige Wesen, die Person so schnell vergessen kann, um sie nur als das Werkzeug eines artistischen Versuches zu betrachten; ebenso fällt es auf, daß Wilhelm, der doch die Ursache ihres Todes ist und es auch weiß, in diesem Augenblick für jene Instrumententasche Augen hat und in Erinnerungen vergangener Szenen sich verlieren kann, da die Gegenwart ihn doch so ganz besitzen sollte.

Sollten Sie in diesem Falle auch vor der Natur ganz recht behalten, so zweifle ich, ob Sie auch gegen die „sentimen=

talischen“ Forderungen der Leser es behalten werden, und deswegen möchte ich Ihnen raten — um die Aufnahme einer an sich so herrlich vorbereiteten und durchgeführten Szene bei dem Leser durch nichts zu stören — einige Rücksicht darauf zu nehmen.

Sonst finde ich alles, was Sie mit Mignon, lebend und tot, vornehmen, ganz außerordentlich schön. Besonders qualifiziert sich dieses reine und poetische Wesen so trefflich zu diesem poetischen Leichenbegängnis. In seiner isolierten Gestalt, seiner geheimnisvollen Existenz, seiner Reinheit und Unschuld repräsentiert es die Stufe des Alters, auf der es steht, so rein; es kann zu der reinsten Wehmut und zu einer wahr menschlichen Trauer bewegen, weil sich nichts als die Menschheit in ihm darstellte. Was bei jedem andern Individuum unstatthaft, ja in gewissem Sinne empörend sein würde, wird hier erhaben und edel.

Gern hätte ich die Erscheinung des Markese in der Familie noch durch etwas anderes als durch seine Kunstliebhaberei motiviert gesehen. Er ist gar zu unentbehrlich zur Entwicklung, und die *Notdurft* seiner Dazwischenkunft könnte leicht stärker als die innere Notwendigkeit derselben in die Augen fallen. Sie haben durch die Organisation des übrigen Ganzen den Leser selbst verwöhnt und ihn zu strengeren Forderungen berechtigt, als man bei Romanen gewöhnlich mitbringen darf. Wäre nicht aus diesem Markese eine alte Bekanntschaft des Lothario oder des Oheims zu machen und seine Herreise selbst mehr ins Ganze zu verflechten?

Die Katastrophe sowie die ganze Geschichte des Harfenspielers erregt das höchste Interesse. Wie vortrefflich ich es finde, daß Sie diese ungeheuren Schicksale von frommen Fratzen ableiten, habe ich oben schon erwähnt. Der Einfall der Beichtvaters, eine leichte Schuld ins Ungeheure zu malen, um ein schweres Verbrechen, das er aus Menschlichkeit verschweigt, dadurch abbüßen zu lassen, ist himmlisch in seiner Art und ein würdiger Repräsentant dieser ganzen Denkungsweise. Vielleicht werden Sie Speratens Geschichte noch ein klein wenig ins Kürzere ziehen, da sie in den Schluß fällt, wo man ungeduldiger zum Ziele eilt.

Daß der Harfner der Vater Mignons ist, und daß Sie selbst dieses eigentlich nicht aussprechen, es dem Leser gar

nicht hinschieben, macht nur desto mehr Effekt. Man macht diese Betrachtung nun selbst, erinnert sich, wie nahe sich diese zwei geheimnisvollen Naturen lebten, und blickt in eine unergründliche Tiefe des Schicksals hinab.

3. Juli 1796.

Ich habe nun Wilhelms Betragen bei dem Verlust seiner Therese im ganzen Zusammenhang reiflich erwogen und nehme alle meine vorigen Bedenklichkeiten zurück. So wie es ist, muß es sein. Sie haben darin die höchste Delikatesse bewiesen, ohne im geringsten gegen die Wahrheit der Empfindung zu verstoßen.

Es ist zu bewundern, wie schön und wahr die drei Charaktere der Stiftsdame, Nataliens und Theresens nuanciert sind. Die zwei ersten sind heilige, die zwei andern sind wahre und menschliche Naturen; aber eben darum, weil Natalie heilig und menschlich zugleich ist, so erscheint sie wie ein Engel, da die Stiftsdame nur eine Heilige, Therese nur eine vollkommene Irdische ist. Natalie und Therese sind beide Realistinnen; aber bei Theresen zeigt sich auch die Beschränkung des Realism, bei Natalien nur der Gehalt desselben. Ich wünschte, daß die Stiftsdame ihr das Prädikat einer schönen Seele nicht weggenommen hätte; denn nur Natalie ist eigentlich eine rein ästhetische Natur. Wie schön, daß sie die Liebe als einen Affekt, als etwas Ausschließendes und Besonderes gar nicht kennt, weil die Liebe ihre Natur, ihr permanenter Charakter ist. Auch die Stiftsdame kennt eigentlich die Liebe nicht, aber aus einem unendlich verschiedenen Grunde.

Wenn ich Sie recht verstanden habe, so ist es gar nicht ohne Absicht geschehen, daß Sie Natalien unmittelbar von dem Gespräch über die Liebe und über ihre Unbekanntschaft mit dieser Leidenschaft den Übergang zu dem Saal der Vergangenheit nehmen lassen. Gerade die Gemütsstimmung, in welche man durch diesen Saal versetzt wird, erhebt über alle Leidenschaft; die Ruhe der Schönheit bemächtigt sich der Seele, und diese gibt den besten Aufschluß über Nataliens liebefreie und doch so liebevolle Natur.

Dieser Saal der Vergangenheit vermischt die ästhetische Welt, das Reich der Schatten im idealen Sinn, auf eine herrliche Weise mit dem lebendigen und wirklichen, sowie überhaupt

aller Gebrauch, den Sie von den Kunstwerken gemacht, solche gar trefflich mit dem Ganzen verbindet. Es ist ein so froher, freier Schritt aus der gebundenen engen Gegenwart heraus und führt doch immer so schön zu ihr zurücke. Auch der Übergang von dem mittlern Sarkophag zu Mignon und zu der wirklichen Geschichte ist von der höchsten Wirkung. Die Inschrift: „Gedenke zu leben!“ ist trefflich und wird es noch viel mehr, da sie an das verwünschte Memento mori erinnert und so schön darüber triumphiert.

Der Oheim mit seinen sonderbaren Idiosynkrasien für gewisse Naturkörper ist gar interessant. Gerade solche Naturen haben eine so bestimmte Individualität und so ein starkes Maß von Empfänglichkeit, als der Oheim besitzen muß, um das zu sein, was er ist. Seine Bemerkung über die Musik und daß sie ganz rein zu dem Ohre sprechen solle, ist auch voll Wahrheit. Es ist unverkennbar, daß Sie in diesen Charakter am meisten von Ihrer eigenen Natur gelegt haben.

Lothario hebt sich unter allen Hauptcharakteren am wenigsten heraus, aber aus ganz objektiven Gründen. Ein Charakter wie dieser kann in dem Medium, durch welches der Dichter wirkt, nie ganz erscheinen. Keine einzelne Handlung oder Rede stellt ihn dar; man muß ihn sehen, man muß ihn selbst hören, man muß mit ihm leben. Deswegen ist es genug, daß die, welche mit ihm leben, in dem Vertrauen und in der Hochschätzung gegen ihn so ganz einig sind, daß alle Weiber ihn lieben, die immer nach dem Totaleindruck richten, und daß wir auf die Quellen seiner Bildung aufmerksam gemacht werden. Es ist bei diesem Charakter der Imagination des Lesers weit mehr überlassen als bei den andern, und mit dem vollkommensten Rechte; denn er ist ästhetisch, er muß also von dem Leser selbst produziert werden, aber nicht willkürlich, sondern nach Gesetzen, die Sie auch bestimmt genug gegeben haben. Nur seine Annäherung an das Ideal macht, daß diese Bestimmtheit der Züge nie zur Schärfe werden kann.

Jarno bleibt sich bis ans Ende gleich, und seine Wahl in Rücksicht auf Lydien setzt seinem Charakter die Krone auf. Wie gut haben Sie doch Ihre Weiber unterzubringen gewußt! — Charaktere wie Wilhelm, wie Lothario können nur glücklich sein

durch Verbindung mit einem harmonierenden Wesen; ein Mensch wie Jarno kann es nur mit einem kontrastierenden werden; dieser muß immer etwas zu tun und zu denken und zu unterscheiden haben.

Die gute Gräfin fährt bei der poetischen Wirtsrechnung nicht zum besten; aber auch hier haben Sie völlig der Natur gemäß gehandelt. Ein Charakter wie dieser kann nie auf sich selbst gestellt werden; es gibt keine Entwicklung für ihn, die ihm seine Ruhe und sein Wohlbefinden garantieren könnte; immer bleibt er in der Gewalt der Umstände, und daher ist eine Art negativen Zustandes alles, was für ihn geschehen kann. Das ist freilich für den Betrachter nicht erfreulich; aber es ist so, und der Künstler spricht hier bloß das Naturgesetz aus. Bei Gelegenheit der Gräfin muß ich bemerken, daß mir ihre Erscheinung im achten Buche nicht gehörig motiviert zu sein scheint. Sie kommt zu der Entwicklung, aber nicht aus derselben.

Der Graf souteniert seinen Charakter trefflich, und auch dieses muß ich loben, daß Sie ihn durch seine so gut getroffenen Einrichtungen im Hause an dem Unglück des Harfenspielers Schuld sein lassen. Mit aller Liebe zur Ordnung müssen solche Pedanten immer nur Unordnung stiften.

Die Unart des kleinen Felix, aus der Flasche zu trinken, die nachher einen so wichtigen Erfolg herbeiführt, gehört auch zu den glücklichsten Ideen des Plans. Es gibt mehrere dieser Art im Roman, die insgesammt sehr schön erfunden sind. Sie knüpfen auf eine so simple und naturgemäße Art das Gleichgültige an das Bedeutende, und umgekehrt, und verschmelzen die Notwendigkeit mit dem Zufall.

Gar sehr habe ich mich über Werners traurige Verwandlung gefreut. Ein solcher Philister konnte allenfalls durch die Jugend und durch seinen Umgang mit Wilhelm eine Zeitlang emporgetragen werden; sobald diese zwei Engel von ihm weichen, fällt er, wie recht und billig, der Materie anheim und muß endlich selber darüber erstaunen, wie weit er hinter seinem Freunde zurückgeblieben ist. Diese Figur ist auch deswegen so wohltätig für das Ganze, weil sie den Realism, zu welchem Sie den Helden des Romans zurückführen, erklärt und veredelt. Jetzt steht er in einer schönen menschlichen Mitte da, gleich weit von der Phantasterei und Philisterhaftigkeit, und

indem Sie ihn von dem Hange zur ersten so glücklich heilen, haben Sie vor der letzteren nicht weniger gewarnt.

Werner erinnert mich an einen wichtigen chronologischen Verstoß, den ich in dem Roman zu bemerken glaube. Ohne Zweifel ist es Ihre Meinung nicht, daß Mignon, wenn sie stirbt, einundzwanzig Jahre, und Felix zu derselben Zeit zehn oder elf Jahre alt sein soll. Auch der blonde Friedrich sollte wohl bei seiner letzten Erscheinung noch nicht etliche und zwanzig Jahre alt sein usf. Dennoch ist es wirklich so; denn von Wilhelms Engagement bei Serlo bis zu seiner Zurückkunft auf Lotharios Schloß sind wenigstens sechs Jahre verflossen. Werner, der im fünften Buche noch unverheiratet war, hat am Anfang des achten schon mehrere Jungens, die „schreiben und rechnen, handeln und trödeln, und deren jedem er schon ein eigenes Gewerb eingerichtet hat." Ich denke mir also den ersten zwischen dem fünften und sechsten, den zweiten zwischen dem vierten und fünften Jahr; und da er sich doch auch nicht gleich nach des Vaters Tode hat trauen lassen und die Kinder auch nicht gleich da waren, so kommen zwischen sechs und sieben Jahre heraus, die zwischen dem fünften und achten Buche verflossen sein müssen.

5. Juli 1796.

Jetzt, da ich das Ganze des Romans mehr im Auge habe, kann ich nicht genug sagen, wie glücklich der Charakter des Helden von Ihnen gewählt worden ist, wenn sich so etwas wählen ließe. Kein anderer hätte sich so gut zu einem Träger der Begebenheiten geschickt, und wenn ich auch ganz davon abstrahiere, daß nur an einem solchen Charakter das Problem aufgeworfen und aufgelöst werden konnte, so hätte schon zur bloßen Darstellung des Ganzen kein anderer so gut gepaßt. Nicht nur der Gegenstand verlangte ihn, auch der Leser brauchte ihn. Sein Hang zum Reflektieren hält den Leser im raschesten Laufe der Handlung still und nötigt ihn immer vor- und rückwärts zu sehen und über alles, was sich ereignet, zu denken. Er sammelt sozusagen den Geist, den Sinn, den innern Gehalt von allem ein, was um ihn herum vorgeht, verwandelt jedes dunkle Gefühl in einen Begriff und Gedanken, spricht jedes einzelne in einer allgemeineren Formel aus, legt uns von allem die Be-

deutung näher, und indem er dadurch seinen eigenen Charakter erfüllt, erfüllt er zugleich aufs vollkommenste den Zweck des Ganzen.

Der Stand und die äußere Lage, aus der Sie ihn wählten, macht ihn dazu besonders geschickt. Eine gewisse Welt ist ihm nun ganz neu, er wird lebhafter davon frappiert, und während daß er beschäftigt ist, sich dieselbe zu assimilieren, führt er auch uns in das Innere derselben und zeigt uns, was darin Reales für den Menschen enthalten ist. In ihm wohnt ein reines und moralisches Bild der Menschheit, an diesem prüft er jede äußere Erscheinung derselben, und indem von der einen Seite die Erfahrung seine schwankenden Ideen mehr bestimmen hilft, rektifiziert eben diese Idee, die innere Empfindung gegenseitig wieder die Erfahrung. Auf diese Art hilft Ihnen dieser Charakter wunderbar, in allen vorkommenden Fällen und Verhältnissen, das rein menschliche aufzufinden und zusammenzulesen. Sein Gemüt ist zwar ein treuer, aber doch kein bloß passiver Spiegel der Welt, und obgleich seine Phantasie auf sein Sehen Einfluß hat, so ist dieses doch nur idealistisch, nicht phantastisch, poetisch, aber nicht schwärmerisch; es liegt dabei keine Willkür der spielenden Einbildungskraft, sondern eine schöne moralische Freiheit zum Grunde.

Überaus wahr und treffend schildert ihn seine Unzufriedenheit mit sich selbst, wenn er Theresen seine Lebensgeschichte aufsetzt. Sein Wert liegt in seinem Gemüt, nicht in seinen Wirkungen, in seinem Streben, nicht in seinem Handeln; daher muß ihm sein Leben, sobald er einem andern davon Rechenschaft geben will, so gehaltleer vorkommen. Dagegen kann eine Therese und ähnliche Charaktere ihren Wert immer in barer Münze aufzählen, immer durch ein äußeres Objekt dokumentieren. Daß Sie aber Theresen einen Sinn, eine Gerechtigkeit für jene höhere Natur geben, ist wieder ein sehr schöner und zarter Charakterzug; in ihrer klaren Seele muß sich auch das, was sie nicht in sich hat, abspiegeln können; dadurch erheben Sie sie auf einmal über alle jene bornierte Naturen, die über ihr dürftiges Selbst auch in der Vorstellung nicht hinaus können. Daß endlich ein Gemüt wie Theresens an eine ihr selbst so fremde Vorstellungs- und Empfindungsweise glaubt, daß sie das Herz, welches derselben

fähig ist, liebt und achtet, ist zugleich ein schöner Beweis für die objektive Realität derselben, der jeden Leser dieser Stelle erfreuen muß.

Es hat mich auch in dem achten Buche sehr gefreut, daß Wilhelm anfängt, sich jenen imposanten Autoritäten Jarno und dem Abbé gegenüber mehr zu fühlen. Auch dies ist ein Beweis, daß er seine Lehrjahre ziemlich zurückgelegt hat, und Jarno antwortet bei dieser Gelegenheit ganz aus meiner Seele: „Sie sind bitter, das ist recht schön und gut; wenn Sie nur erst einmal recht böse werden, so wird es noch besser sein.“ — Ich gestehe, daß es mir ohne diesen Beweis von Selbstgefühl bei unserm Helden peinlich sein würde, ihn mir mit dieser Klasse so eng verbunden zu denken, wie nachher durch die Verbindung mit Natalien geschieht. Bei dem lebhaften Gefühl für die Vorzüge des Adels und bei dem ehrlichen Mißtrauen gegen sich selbst und seinen Stand, das er bei so vielen Gelegenheiten an den Tag legt, scheint er nicht ganz qualifiziert zu sein, in diesen Verhältnissen eine vollkommene Freiheit behaupten zu können, und selbst noch jetzt, da Sie ihn mutiger und selbständiger zeigen, kann man sich einer gewissen Sorge um ihn nicht erwehren. Wird er den Bürger je vergessen können, und muß er das nicht, wenn sich sein Schicksal vollkommen schön entwickeln soll? Ich fürchte, er wird ihn nie ganz vergessen; er hat mir zuviel darüber reflektiert; er wird, was er einmal so bestimmt außer sich sah, nie vollkommen in sich hineinbringen können. Lotharios vornehmes Wesen wird ihn, so wie Nataliens doppelte Würde des Standes und des Herzens, immer in einer gewissen Inferiorität erhalten. Denke ich mir ihn zugleich als den Schwager des Grafen, der das Vornehme seines Standes auch durch gar nichts Ästhetisches mildert, vielmehr durch Pedanterie noch recht heraussetzt, so kann mir zuweilen bange für ihn werden.

Es ist übrigens sehr schön, daß Sie, bei aller gebührenden Achtung für gewisse äußere positive Formen, sobald es auf etwas rein Menschliches ankommt, Geburt und Stand in ihre völlige Nullität zurückweisen, und zwar, wie billig, ohne auch nur ein Wort darüber zu verlieren. Aber was ich für eine offenbare Schönheit halte, werden Sie schwerlich allgemein

gebilligt sehen. Manchem wird es wunderbar vorkommen, daß ein Roman, der so gar nichts „Sansculottisches" hat, vielmehr an manchen Stellen der Aristokratie das Wort zu reden scheint, mit drei Heiraten endigt, die alle drei Mißheiraten sind. Da ich an der Entwicklung selbst nichts anders wünsche, als es ist, und doch den wahren Geist des Werkes auch in Kleinigkeiten und Zufälligkeiten nicht gerne verkannt sehe, so gebe ich Ihnen zu bedenken, ob der falschen Beurteilung nicht noch durch ein paar Worte „in Lotharios Munde" zu begegnen wäre. Ich sage in Lotharios Munde; denn dieser ist der aristokratischste Charakter, er findet bei den Lesern aus seiner Klasse am meisten Glauben; bei ihm fällt die Mésalliance auch am stärksten auf; zugleich gäbe dieses eine Gelegenheit, die nicht so oft vorkommt, Lotharios vollendeten Charakter zu zeigen. Ich meine auch nicht, daß dieses bei der Gelegenheit selbst geschehen sollte, auf welche der Leser es anzuwenden hat; desto besser vielmehr, wenn es unabhängig von jeder Anwendung und nicht als Regel für einen einzelnen Fall, aus seiner Natur herausgesprochen wird.

Was Lothario betrifft, so könnte zwar gesagt werden, daß Theresens illegitime und bürgerliche Abkunft ein Familiengeheimnis sei; aber desto schlimmer, dürften einige sagen, so muß er die Welt hintergehen, um seinen Kindern die Vorteile seines Standes zuzuwenden. Sie werden selbst am besten wissen, wie viel oder wie wenig Rücksicht auf diese Armseligkeiten zu nehmen sein möchte.

8. Juli 1796.

Da Sie mir das achte Buch noch eine Woche lassen können, so will ich mich in meinen Bemerkungen vorderhand besonders auf dieses Buch einschränken; ist dann das Ganze einmal aus Ihren Händen in die weite Welt, so können wir uns mehr über die Form des Ganzen unterhalten, und Sie erweisen mir dann den Gegendienst, mein Urteil zu rektifizieren.

Vorzüglich sind es zwei Punkte, die ich Ihnen vor der gänzlichen Abschließung des Buches noch empfehlen möchte.

Der Roman, so wie er da ist, nähert sich in mehreren Stücken der Epopöe, unter andern auch darin, daß er Maschinen

hat, die in gewissem Sinne die Götter oder das regierende Schicksal darin vorstellen. Der Gegenstand forderte dieses. Meisters Lehrjahre sind keine bloß blinde Wirkung der Natur, sie sind eine Art von Experiment. Ein verborgen wirkender höherer Verstand, die Mächte des Turms, begleiten ihn mit ihrer Aufmerksamkeit, und ohne die Natur in ihrem freien Gange zu stören, beobachten, leiten sie ihn von ferne und zu einem Zwecke, davon er selbst keine Ahnung hat, noch haben darf. So leise und locker auch dieser Einfluß von außen ist, so ist er doch wirklich da, und zu Erreichung des poetischen Zwecks war er unentbehrlich. Lehrjahre sind ein Verhältnisbegriff, sie fordern ihr Korrelatum, die Meisterschaft, und zwar muß die Idee von dieser letzten jene erst erklären und begründen. Nun kann aber diese Idee der Meisterschaft, die nur das Werk der gereiften und vollendeten Erfahrung ist, den Helden des Romans nicht selbst leiten; sie kann und darf nicht als sein Zweck und sein Ziel vor ihm stehen; denn sobald er das Ziel sich dächte, so hätte er es eo ipso auch erreicht; sie muß also als Führerin hinter ihm stehen. Auf diese Art erhält das Ganze eine schöne Zweckmäßigkeit, ohne daß der Held einen Zweck hätte; der Verstand findet also ein Geschäft ausgeführt, indes die Einbildungskraft völlig ihre Freiheit behauptet.

Daß Sie aber auch selbst bei diesem Geschäfte, diesem Zweck — dem einzigen in dem ganzen Roman, der wirklich ausgesprochen wird, selbst bei dieser geheimen Führung Wilhelms durch Jarno und den Abbé, alles Schwere und Strenge vermieden und die Motive dazu eher aus einer Grille, einer Menschlichkeit, als aus moralischen Quellen hergenommen haben, ist eine von den Ihnen eigensten Schönheiten. Der Begriff einer Maschinerie wird dadurch wieder aufgehoben, indem doch die Wirkung davon bleibt, und alles bleibt, was die Form betrifft, in den Grenzen der Natur; nur das Resultat ist mehr, als die bloße sich selbst überlassene Natur hätte leisten können.

Bei dem allen aber hätte ich doch gewünscht, daß Sie das Bedeutende dieser Maschinerie, die notwendige Beziehung derselben auf das innere Wesen, dem Leser ein wenig näher gelegt hätten. Dieser sollte doch immer klar in die Ökonomie des Ganzen blicken, wenn diese gleich den handelnden Personen

verborgen bleiben muß. Viele Leser, fürchte ich, werden in jenem geheimen Einfluß bloß ein theatralisches Spiel und einen Kunstgriff zu finden glauben, um die Verwicklung zu vermehren, Überraschungen zu erregen u. dgl. Das achte Buch gibt nun zwar einen historischen Aufschluß über alle einzelnen Ereignisse, die durch jene Maschinerie gewirkt wurden, aber den ästhetischen Aufschluß über den innern Geist, über die poetische Notwendigkeit jener Anstalten gibt es nicht befriedigend genug; auch ich selbst habe mich erst bei dem zweiten und dritten Lesen davon überzeugen können.

Wenn ich überhaupt an dem Ganzen noch etwas auszustellen hätte, so wäre es dieses, „daß bei dem großen und tiefen Ernste, der in allem einzelnen herrscht, und durch den es so mächtig wirkt, die Einbildungskraft zu frei mit dem Ganzen zu spielen scheint." — Mir deucht, daß Sie hier die freie Grazie der Bewegung etwas weiter getrieben haben, als sich mit dem poetischen Ernste verträgt, daß Sie über dem gerechten Abscheu vor allem Schwerfälligen, Methodischen und Steifen sich dem andern Extrem genähert haben. Ich glaube zu bemerken, daß eine gewisse Kondeszendenz gegen die schwache Seite des Publikums Sie verleitet hat, einen mehr theatralischen Zweck und durch mehr theatralische Mittel, als bei einem Roman nötig und billig ist, zu verfolgen.

Wenn je eine poetische Erzählung der Hilfe des Wunderbaren und Überraschenden entbehren konnte, so ist es Ihr Roman; und gar leicht kann einem solchen Werke schaden, was ihm nicht nützt. Es kann geschehen, daß die Aufmerksamkeit mehr auf das Zufällige geheftet wird, und daß das Interesse des Lesers sich konsumiert, Rätsel aufzulösen, da es auf den innern Geist konzentriert bleiben sollte. Es kann geschehen, sage ich, und wissen wir nicht beide, daß es wirklich schon geschehen ist?

Es wäre also die Frage, ob jenem Fehler, wenn es einer ist, nicht noch im achten Buche zu begegnen wäre. Ohnehin träfe er nur die Darstellung der Idee; an der Idee selbst bleibt gar nichts zu wünschen übrig. Es wäre also bloß nötig, dem Leser dasjenige etwas bedeutender zu machen, was er bis jetzt zu frivol behandelte, und jene theatralischen Vorfälle, die er nur als ein Spiel der Imagination ansehen mochte,

durch eine deutlich ausgesprochene Beziehung auf den höchsten Ernst des Gedichtes auch vor der Vernunft zu legitimieren, wie es wohl implicite, aber nicht explicite geschehen ist. Der Abbé scheint mir diesen Auftrag recht gut besorgen zu können, und er wird dadurch auch sich selbst mehr zu empfehlen Gelegenheit haben. Vielleicht wäre es auch nicht überflüssig, wenn noch im achten Buch der nähern Veranlassung erwähnt würde, die Wilhelmen zu einem Gegenstand von des Abbé pädagogischen Planen machte. Diese Plane bekämen dadurch eine speziellere Beziehung, und Wilhelms Individuum würde für die Gesellschaft auch bedeutender erscheinen.

Sie haben in dem achten Buch verschiedene Winke hingeworfen, was Sie unter den Lehrjahren und der Meisterschaft gedacht wissen wollen. Da der Ideeninhalt eines Dichtwerks, vollends bei einem Publikum wie das unsrige, so vorzüglich in Betrachtung kommt und oft das einzige ist, dessen man sich nachher noch erinnert, so ist es von Bedeutung, daß Sie hier völlig begriffen werden. Die Winke sind sehr schön, nur nicht hinreichend scheinen sie mir. Sie wollten freilich den Leser mehr selbst finden lassen, als ihn geradezu belehren; aber eben weil Sie doch etwas heraussagen, so glaubt man, dieses sei nun auch alles, und so haben Sie Ihre Idee enger beschränkt, als wenn Sie es dem Leser ganz und gar überlassen hätten, sie herauszusuchen.

Wenn ich das Ziel, bei welchem Wilhelm nach einer langen Reihe von Verirrungen endlich anlangt, mit dürren Worten auszusprechen hätte, so würde ich sagen: „Er tritt von einem leeren und unbestimmten Ideal in ein bestimmtes tätiges Leben, aber ohne die idealisierende Kraft dabei einzubüßen." Die zwei entgegengesetzten Abwege von diesem glücklichen Zustand sind in dem Roman dargestellt, und zwar in allen möglichen Nuancen und Stufen. Von jener unglücklichen Expedition an, wo er ein Schauspiel aufführen will ohne an den Inhalt gedacht zu haben, bis auf den Augenblick, wo er — Theresen zu seiner Gattin wählt, hat er gleichsam den ganzen Kreis der Menschheit einseitig durchlaufen; jene zwei Extreme sind die beiden höchsten Gegensätze, deren ein Charakter wie der seinige nur fähig ist, und daraus muß nun die Harmonie entspringen. Daß er nun unter der schönen

und heiteren Führung der Natur (durch Felix) von dem Idealischen zum Reellen, von einem vagen Streben zum Handeln und zur Erkenntnis des Wirklichen übergeht, ohne doch dasjenige dabei einzubüßen, was in jenem ersten strebenden Zustand Reales war, daß er Bestimmtheit erlangt, ohne die schöne Bestimmbarkeit zu verlieren, daß er sich begrenzen lernt, aber in dieser Begrenzung selbst, durch die Form, wieder den Durchgang zum Unendlichen findet usw. — dieses nenne ich die Krise seines Lebens, das Ende seiner Lehrjahre, und dazu scheinen sich mir alle Anstalten in dem Werk auf das Vollkommenste zu vereinigen. Das schöne Naturverhältnis zu seinem Kinde und die Verbindung mit Nataliens edler Weiblichkeit garantieren diesen Zustand der geistigen Gesundheit, und wir sehen ihn, wir scheiden von ihm auf einem Wege, der zu einer endlosen Vollkommenheit führt.

Die Art nun, wie Sie sich über den Begriff der Lehrjahre und der Meisterschaft erklären, scheint beiden eine engere Grenze zu setzen. Sie verstehen unter den ersten bloß den Irrtum, dasjenige außer sich zu suchen, was der innere Mensch selbst hervorbringen muß; unter der zweiten die Überzeugung von der Irrigkeit jenes Suchens, von der Notwendigkeit des eigenen Hervorbringens usw. Aber läßt sich das ganze Leben Wilhelms, so wie es in dem Romane vor uns liegt, wirklich auch vollkommen unter diesem Begriffe fassen und erschöpfen? Wird durch diese Formel alles verständlich? Und kann er nun bloß dadurch, daß sich das Vaterherz bei ihm erklärt, wie am Schluß des siebenten Buchs geschieht, losgesprochen werden? Was ich also hier wünschte, wäre dieses, daß die Beziehung aller einzelnen Glieder des Romans auf jenen philosophischen Begriff noch etwas klarer gemacht würde. Ich möchte sagen, die Fabel ist vollkommen wahr, auch die Moral der Fabel ist vollkommen wahr, aber das Verhältnis der einen zu der andern springt noch nicht deutlich genug in die Augen.

Ich weiß nicht, ob ich mich bei diesen beiden Erinnerungen recht habe verständlich machen können; die Frage greift ins Ganze, und so ist es schwer, sie am Einzelnen gehörig darzulegen. Ein Wink ist aber hier auch schon genug.

9. Juli 1796.

Es ist mir sehr lieb, zu hören, daß ich Ihnen meine Gedanken über jene zwei Punkte habe klar machen können und daß Sie Rücksicht darauf nehmen wollen. Das, was Sie Ihren realistischen Tick nennen, sollen Sie dabei gar nicht verleugnen. Auch das gehört zu Ihrer poetischen Individualität, und in den Grenzen von dieser müssen Sie ja bleiben; alle Schönheit in dem Werk muß Ihre Schönheit sein. Es kommt also bloß darauf an, aus dieser subjektiven Eigenheit einen objektiven Gewinn für das Werk zu ziehen, welches gewiß gelingt, sobald Sie wollen. Dem Inhalte nach muß in dem Werk alles liegen, was zu seiner Erklärung nötig ist, und der Form nach muß es notwendig darin liegen, der innere Zusammenhang muß es mit sich bringen; aber, wie fest oder locker es zusammenhängen soll, darüber muß Ihre eigenste Natur entscheiden. Dem Leser würde es freilich bequemer sein, wenn Sie selbst ihm die Momente, worauf es ankommt, blank und bar zuzählten, daß er sie nur in Empfang zu nehmen brauchte; sicherlich aber hält es ihn bei dem Buche fester und führt ihn öfter zu demselben zurück, wenn er sich selber helfen muß. Haben Sie also nur dafür gesorgt, daß er gewiß findet, wenn er mit gutem Willen und hellen Augen sucht, so ersparen Sie ihm ja das Suchen nicht. Das Resultat eines solchen Ganzen muß immer die eigene freie, nur nicht willkürliche Produktion des Lesers sein; es muß eine Art von Belohnung bleiben, die nur dem Würdigen zuteil wird, indem sie dem Unwürdigen sich entzieht.

Ich will, um es nicht zu vergessen, noch einige Erinnerungen hersetzen, worauf ich, in Rücksicht auf jene geheime Maschinerie, zu achten bitte. 1) Man wird wissen wollen, zu welchem Ende der Abbé oder sein Helfershelfer den Geist des alten Hamlet spielt. 2) Daß der Schleier mit dem Zettelchen: „Flieh, flieh usw." zweimal erwähnt wird, erregt Erwartungen, daß diese Erfindung zu keinem unbedeutenden Zwecke diene. Warum, möchte man fragen, treibt man Wilhelmen von der einen Seite von dem Theater, da man ihm doch von der andern zur Aufführung seines Lieblingsstücks

und zu seinem Debüt behilflich ist? Man erwartet auf diese zwei Fragen eine mehr spezielle Antwort, als Jarno bis jetzt gegeben hat. 3) Möchte man wohl auch gerne wissen, ob der Abbé und seine Freunde vor der Erscheinung Werners im Schlosse schon gewußt, daß sie es bei dem Gutskauf mit einem so genauen Freund und Verwandten zu tun haben? Ihrem Benehmen nach scheint es fast so, und so wundert man sich wieder über das Geheimnis, daß sie Wilhelmen daraus gemacht haben. 4) Wäre doch zu wünschen, daß man die Quelle erführe, aus welcher der Abbé die Nachrichten von Theresens Abkunft schöpfte, besonders da es doch etwas befremdet, daß dieser wichtige Umstand so genau dabei interessierten Personen, und die sonst so gut bedient sind, bis auf den Moment, wo der Dichter ihn braucht, hat ein Geheimnis bleiben können.

Es ist wohl ein bloßer Zufall, daß die zweite Hälfte des Lehrbriefs weggeblieben ist, aber ein geschickter Gebrauch des Zufalls bringt in der Kunst, wie im Leben, oft das Trefflichste hervor. Mir deucht, diese zweite Hälfte des Lehrbriefs könnte im achten Buch an einer weit bedeutenderen Stelle und mit ganz andern Vorteilen nachgebracht werden. Die Ereignisse sind unterdessen vorwärts gerückt; Wilhelm selbst hat sich mehr entwickelt: er sowohl als der Leser sind auf jene praktischen Resultate über das Leben und den Lebensgebrauch weit besser vorbereitet; auch der Saal der Vergangenheit und Nataliens nähere Bekanntschaft können eine günstigere Stimmung dazu herbeigeführt haben. Ich riete deswegen sehr, jene Hälfte des Lehrbriefs ja nicht wegzulassen, sondern womöglich den philosophischen Inhalt des Werks — deutlicher oder versteckter — darin niederzulegen. Ohnehin kann, bei einem Publikum wie nun einmal das deutsche ist, zu Rechtfertigung einer Absicht, und hier namentlich noch zu Rechtfertigung des Titels, der vor dem Buche steht und jene Absicht deutlich ausspricht, nicht zuviel geschehen.

Zu meiner nicht geringen Zufriedenheit habe ich in dem achten Buche auch ein paar Zeilen gefunden, die gegen die Metaphysik Fronte machen und auf das spekulative Bedürfnis im Menschen Beziehung haben. Nur etwas schmal und klein ist das Almosen ausgefallen, das Sie der armen Göttin

reichen, und ich weiß nicht, ob man sie mit dieser kargen Gabe quittieren kann. Sie werden wohl wissen, von welcher Stelle ich hier rede; denn ich glaube es ihr anzusehen, daß sie mit vielem Bedacht darein gekommen ist.

Ich gestehe es, es ist etwas stark, in unserm spekulativischen Zeitalter einen Roman von diesem Inhalt und von diesem weiten Umfang zu schreiben, worin „das Einzige, was not ist," so leise abgeführt wird — einen so sentimentalischen Charakter, wie Wilhelm doch immer bleibt, seine Lehrjahre ohne Hilfe jener würdigen Führerin vollenden zu lassen. Das Schlimmste ist, daß er sie wirklich in allem Ernste vollendet, welches von der Wichtigkeit jener Führerin eben nicht die beste Meinung erweckt.

Aber im Ernste — woher mag es kommen, daß Sie einen Menschen haben erziehen und fertig machen können, ohne auf Bedürfnisse zu stoßen, denen die Philosophie nur begegnen kann? Ich bin überzeugt, daß dieses bloß der ästhetischen Richtung zuzuschreiben ist, die Sie in dem ganzen Romane genommen. Innerhalb der ästhetischen Geistesstimmung regt sich kein Bedürfnis nach jenen Trostgründen, die aus der Spekulation geschöpft werden müssen; sie hat Selbständigkeit, Unendlichkeit in sich; nur wenn sich das Sinnliche und das Moralische im Menschen feindlich entgegenstreben, muß bei der reinen Vernunft Hilfe gesucht werden. Die gesunde und schöne Natur braucht, wie Sie selbst sagen, keine Moral, kein Naturrecht, keine politische Metaphysik: Sie hätten ebensogut auch hinzusetzen können, sie braucht keine Gottheit, keine Unsterblichkeit, um sich zu stützen und zu halten. Jene drei Punkte, um die zuletzt alle Spekulation sich dreht, geben einem sinnlich ausgebildeten Gemüt zwar Stoff zu einem poetischen Spiel, aber sie können nie zu ernstlichen Angelegenheiten und Bedürfnissen werden.

Das Einzige könnte man vielleicht noch dagegen erinnern, daß unser Freund jene ästhetische Freiheit noch nicht so ganz besitzt, die ihn vollkommen sicherstellte, in gewisse Verlegenheiten nie zu geraten, gewisser Hilfsmittel (der Spekulation) nie zu bedürfen. Ihm fehlt es nicht an einem gewissen philosophischen Hange, der allen sentimentalen Naturen eigen ist, und

käme er also einmal ins Spekulative hinein, so möchte es bei diesem Mangel eines philosophischen Fundaments bedenklich um ihn stehen, denn nur die Philosophie kann das Philosophieren unschädlich machen; ohne sie führt es unausbleiblich zum Mystizism. (Die Stiftsdame selbst ist ein Beweis dafür. Ein gewisser ästhetischer Mangel machte ihr die Spekulation zum Bedürfnis, und sie verirrte zur Herrnhuterei, weil ihr die Philosophie nicht zu Hilfe kam; als Mann hätte sie vielleicht alle Irrgänge der Metaphysik durchwandert.)

Nun ergeht aber die Forderung an Sie (der Sie auch sonst überall ein so hohes Genüge getan), Ihren Zögling mit vollkommener Selbständigkeit, Sicherheit, Freiheit und gleichsam architektonischer Festigkeit so hinzustellen, wie er ewig stehen kann, ohne einer äußern Stütze zu bedürfen; man will ihn also durch eine ästhetische Reife auch selbst über das Bedürfnis einer philosophischen Bildung, die er sich nicht gegeben hat, vollkommen hinweggesetzt sehen. Es fragt sich jetzt: Ist er Realist genug, um nie nötig zu haben, sich an der reinen Vernunft zu halten? Ist er es aber nicht — sollte für die Bedürfnisse des Idealisten nicht etwas mehr gesorgt sein?

Sie werden vielleicht denken, daß ich bloß einen künstlichen Umweg nehme, um Sie doch in die Philosophie hineinzutreiben; aber was ich noch etwa vermisse, kann sicherlich auch in Ihrer Form vollkommen gut abgetan werden. Mein Wunsch geht bloß dahin, daß Sie die Materien quaestionis nicht umgehen, sondern ganz auf Ihre Weise lösen möchten. Was bei Ihnen selbst alles spekulative Wissen ersetzt und alle Bedürfnisse dazu Ihnen fremd macht, wird auch bei Meistern vollkommen genug sein. Sie haben den Oheim schon sehr vieles sagen lassen, und auch Meister berührt den Punkt einigemal sehr glücklich; es wäre also nicht so gar viel mehr zu tun. Könnte ich nur in Ihre Denkweise dasjenige einkleiden, was ich im „Reich der Schatten" und in den „Ästhetischen Briefen" der meinigen gemäß ausgesprochen habe, so wollten wir sehr bald einig sein.

Was Sie über Wilhelms Äußerliches Wernern in den Mund gelegt, ist von ungemein guter Wirkung für das Ganze. Es ist mir eingefallen, ob Sie den Grafen, der am Ende des achten Buches erscheint, nicht auch dazu nutzen könnten, Wilhel=

men zu völligen Ehren zu bringen. Wie, wenn der Graf, der Zeremonienmeister des Romans, durch sein achtungsvolles Betragen und durch eine gewisse Art der Behandlung, die ich Ihnen nicht näher zu bezeichnen brauche, ihn auf einmal aus seinem Stande heraus in einen höheren stellte und ihm dadurch auf gewisse Art den noch fehlenden Adel erteilte? Gewiß, wenn selbst der Graf ihn distinguierte, so wäre das Werk getan.

Über Wilhelms Benehmen im Saal der Vergangenheit, wenn er diesen zum erstenmal mit Natalien betritt, habe ich noch eine Erinnerung zu machen. Er ist mir hier noch zu sehr der alte Wilhelm, der im Hause des Großvaters am liebsten bei dem kranken Königssohn verweilte, und den der Fremde, im ersten Buch, auf einem so unrechten Wege findet. Auch noch jetzt bleibt er fast ausschließend bei dem bloßen Stoff der Kunstwerke stehen und poetisiert mir zu sehr damit. Wäre hier nicht der Ort gewesen, den Anfang einer glücklicheren Krise bei ihm zu zeigen, ihn zwar nicht als Kenner, denn das ist unmöglich, aber doch als einen mehr objektiven Betrachter darzustellen, so daß etwa ein Freund wie unser Meyer Hoffnung von ihm fassen könnte?

Sie haben Jarno schon im siebenten Buche so glücklich dazu gebraucht, durch seine harte und trockene Manier eine Wahrheit herauszusagen, die den Helden sowie den Leser auf einmal um einen großen Schritt weiter bringt: ich meine die Stelle, wo er Wilhelmen das Talent zum Schauspieler rundweg abspricht. Nun ist mir beigefallen, ob er ihm nicht in Rücksicht auf Theresen und Natalien einen ähnlichen Dienst mit gleich gutem Erfolg für das Ganze leisten könnte. Jarno scheint mir der rechte Mann zu sein, Wilhelmen zu sagen, daß Therese ihn nicht glücklich machen könne, und ihm einen Wink zu geben, welcher weibliche Charakter für ihn tauge. Solche einzelne dürr gesprochene Worte, im rechten Moment gesagt, entbinden auf einmal den Leser von einer schweren Last und wirken wie ein Blitz, der die ganze Szene erleuchtet.

19. Oktober 1796.

Mit dem heutigen Paket haben Sie mir eine recht unverhoffte Freude gemacht. Ich fiel auch gleich über das achte Buch

des Meisters her und empfing aufs neue die ganze volle Ladung desselben. Es ist zum Erstaunen, wie sich der epische und philosophische Gehalt in demselben drängt. Was innerhalb der Form liegt, macht ein so schönes Ganze, und nach außen berührt sie das Unendliche, die Kunst und das Leben. In der Tat kann man von diesem Roman sagen: Er ist nirgends beschränkt als durch die rein ästhetische Form, und wo die Form darin aufhört, da hängt er mit dem Unendlichen zusammen. Ich möchte ihn einer schönen Insel vergleichen, die zwischen zwei Meeren liegt.

Ihre Veränderungen finde ich zureichend und vollkommen in dem Geist und Sinne des Ganzen. Vielleicht, wenn das Neue gleich mit dem Alten entstanden wäre, möchten Sie hie und da mit einem Strich geleistet haben, was jetzt mit mehrern geschieht; aber das kann wohl keinem fühlbar werden, der es zum erstenmal in seiner jetzigen Gestalt liest. Meine Grille mit etwas deutlicherer Pronunziation der Hauptidee abgerechnet, wüßte ich nun in der Tat nichts mehr, was vermißt werden könnte. Stünde indes nicht „Lehrjahre" auf dem Titel, so würde ich den didaktischen Teil in diesem achten Buche für fast zu überwiegend halten. Mehrere philosophische Gedanken haben jetzt offenbar an Klarheit und Faßlichkeit gewonnen.

In der unmittelbaren Szene nach Mignons Tod fehlt nun auch nichts mehr, was das Herz in diesem Augenblick fordern kann; nur hätte ich gewünscht, daß der Übergang zu einem neuen Interesse mit einem neuen Kapitel möchte bezeichnet worden sein.

Der Markese ist jetzt recht befriedigend eingeführt. Der Graf macht sich vortrefflich. Jarno und Lothario haben bei Gelegenheit der neuen Zusätze auch an Interesse gewonnen.

23. Oktober 1796.

Der Beschluß Meisters hat meine Schwägerin sehr gerührt, und ich finde auch hier meine Erwartung von dem, was den Haupteffekt macht, bestätigt. Immer ist es doch das Pathetische, was die Seele zuerst in Anspruch nimmt; erst späterhin vereinigt sich das Gefühl zum Genuß des ruhigen Schönen. Mignon wird wahrscheinlich bei jedem ersten und auch zweiten

Lesen die tiefste Furche zurücklassen; aber ich glaube doch, daß es Ihnen gelungen sein wird, wonach Sie strebten — diese pathetische Rührung in eine schöne aufzulösen.

28. November 1796.

Humboldts Erinnerungen gegen den Körnerischen Brief scheinen mir nicht unbedeutend, obgleich er, was den Charakter des Meister betrifft, auf der entgegengesetzten Seite zu weit zu gehen scheint. Körner hat diesen Charakter zu sehr als den eigentlichen Held des Romans betrachtet; der Titel und das alte Herkommen, in jedem Roman usw. einen Helden haben zu müssen, hat ihn verführt. Wilhelm Meister ist zwar die notwendigste, aber nicht die wichtigste Person: eben das gehört zu den Eigentümlichkeiten Ihres Romans, daß er keine solche wichtigste Person hat und braucht. An ihm und um ihn geschieht alles, aber nicht eigentlich seinetwegen; eben weil die Dinge um ihn her die Energien, er aber die Bildsamkeit darstellt und ausdrückt, so muß er ein ganz ander Verhältnis zu den Mitcharakteren haben, als der Held in andern Romanen hat.

Hingegen finde ich Humboldt gegen diesen Charakter auch viel zu ungerecht, und ich begreife nicht recht, wie er das Geschäft, das der Dichter sich in dem Romane aufgab, wirklich für geendet halten kann, wenn der Meister das bestimmungslose und gehaltlose Geschöpf wäre, wofür er ihn erklärt. Wenn nicht wirklich die Menschheit, nach ihrem ganzen Gehalt, in dem Meister hervorgerufen und ins Spiel gesetzt ist, so ist der Roman nicht fertig, und wenn Meister dazu überhaupt nicht fähig ist, so hätten Sie diesen Charakter nicht wählen dürfen. Freilich ist es für den Roman ein zarter und heikeligter Umstand, daß er in der Person des Meister weder mit einer entschiedenen Individualität, noch mit einer durchgeführten Idealität schließt, sondern mit einem Mitteldinge zwischen beiden. Der Charakter ist individual, aber nur den Schranken und nicht dem Gehalt nach, und er ist ideal, aber nur dem Vermögen nach. Er versagt uns sonach die nächste Befriedigung, die wir fordern (die Bestimmtheit), und verspricht uns eine höhere und höchste, die wir ihm aber auf eine ferne Zukunft kreditieren müssen.

---

# Schema über den

| Fach. | Nutzen fürs Subjekt | Schaden fürs Subjekt | Nutzen fürs Ganze | Schaden fürs Ganze |
|---|---|---|---|---|
| Poesie. Lyrisch. Pragmatisch. | Ästhetische Ausbildung. | Flachheit. | Geselligkeit. Idealität. | Mittelmäßigkeit. |
| Zeichnen, Malen und Skulptur. | Ausbildung des Sehorgans, die komplizierten Formen zu bemerken. | | Strengere Forderung an Richtigkeit der Formen. | Falsche Kennerschaft. |
| Musik. Hervorbringung. Ausübung. | Zeitvertreib mit einem gewissen Ernst aus mechanischer Applikation. Ausbildung des Sinns. | Gedankenleerheit. Sinnlichkeit. | Gesellschaftlichkeit und augenblickliche Verbindung ohne Interesse. | Schlechte Nachbarschaft. Leerheit. |
| Tanz. | Ausbildung des Körpers. | Falsche Bildung des Körpers. | Allgemeine Gesellschaftlichkeit mit Lebhaftigkeit | Unmäßigkeit und wildes Vergnügen. |
| Architektur. | Richtung nach mathematischen Formen, die ins Ästhetische übergehen. | Nichtübergang zum Schönen und vollständig Gesetzlichen, welches doch bei dieser Kunst unerläßlich ist. Nicht so beim Tanz. | Findet nur in rohen Verhältnissen statt. | Nicht nützlich und nicht schön. Perennierende Unform und Verderbnis des Geschmacks. |
| Gartenkunst. | Ideales im Realen. Spazierengehen. | Phantastische und sentimentalische Nullität. Reales wird als ein Phantasiewerk behandelt. | Geselliges Lokal. | Vorliebnehmen mit dem Schein. Vermischung von Kunst und Natur. |
| Theater. | Dem Tanz ähnlich. Anstand. Sprache. Gegenwart. | Karikatur der eignen Fehler wegen der Rollenwahl nach der Individualität. | Findet nur in rohen Verhältnissen statt. | Summa. |

# Dilettantismus (1799).

| Alte Zeit in Deutschland. | Neue Zeit in Deutschland. | Ausland. |
|---|---|---|
| Pedantismus. | Schöngeisterei. | Französische Ausbildung in eigner Sprache. Latein der Engländer. |
| | Zeichnen nach der Natur. | Frankreich: Miniatur. England: Landschaften, Vues und Skizzen. |
| Größerer Einfluß aufs leidenschaftliche Leben durch tragbare Saiteninstrumente. Medium der Galanterie. | Klimpern. | Besonderer Fall in Italien, wo die größere Vokalität der Nation der Pfuscherei mehr widerstrebt. Gilt auch von bildenden Künsten. |
| Charakter und symbolische Bedeutung. | Bauerntanz. | Französische Tänze gesellig und anständig. Refrains. Englische freier, ohne Refrains, sans façon. In Italien herrscht noch das Charakteristische und ist mehr Beziehung auf Kunst. Polnischer Tanz eine anständige Promenade in vornehmer Gesellschaft. Fandango und sarmatischer Tanz mechanisch, künstlich und sinnlich. |
| Keine Liebhaberei. Handwerk. | Reisen nach Italien und Frankreich und besonders Gartenliebhaberei haben diesen Dilettantismus sehr befördert. | |
| Bloße Rücksicht auf die Pflanzung selbst; Nützlichkeit. | Englischer Geschmack. Chinesischer. | |
| | Ursachen, warum diese Liebhaberei jetzt so überhand nimmt. Gelegenheit dazu. | In Frankreich weniger Pfuscherei beim Dilettantismus wegen ausgebildeter Sprache, Tanz und einer obligateren Theaterkunst. |

# Über das Erhabene.

(1801.)

„Kein Mensch muß müssen“, sagt der Jude Nathan zum Derwisch, und dieses Wort ist in einem weiteren Umfange wahr, als man demselben vielleicht einräumen möchte. Der Wille ist der Geschlechtscharakter des Menschen, und die Vernunft selbst ist nur die ewige Regel desselben. Vernünftig handelt die ganze Natur; sein Prärogativ ist bloß, daß er mit Bewußtsein und Willen vernünftig handelt. Alle andere Dinge müssen; der Mensch ist das Wesen, welches will.

Eben deswegen ist des Menschen nichts so unwürdig, als Gewalt zu erleiden, denn Gewalt hebt ihn auf. Wer sie uns antut, macht uns nichts Geringeres als die Menschheit streitig; wer sie feigerweise erleidet, wirft seine Menschheit hinweg. Aber dieser Anspruch auf absolute Befreiung von allem, was Gewalt ist, scheint ein Wesen vorauszusetzen, welches Macht genug besitzt, jede andere Macht von sich abzutreiben. Findet er sich in einem Wesen, welches im Reich der Kräfte nicht den obersten Rang behauptet, so entsteht daraus ein unglücklicher Widerspruch zwischen dem Trieb und dem Vermögen.

In diesem Falle befindet sich der Mensch. Umgeben von zahllosen Kräften, die alle ihm überlegen sind, und den Meister über ihn spielen, macht er durch seine Natur Anspruch, von keiner Gewalt zu erleiden. Durch seinen Verstand zwar steigert er künstlicherweise seine natürlichen Kräfte, und bis auf einen gewissen Punkt gelingt es ihm wirklich, physisch über alles Physische Herr zu werden. Gegen alles, sagt das Sprichwort, gibt es Mittel, nur nicht gegen den Tod. Aber diese einzige Ausnahme, wenn sie das wirklich im strengsten Sinne ist, würde den ganzen Begriff des Menschen aufheben. Nimmermehr kann er das Wesen sein, welches will, wenn es auch nur einen Fall gibt, wo er schlechterdings muß, was er nicht will. Dieses einzige schreckliche, was er nur muß und nicht will, wird wie ein Gespenst ihn begleiten, und ihn, wie auch wirklich bei den mehrsten Menschen der Fall ist, den blinden Schrecknissen der Phantasie zur Beute überliefern; seine ge-

rühmte Freiheit ist absolut nichts, wenn er auch nur in einem einzigen Punkte gebunden ist. Die Kultur soll den Menschen in Freiheit setzen und ihm dazu behilflich sein, seinen ganzen Begriff zu erfüllen. Sie soll ihn also fähig machen, seinen Willen zu behaupten, denn der Mensch ist das Wesen, welches will.

Dies ist auf zweierlei Weise möglich. Entweder realistisch, wenn der Mensch der Gewalt Gewalt entgegensetzt, wenn er als Natur die Natur beherrschet: oder idealistisch, wenn er aus der Natur heraustritt und so, in Rücksicht auf sich, den Begriff der Gewalt vernichtet. Was ihm zu dem ersten verhilft, heißt physische Kultur. Der Mensch bildet seinen Verstand und seine sinnlichen Kräfte aus, um die Naturkräfte nach ihren eigenen Gesetzen, entweder zu Werkzeugen seines Willens zu machen, oder sich vor ihren Wirkungen, die er nicht lenken kann, in Sicherheit zu setzen. Aber die Kräfte der Natur lassen sich nur bis auf einen gewissen Punkt beherrschen oder abwehren; über diesen Punkt hinaus entziehen sie sich der Macht des Menschen und unterwerfen ihn der ihrigen.

Jetzt also wäre es um seine Freiheit getan, wenn er keiner andern als physischen Kultur fähig wäre. Er soll aber ohne Ausnahme Mensch sein, also in keinem Fall etwas gegen seinen Willen erleiden. Kann er also den physischen Kräften keine verhältnismäßige physische Kraft mehr entgegensetzen, so bleibt ihm, um keine Gewalt zu erleiden, nichts anders übrig, als: ein Verhältnis, welches ihm so nachteilig ist, ganz und gar aufzuheben, und eine Gewalt, die er der Tat nach erleiden muß, dem Begriff nach zu vernichten. Eine Gewalt dem Begriffe nach vernichten, heißt aber nichts anderes, als sich derselben freiwillig unterwerfen. Die Kultur, die ihn dazu geschickt macht, heißt die moralische.

Der moralisch gebildete Mensch, und nur dieser, ist ganz frei. Entweder ist er der Natur als Macht überlegen, oder er ist einstimmig mit derselben. Nichts was sie an ihm ausübt, ist Gewalt, denn eh' es bis zu ihm kommt, ist es schon seine eigene Handlung geworden, und die dynamische Natur erreicht ihn selbst nie, weil er sich von allem, was sie erreichen kann, freitätig scheidet. Diese Sinnesart aber, welche die Moral unter dem Begriff der Resignation in die Notwendigkeit und die

Religion unter dem Begriff der Ergebung in den göttlichen Ratschluß lehret, erfordert, wenn sie ein Werk der freien Wahl und Überlegung sein soll, schon eine größere Klarheit des Denkens und eine höhere Energie des Willens, als dem Menschen im handelnden Leben eigen zu sein pflegt. Glücklicherweise aber ist nicht bloß in seiner rationalen Natur eine moralische Anlage, welche durch den Verstand entwickelt werden kann, sondern selbst in seiner sinnlich vernünftigen, d. h. menschlichen Natur eine *ästhetische* Tendenz dazu vorhanden, welche durch gewisse sinnliche Gegenstände geweckt, und durch Läuterung seiner Gefühle zu diesem idealistischen Schwung des Gemüts kultiviert werden kann. Von dieser, ihrem Begriff und Wesen nach, zwar idealistischen Anlage, die aber auch selbst der Realist in seinem Leben deutlich genug an den Tag legt, obgleich er sie in seinem System nicht zugibt*), werde ich gegenwärtig handeln.

Zwar reichen schon die entwickelten Gefühle für Schönheit dazu hin, uns bis auf einen gewissen Grad von der Natur als einer Macht unabhängig zu machen. Ein Gemüt, welches sich soweit veredelt hat, um mehr von den Formen als dem Stoff der Dinge gerührt zu werden, und ohne alle Rücksicht auf Besitz, aus der bloßen Reflexion über die Erscheinungsweise ein freies Wohlgefallen zu schöpfen, ein solches Gemüt trägt in sich selbst eine innere unverlierbare Fülle des Lebens, und weil es nicht nötig hat, sich die Gegenstände zuzueignen, in denen es lebt, so ist es auch nicht in Gefahr, derselben beraubt zu werden. Aber endlich will doch auch der Schein einen Körper haben, an welchem er sich zeigt, und solange also ein Bedürfnis auch nur nach schönem Schein vorhanden ist, bleibt ein Bedürfnis nach dem *Dasein* von Gegenständen übrig, und unsre Zufriedenheit ist folglich noch von der Natur als Macht abhängig, welche über alles Dasein gebietet. Es ist nämlich etwas ganz anderes, ob wir ein Verlangen nach schönen und guten Gegenständen fühlen, oder ob wir bloß verlangen, daß die vorhandenen Gegenstände schön und gut seien. Das letzte kann mit der höchsten

*) Wie überhaupt nichts wahrhaft idealistisch heißen kann, als was der vollkommene Realist wirklich unbewußt ausübt, und nur durch eine Inkonsequenz leugnet.

Freiheit des Gemüts bestehen, aber das erste nicht; daß das Vorhandene schön und gut sei, können wir fordern; daß das Schöne und Gute vorhanden sei, bloß wünschen. Diejenige Stimmung des Gemüts, welche gleichgültig ist, ob das Schöne und Gute und Vollkommene existiere, aber mit rigoristischer Strenge verlangt, daß das Existierende gut und schön und vollkommen sei, heißt vorzugsweise groß und erhaben, weil sie alle Realitäten des schönen Charakters enthält, ohne seine Schranken zu teilen.

Es ist ein Kennzeichen guter und schöner, aber jederzeit schwacher Seelen, immer ungeduldig auf Existenz ihrer moralischen Ideale zu dringen, und von den Hindernissen derselben schmerzlich gerührt zu werden. Solche Menschen setzen sich in eine traurige Abhängigkeit von dem Zufall, und es ist immer mit Sicherheit vorherzusagen, daß sie der Materie in moralischen und ästhetischen Dingen zuviel einräumen und die höchste Charakter- und Geschmacksprobe nicht bestehen werden. Das moralisch Fehlerhafte soll uns nicht Leiden und Schmerz einflößen, welches immer mehr von einem unbefriedigten Bedürfnis als von einer unerfüllten Forderung zeugt. Diese muß einen rüstigern Affekt zum Begleiter haben, und das Gemüt eher stärken und in seiner Kraft befestigen, als kleinmütig und unglücklich machen.

Zwei Genien sind es, die uns die Natur zu Begleitern durchs Leben gab. Der eine, gesellig und hold, verkürzt uns durch sein munteres Spiel die mühevolle Reise, macht uns die Fesseln der Notwendigkeit leicht, und führt uns unter Freude und Scherz bis an die gefährlichen Stellen, wo wir als reine Geister handeln und alles körperliche ablegen müssen, bis zur Erkenntnis der Wahrheit und zur Ausübung der Pflicht. Hier verläßt er uns, denn nur die Sinnenwelt ist sein Gebiet, über diese hinaus kann ihn sein irdischer Flügel nicht tragen. Aber jetzt tritt der andere hinzu, ernst und schweigend, und mit starkem Arm trägt er uns über die schwindlichte Tiefe.

In dem ersten dieser Genien erkennet man das Gefühl des Schönen, in dem zweiten das Gefühl des Erhabenen. Zwar ist schon das Schöne ein Ausdruck der Freiheit; aber nicht derjenigen, welche uns über die Macht der Natur erhebt und von

allem körperlichen Einfluß entbindet, sondern derjenigen, welche wir innerhalb der Natur als Menschen genießen. Wir fühlen uns frei bei der Schönheit, weil die sinnlichen Triebe mit dem Gesetz der Vernunft harmonieren; wir fühlen uns frei beim Erhabenen, weil die sinnlichen Triebe auf die Gesetzgebung der Vernunft keinen Einfluß haben, weil der Geist hier handelt, als ob er unter keinen andern als seinen eigenen Gesetzen stünde.

Das Gefühl des Erhabenen ist ein gemischtes Gefühl. Es ist eine Zusammensetzung von Wehsein, das sich in seinem höchsten Grad als ein Schauer äußert, und von Frohsein, das bis zum Entzücken steigen kann und ob es gleich nicht eigentlich Lust ist, von feinen Seelen aller Lust doch weit vorgezogen wird. Diese Verbindung zweier widersprechender Empfindungen in einem einzigen Gefühl beweist unsere moralische Selbständigkeit auf eine unwiderlegliche Weise. Denn da es absolut unmöglich ist, daß der nämliche Gegenstand in zwei entgegengesetzten Verhältnissen zu uns stehe, so folgt daraus, daß wir selbst in zwei verschiedenen Verhältnissen zu dem Gegenstand stehen, daß folglich zwei entgegengesetzte Naturen in uns vereinigt sein müssen, welche bei Vorstellung desselben auf ganz entgegengesetzte Art interessiert sind. Wir erfahren also durch das Gefühl des Erhabenen, daß sich der Zustand unseres Geistes nicht notwendig nach dem Zustand des Sinnes richtet, daß die Gesetze der Natur nicht notwendig auch die unsrigen sind, und daß wir ein selbständiges Prinzipium in uns haben, welches von allen sinnlichen Rührungen unabhängig ist.

Der erhabene Gegenstand ist von doppelter Art. Wir beziehen ihn entweder auf unsere Fassungskraft und erliegen bei dem Versuch, uns ein Bild oder einen Begriff von ihm zu bilden: oder wir beziehen ihn auf unsere Lebenskraft, und betrachten ihn als eine Macht, gegen welche die unsrige in nichts verschwindet. Aber ob wir gleich in dem einen wie in dem anderen Fall durch seine Veranlassung das peinliche Gefühl unserer Grenzen erhalten, so fliehen wir ihn doch nicht, sondern werden vielmehr mit unwiderstehlicher Gewalt von ihm angezogen. Würde dieses wohl möglich sein, wenn die Grenzen unsrer Phantasie zugleich die Grenzen unsrer Fassungskraft wären? Würden wir wohl an die Allgewalt

der Naturkräfte gern erinnert sein wollen, wenn wir nicht noch etwas anderes im Rückhalt hätten, als was ihnen zum Raube werden kann? Wir ergötzen uns an dem Sinnlich-unendlichen, weil wir denken können, was die Sinne nicht mehr fassen, und der Verstand nicht mehr begreift. Wir werden begeistert von dem Furchtbaren, weil wir wollen können, was die Triebe verabscheuen, und verwerfen, was sie begehren. Gern lassen wir die Imagination im Reich der Erscheinungen ihren Meister finden, denn endlich ist es doch nur eine sinnliche Kraft, die über eine andere sinnliche triumphiert, aber an das absolut Große in uns selbst kann die Natur in ihrer ganzen Grenzenlosigkeit nicht reichen. Gern unterwerfen wir der physischen Notwendigkeit unser Wohlsein und unser Dasein, denn das erinnert uns eben, daß sie über unsere Grundsätze nichts zu gebieten hat. Der Mensch ist in ihrer Hand, aber des Menschen Willen ist in der seinigen.

Und so hat die Natur sogar ein sinnliches Mittel angewendet, uns zu lehren, daß wir mehr als bloß sinnlich sind; so wußte sie selbst Empfindungen dazu zu benutzen, uns der Entdeckung auf die Spur zu führen, daß wir der Gewalt der Empfindungen nichts weniger als sklavisch unterworfen sind. Und dies ist eine ganz andere Wirkung, als durch das Schöne geleistet werden kann; durch das Schöne der Wirklichkeit nämlich, denn im Idealschönen muß sich auch das Erhabene verlieren. Bei dem Schönen stimmen Vernunft und Sinnlichkeit zusammen, und nur um dieser Zusammenstimmung willen hat es Reiz für uns. Durch die Schönheit allein würden wir also ewig nie erfahren, daß wir bestimmt und fähig sind, uns als reine Intelligenzen zu beweisen. Beim Erhabenen hingegen stimmen Vernunft und Sinnlichkeit *nicht* zusammen, und eben in diesem Widerspruch zwischen beiden liegt der Zauber, womit es unser Gemüt ergreift. Der physische und der moralische Mensch werden hier aufs schärfste voneinander geschieden, denn gerade bei solchen Gegenständen, wo der erste nur seine Schranken empfindet, macht der andere die Erfahrung seiner *Kraft* und wird durch eben das unendlich erhoben, was den andern zu Boden drückt.

Ein Mensch, will ich annehmen, soll alle die Tugenden be-

sitzen, deren Vereinigung den schönen Charakter ausmacht. Er soll in der Ausübung der Gerechtigkeit, Wohltätigkeit, Mäßigkeit, Standhaftigkeit und Treue seine Wollust finden, alle Pflichten deren Befolgung ihm die Umstände nahelegen, sollen ihm zum leichten Spiele werden, und das Glück soll ihm keine Handlung schwer machen, wozu nur immer sein menschenfreundliches Herz ihn auffordern mag. Wem wird dieser schöne Einklang der natürlichen Triebe mit den Vorschriften der Vernunft nicht entzückend sein, und wer sich enthalten können, einen solchen Menschen zu lieben? Aber können wir uns wohl, bei aller Zuneigung zu demselben versichert halten, daß er wirklich ein Tugendhafter ist, und daß es überhaupt eine Tugend gibt? Wenn es dieser Mensch auch bloß auf angenehme Empfindungen angelegt hätte, so könnte er, ohne ein Tor zu sein, schlechterdings nicht anders handeln, und er müßte seinen eignen Vorteil hassen, wenn er lasterhaft sein wollte. Es kann sein, daß die Quelle seiner Handlungen rein ist, aber das muß er mit seinem eignen Herzen ausmachen, wir sehen nichts davon. Wir sehen ihn nicht mehr tun, als auch bloß der kluge Mann tun müßte, der das Vergnügen zu seinem Gott macht. Die Sinnenwelt also erklärt das ganze Phänomen seiner Tugend, und wir haben gar nicht nötig, uns jenseits derselben nach einem Grund davon umzusehen.

Dieser nämliche Mensch soll aber plötzlich in ein großes Unglück geraten. Man soll ihn seiner Güter berauben, man soll seinen guten Namen zu Grund richten. Krankheiten sollen ihn auf ein schmerzhaftes Lager werfen, alle, die er liebt, soll der Tod ihm entreißen, alle, denen er vertraut, ihn in der Not verlassen. In diesem Zustande suche man ihn wieder auf, und fordre von dem Unglücklichen die Ausübung der nämlichen Tugenden, zu denen der Glückliche einst so bereit gewesen war. Findet man ihn in diesem Stück noch ganz als den nämlichen, hat die Armut seine Wohltätigkeit, der Undank seine Dienstfertigkeit, der Schmerz seine Gleichmütigkeit, eignes Unglück seine Teilnehmung an fremdem Glücke nicht vermindert, bemerkt man die Verwandlung seiner Umstände in seiner Gestalt, aber nicht in seinem Betragen, in der Materie,

aber nicht in der Form seines Handelns — dann freilich reicht man mit keiner Erklärung aus dem Naturbegriff mehr aus, (nach welchem es schlechterdings notwendig ist, daß das Gegenwärtige als Wirkung sich auf etwas Vergangenes als seine Ursache gründet), weil nichts widersprechender sein kann, als daß die Wirkung dieselbe bleibe, wenn die Ursache sich in ihr Gegenteil verwandelt hat. Man muß also jeder natürlichen Erklärung entsagen, muß es ganz und gar aufgeben, das Betragen aus dem Zustande abzuleiten, und den Grund des ersteren aus der physischen Weltordnung heraus in eine ganz andere verlegen, welche die Vernunft zwar mit ihren Ideen erfliegen, der Verstand aber mit seinen Begriffen nicht erfassen kann. Diese Entdeckung des absoluten moralischen Vermögens, welches an keine Naturbedingung gebunden ist, gibt dem wehmütigen Gefühl, wovon wir beim Anblick eines solchen Menschen ergriffen werden, den ganz eignen unaussprechlichen Reiz, den keine Lust der Sinne, so veredelt sie auch seien, dem Erhabenen streitig machen kann.

Das Erhabene verschafft uns also einen Ausgang aus der sinnlichen Welt, worin uns das Schöne gern immer gefangen halten möchte. Nicht allmählich (denn es gibt von der Abhängigkeit keinen Übergang zur Freiheit), sondern plötzlich und durch eine Erschütterung, reißt es den selbständigen Geist aus dem Neste los, womit die verfeinerte Sinnlichkeit ihn umstrickte, und das um so fester bindet, je durchsichtiger es gesponnen ist. Wenn sie durch den unmerklichen Einfluß eines weichlichen Geschmacks auch noch so viel über die Menschen gewonnen hat — wenn es ihr gelungen ist, sich in der verführerischen Hülle des geistigen Schönen in den innersten Sitz der moralischen Gesetzgebung einzudrängen, und dort die Heiligkeit der Maximen an ihrer Quelle zu vergiften, so ist oft eine einzige erhabene Rührung genug, dieses Gewerbe des Betrugs zu zerreißen, dem gefesselten Geist seine ganze Schnellkraft auf einmal zurückzugeben, ihm eine Revelation über seine wahre Bestimmung zu erteilen, und ein Gefühl seiner Würde, wenigstens für den Moment, aufzunötigen. Die Schönheit unter der Gestalt der Göttin Calypso hat den tapfern Sohn des Ulysses bezaubert, und durch die Macht

ihrer Reizungen hält sie ihn lange Zeit auf ihrer Insel gefangen. Lange glaubt er einer unsterblichen Gottheit zu huldigen, da er doch nur in den Armen der Wollust liegt, — aber ein erhabener Eindruck ergreift ihn plötzlich unter Mentors Gestalt, er erinnert sich seiner besseren Bestimmung, wirft sich in die Wellen und ist frei.

Das Erhabene wie das Schöne ist durch die ganze Natur verschwenderisch ausgegossen, und die Empfindungsfähigkeit für beides in alle Menschen gelegt; aber der Keim dazu entwickelt sich ungleich, und durch die Kunst muß ihm nachgeholfen werden. Schon der Zweck der Natur bringt es mit sich, daß wir der Schönheit zuerst entgegeneilen, wenn wir noch vor dem Erhabenen fliehn; denn die Schönheit ist unsre Wärterin im kindischen Alter, und soll uns ja aus dem rohen Naturstand zur Verfeinerung führen. Aber ob sie gleich unsere erste Liebe ist, und unsre Empfindungsfähigkeit für dieselbe zuerst sich entfaltet, so hat die Natur doch dafür gesorgt, daß sie langsamer reif wird, und zu ihrer völligen Entwicklung erst die Ausbildung des Verstandes und Herzens abwartet. Erreichte der Geschmack seine völlige Reife, ehe Wahrheit und Sittlichkeit auf einen besseren Weg, als durch ihn geschehen kann, in unser Herz gepflanzt wären, so würde die Sinnenwelt ewig die Grenze unsrer Bestrebungen bleiben. Wir würden weder in unseren Begriffen, noch in unsern Gesinnungen über sie hinaus gehn, und was die Einbildungskraft nicht darstellen kann, würde auch keine Realität für uns haben. Aber glücklicherweise liegt es schon in der Einrichtung der Natur, daß der Geschmack, obgleich er zuerst blühet, doch zuletzt unter allen Fähigkeiten des Gemüts seine Zeitigung erhält. In dieser Zwischenzeit wird Frist genug gewonnen, einen Reichtum von Begriffen in dem Kopf und einen Schatz von Grundsätzen in der Brust anzupflanzen, und dann besonders auch die Empfindungsfähigkeit für das Große und Erhabene aus der Vernunft zu entwickeln.

Solange der Mensch bloß Sklave der physischen Notwendigkeit war, aus dem engen Kreis der Bedürfnisse noch keinen Ausgang gefunden hatte, und die hohe dämonische Freiheit in seiner Brust noch nicht ahnete, so konnte ihn die

unfaßbare Natur nur an die Schranken seiner Vorstellungskraft und die verderbende Natur nur an seine physische Ohnmacht erinnern. Er mußte also die erste mit Kleinmut vorübergehen, und sich von der andern mit Entsetzen abwenden. Kaum aber macht ihm die freie Betrachtung gegen den blinden Andrang der Naturkräfte Raum, und kaum entdeckt er in dieser Flut von Erscheinungen etwas Bleibendes in seinem eigenen Wesen, so fangen die wilden Naturmassen um ihn herum an, eine ganz andere Sprache zu seinem Herzen zu reden: und das relativ Große außer ihm ist der Spiegel, worin er das absolut Große in ihm selbst erblickt. Furchtlos und mit schauerlicher Lust nähert er sich jetzt diesen Schreckbildern seiner Einbildungskraft, und bietet absichtlich die ganze Kraft dieses Vermögens auf, das Sinnlichunendliche darzustellen, um, wenn es bei diesem Versuche dennoch erliegt, die Überlegenheit seiner Ideen über das Höchste, was die Sinnlichkeit leisten kann, desto lebhafter zu empfinden. Der Anblick unbegrenzter Fernen und unabsehbarer Höhen, der weite Ozean zu seinen Füßen, und der größere Ozean über ihm, entreißen seinen Geist der engen Sphäre des Wirklichen und der drückenden Gefangenschaft des physischen Lebens. Ein größerer Maßstab der Schätzung wird ihm von der simpeln Majestät der Natur vorgehalten, und, von ihren großen Gestalten umgeben, erträgt er das Kleine in seiner Denkart nicht mehr. Wer weiß, wie manchen Lichtgedanken oder Heldenentschluß, den kein Studierkerker, und kein Gesellschaftssaal zur Welt gebracht haben möchte, nicht schon dieser mutige Streit des Gemüts mit dem großen Naturgeist auf einem Spaziergang gebar — wer weiß, ob es nicht dem selteneren Verkehr mit diesem großen Genius zum Teil zuzuschreiben ist, daß der Charakter der Städter sich so gerne zum Kleinlichen wendet, verkrüppelt und welkt, wenn der Sinn des Nomaden offen und frei bleibt, wie das Firmament, unter dem er sich lagert.

Aber nicht bloß das Unerreichbare für die Einbildungskraft, das Erhabene der Quantität, auch das Unfaßbare für den Verstand, die Verwirrung, kann, sobald sie ins Große geht, und sich als Werk der Natur ankündigt (denn sonst ist sie verächtlich), zu einer Darstellung des Übersinnlichen dienen,

und dem Gemüt einen Schwung geben. Wer verweilet nicht lieber bei der geistreichen Unordnung einer natürlichen Landschaft als bei der geistlosen Regelmäßigkeit eines französischen Gartens? Wer bestaunt nicht lieber den wunderbaren Kampf zwischen Fruchtbarkeit und Zerstörung in Siziliens Fluren, weidet sein Auge nicht lieber an Schottlands wilden Katarakten und Nebelgebirgen, Ossians großer Natur, als daß er in dem schnurgerechten Holland den sauren Sieg der Geduld über das trotzigste der Elemente bewundert? Niemand wird leugnen, daß in Bataviens Triften für den physischen Menschen besser gesorgt ist, als unter dem tückischen Krater des Vesuv, und daß der Verstand, der begreifen und ordnen will, bei einem regulären Wirtschaftsgarten weit mehr als bei einer wilden Naturlandschaft seine Rechnung findet. Aber der Mensch hat noch ein Bedürfnis mehr, als zu leben und sich wohl sein zu lassen, und auch noch eine andere Bestimmung, als die Erscheinungen um ihn herum zu begreifen.

Was dem Reisenden von Empfindung die wilde Bizarrerie in der physischen Schöpfung so anziehend macht, eben das eröffnet einem begeisterungsfähigen Gemüt, selbst in der bedenklichen Anarchie der moralischen Welt, die Quelle eines ganz eignen Vergnügens. Wer freilich die große Haushaltung der Natur mit der dürftigen Fackel des Verstandes beleuchtet, und immer nur darauf ausgeht, ihre kühne Unordnung in Harmonie aufzulösen, der kann sich in einer Welt nicht gefallen, wo mehr der tolle Zufall als ein weiser Plan zu regieren scheint, und bei weitem in den mehresten Fällen Verdienst und Glück miteinander im Widerspruche stehn. Er will haben, daß in dem großen Weltlaufe alles wie in einer guten Wirtschaft geordnet sei, und vermißt er, wie es nicht wohl anders sein kann, diese Gesetzmäßigkeit, so bleibt ihm nichts anderes übrig, als von einer künftigen Existenz und von einer andern Natur die Befriedigung zu erwarten, die ihm die gegenwärtige und vergangene schuldig bleibt. Wenn er es hingegen gutwillig aufgibt, dieses gesetzlose Chaos von Erscheinungen unter eine Einheit der Erkenntnis bringen zu wollen, so gewinnt er von einer andern Seite reichlich, was er von dieser verloren gibt. Gerade dieser gänzliche Mangel einer Zweck-

verbindung unter diesem Gedränge von Erscheinungen, wodurch sie für den Verstand, der sich an diese Verbindungsform halten muß, übersteigend und unbrauchbar werden, macht sie zu einem desto treffenderen Sinnbild für die reine Vernunft, die in eben dieser wilden Ungebundenheit der Natur ihre eigne Unabhängigkeit von Naturbedingungen dargestellt findet. Denn wenn man einer Reihe von Dingen alle Verbindung unter sich nimmt, so hat man den Begriff der Independenz, der mit dem reinen Vernunftbegriff der Freiheit überraschend zusammenstimmt. Unter dieser Idee der Freiheit, welche sie aus ihrem eignen Mittel nimmt, faßt also die Vernunft in eine Einheit des Gedankens zusammen, was der Verstand in keine Einheit der Erkenntnis verbinden kann, unterwirft sich durch diese Idee das unendliche Spiel der Erscheinungen, und behauptet also ihre Macht zugleich über den Verstand als sinnlich bedingtes Vermögen. Erinnert man sich nun, welchen Wert es für ein Vernunftwesen haben muß, sich seiner Independenz von Naturgesetzen bewußt zu werden, so begreift man, wie es zugeht, daß Menschen von erhabener Gemütsstimmung durch diese ihnen dargebotene Idee der Freiheit sich für allen Fehlschlag der Erkenntnis für entschädigt halten können. Die Freiheit in allen ihren moralischen Widersprüchen und physischen Übeln ist für edle Gemüter ein unendlich interessanteres Schauspiel als Wohlstand und Ordnung ohne Freiheit, wo die Schafe geduldig dem Hirten folgen, und der selbstherrschende Wille sich zum dienstbaren Glied eines Uhrwerks herabsetzt. Das letzte macht den Menschen bloß zu einem geistreichen Produkt und glücklicheren Bürger der Natur, die Freiheit macht ihn zum Bürger und Mitherrscher eines höheren Systems, wo es unendlich ehrenvoller ist, den untersten Platz einzunehmen, als in der physischen Ordnung den Reihen anzuführen.

Aus diesem Gesichtspunkt betrachtet, und nur aus diesem, ist mir die Weltgeschichte ein erhabenes Objekt. Die Welt, als historischer Gegenstand, ist im Grunde nichts anderes als der Konflikt der Naturkräfte untereinander selbst und mit der Freiheit des Menschen, und den Erfolg dieses Kampfes berichtet uns die Geschichte. Soweit die Geschichte bis jetzt

gekommen ist, hat sie von der Natur (zu der alle Affekte im Menschen gezählt werden müssen) weit größere Taten zu erzählen, als von der selbständigen Vernunft, und diese hat bloß durch einzelne Ausnahmen vom Naturgesetz in einem Kato, Aristides, Phocion und ähnlichen Männern ihre Macht behaupten können. Nähert man sich nur der Geschichte mit großen Erwartungen von Licht und Erkenntnis — wie sehr findet man sich da getäuscht! Alle wohlgemeinten Versuche der Philosophie, das, was die moralische Welt **fordert**, mit dem, was die wirkliche **leistet**, in Übereinstimmung zu bringen, werden durch die Aussagen der Erfahrungen widerlegt, und so gefällig die Natur in ihrem **organischen Reich** sich nach den regulativen Grundsätzen der Beurteilung richtet oder zu richten scheint, so unbändig reißt sie im Reich der Freiheit den Zügel ab, woran der Spekulationsgeist sie gern gefangen führen möchte.

Wie ganz anders, wenn man darauf resigniert, sie zu **erklären**, und diese ihre Unbegreiflichkeit selbst zum Standpunkt der Beurteilung macht. Eben der Umstand, daß die Natur im großen angesehen, aller Regeln, die wir durch unseren Verstand ihr vorschreiben, spottet, daß sie auf ihrem eigenwilligen freien Gang die Schöpfungen der Weisheit und des Zufalls mit gleicher Achtlosigkeit in den Staub tritt, daß sie das Wichtige wie das Geringe, das Edle wie das Gemeine in einem Untergang mit sich fortreißt, daß sie hier eine Ameisenwelt erhält, dort ihr herrlichstes Geschöpf den Menschen in ihre Riesenarme faßt und zerschmettert, daß sie ihre mühsamsten Erwerbungen oft in einer leichtsinnigen Stunde verschwendet, und an einem Werk der Torheit oft Jahrhunderte lang baut — mit einem Wort — dieser Abfall der Natur im großen von den Erkenntnisregeln, denen sie in ihren einzelnen Erscheinungen sich unterwirft, macht die absolute Unmöglichkeit sichtbar, durch **Naturgesetze** die **Natur selbst** zu erklären, und **von** ihrem Reiche gelten zu lassen, was **in** ihrem Reiche gilt, und das Gemüt wird also unwiderstehlich aus der Welt der Erscheinungen heraus in die Ideenwelt, aus dem Bedingten ins Unbedingte getrieben.

Noch viel weiter als die sinnlich unendliche führt uns die

furchtbare und zerstörende Natur, solange wir nämlich bloß freie Betrachter derselben bleiben. Der sinnliche Mensch freilich, und die Sinnlichkeit in dem vernünftigen fürchten nichts so sehr, als mit dieser Macht zu zerfallen, die über Wohlsein und Existenz zu gebieten hat.

Das höchste Ideal, wonach wir ringen, ist, mit der physischen Welt als der Bewahrerin unserer Glückseligkeit, in gutem Vernehmen zu bleiben, ohne darum genötigt zu sein, mit der moralischen zu brechen, die unsre Würde bestimmt. Nun geht es aber bekanntermaßen nicht immer an, beiden Herren zu dienen, und wenn auch (ein fast unmöglicher Fall) die Pflicht mit dem Bedürfnisse nie in Streit geraten sollte; so geht doch die Naturnotwendigkeit keinen Vertrag mit dem Menschen ein, und weder seine Kraft noch seine Geschicklichkeit kann ihn gegen die Tücke der Verhängnisse sicher stellen. Wohl ihm also, wenn er gelernt hat zu ertragen, was er nicht ändern kann, und preiszugeben mit Würde, was er nicht retten kann! Fälle können eintreten, wo das Schicksal alle Außenwerke ersteigt, auf die er seine Sicherheit gründete, und ihm nichts weiter übrig bleibt, als sich in die heilige Freiheit der Geister zu flüchten — wo es kein anderes Mittel gibt, den Lebenstrieb zu beruhigen, als es zu wollen — und kein anderes Mittel, der Macht der Natur zu widerstehen, als ihr zuvorzukommen und durch eine freie Aufhebung alles sinnlichen Interesses, ehe noch eine physische Macht es tut, sich moralisch zu entleiben.

Dazu nun stärken ihn erhabene Rührungen und ein öfterer Umgang mit der zerstörenden Natur, sowohl da wo sie ihm ihre verderbliche Macht bloß von Ferne zeigt, als wo sie sie wirklich gegen seine Mitmenschen äußert. Das Pathetische ist ein künstliches Unglück, und wie das wahre Unglück, setzt es uns in *unmittelbaren Verkehr* mit dem Geistergesetz, das in unserm Busen gebietet. Aber das wahre Unglück wählt seinen Mann und seine Zeit nicht immer gut; es überrascht uns oft wehrlos, und was noch schlimmer ist, es *macht* uns oft *wehrlos*. Das künstliche Unglück des Pathetischen hingegen findet uns in voller Rüstung, und weil es bloß eingebildet ist, so gewinnt das selbständige Prinzipium in unserm Gemüte

Raum, seine absolute Independenz zu behaupten. Je öfter nun der Geist diesen Akt von Selbsttätigkeit erneuert, desto mehr wird ihm derselbe zur Fertigkeit, einen desto größeren Vorsprung gewinnt er vor dem sinnlichen Trieb, daß er endlich auch dann, wenn aus dem eingebildeten und künstlichen Unglück ein ernsthaftes wird, imstande ist, es als ein künstliches zu behandeln, und, der höchste Schwung der Menschennatur! das wirkliche Leiden in eine erhabene Rührung aufzulösen. Das Pathetische, kann man daher sagen, ist eine Inokulation des unvermeidlichen Schicksals, wodurch es seiner Bösartigkeit beraubt, und der Angriff desselben auf die starke Seite des Menschen hingeleitet wird.

Also hinweg mit der falsch verstandenen Schonung und dem schlaffen verzärtelten Geschmack, der über das ernste Angesicht der Notwendigkeit einen Schleier wirft, und um sich bei den Sinnen in Gunst zu setzen, eine Harmonie zwischen dem Wohlsein und Wohlverhalten lügt, wovon sich in der wirklichen Welt keine Spuren zeigen. Stirne gegen Stirn zeige sich uns das böse Verhängnis. Nicht in der Unwissenheit der uns umlagernden Gefahren — denn diese muß doch endlich aufhören — nur in der Bekanntschaft mit denselben ist Heil für uns. Zu dieser Bekanntschaft nun verhilft uns das furchtbar herrliche Schauspiel der alles zerstörenden und wieder erschaffenden, und wieder zerstörenden Veränderung — des bald langsam untergrabenden, bald schnell überfallenden Verderbens, verhelfen uns die pathetischen Gemälde der mit dem Schicksal eingehenden Menschheit, der unaufhaltsamen Flucht des Glücks, der betrogenen Sicherheit, der triumphierenden Ungerechtigkeit und der unterliegenden Unschuld, welche die Geschichte in reichem Maße aufstellt und die tragische Kunst nachahmend vor unsere Augen bringt. Denn wo wäre derjenige, der, bei einer nicht ganz verwahrlosten moralischen Anlage, von dem hartnäckigen und doch vergeblichen Kampf des Mithridat, von dem Untergang der Städte Syrakus und Karthago, bei solchen Szenen verweilen kann, ohne dem ernsten Gesetz der Notwendigkeit mit einem Schauer zu huldigen, seinen Begierden augenblicklich den Zügel anzuhalten, und ergriffen von dieser ewigen Untreue alles Sinnlichen nach dem Beharrlichen in seinem

Busen zu greifen? Die Fähigkeit, das Erhabene zu empfinden, ist also eine der herrlichsten Anlagen in der Menschennatur, die sowohl wegen ihres Ursprungs aus dem selbständigen Denk- und Willensvermögen unsere *Achtung*, als wegen ihres Einflusses auf den moralischen Menschen die vollkommenste Entwickelung verdient. Das Schöne macht sich bloß verdient um den *Menschen*, das Erhabene um den *reinen Dämon* in ihm; und weil es einmal unsre Bestimmung ist, auch bei allen sinnlichen Schranken uns nach dem Gesetzbuch reiner Geister zu richten, so muß das Erhabene zu dem Schönen hinzukommen, um die *ästhetische Erziehung* zu einem vollständigen Ganzen zu machen, und die Empfindungsfähigkeit des menschlichen Herzens nach dem ganzen Umfang unsrer Bestimmung, und also auch über die Sinnenwelt hinaus, zu erweitern.

Ohne das Schöne würde zwischen unserer Naturbestimmung und unserer Vernunftbestimmung ein immerwährender Streit sein. Über dem Bestreben, unserem *Geisterberuf* Genüge zu leisten, würden wir unsre *Menschheit* versäumen, und alle Augenblicke zum Aufbruch aus der Sinnenwelt gefaßt, in dieser uns einmal angewiesenen Sphäre des Handelns beständig Fremdlinge bleiben. Ohne das Erhabene würde uns die Schönheit unserer Würde vergessen machen. In der Erschlaffung eines ununterbrochenen Genusses würden wir die Rüstigkeit des *Charakters* einbüßen, und an diese *zufällige Form des Daseins* unauflösbar gefesselt, unsere unveränderliche Bestimmung und unser wahres Vaterland aus den Augen verlieren. Nur wenn das Erhabene mit dem Schönen sich gattet, und unsere Empfänglichkeit für beides in gleichem Maße ausgebildet worden ist, sind wir vollendete Bürger der Natur, ohne deswegen ihre Sklaven zu sein, und ohne unser Bürgerrecht in der intelligibeln Welt zu verscherzen.

Nun stellt zwar schon die Natur für sich allein Objekte in Menge auf, an denen sich die Empfindungsfähigkeit für das Schöne und Erhabene üben könnte; aber der Mensch ist, wie in andern Fällen, so auch hier, von der zweiten Hand besser bedient, als von der ersten und will lieber einen zubereiteten und auserlesenen Stoff von der Kunst empfangen,

als an der unreinen Quelle der Natur mühsam und dürftig schöpfen. Der nachahmende Bildungstrieb, der keinen Eindruck erleiden kann, ohne sogleich nach einem lebendigen Ausdruck zu streben, und in jeder schönen oder großen Form der Natur eine Ausforderung erblickt, mit ihr zu ringen, hat vor derselben den großen Vorteil voraus, dasjenige als Hauptzweck und als ein eigenes Ganzes behandeln zu dürfen, was die Natur — wenn sie es nicht gar absichtslos hinwirft — bei Verfolgung eines ihr näher liegenden Zwecks bloß im Vorbeigehen mitnimmt. Wenn die Natur in ihren schönen organischen Bildungen entweder durch die mangelhafte Individualität des Stoffes oder durch Einwirkung heterogener Kräfte Gewalt erleidet, oder wenn sie, in ihren großen und pathetischen Szenen, Gewalt ausübt und als eine Macht auf den Menschen wirkt, da sie doch bloß als Objekt der freien Betrachtung ästhetisch werden kann, so ist ihre Nachahmerin, die bildende Kunst, völlig frei, weil sie von ihrem Gegenstand alle zufälligen Schranken absondert, und läßt auch das Gemüt des Betrachters frei, weil sie nur den Schein und nicht die Wirklichkeit nachahmt. Da aber der ganze Zauber des Erhabenen und Schönen nur in dem Schein und nicht in dem Inhalt liegt, so hat die Kunst alle Vorteile der Natur, ohne ihre Fesseln mit ihr zu teilen.

---

# Gedanken über den Gebrauch des Gemeinen und Niedrigen in der Kunst.

(1802.)

Gemein ist alles, was nicht zu dem Geiste spricht, und kein anderes als ein sinnliches Interesse erregt. Es gibt zwar tausend Dinge, die schon durch ihren Stoff oder Inhalt gemein sind, aber weil das Gemeine des Stoffes durch die Behandlung veredelt werden kann, so ist in der Kunst nur vom Gemeinen in der Form die Rede. Ein gemeiner Kopf wird den edelsten Stoff durch eine gemeine Behandlung verunehren, ein großer Kopf und ein edler Geist hingegen wird selbst das Gemeine zu adeln wissen und zwar dadurch, daß er es an

etwas Geistiges anknüpft und eine große Seite daran entdeckt. So wird uns ein Geschichtsschreiber von gemeinem Schlage die unbedeutendsten Verrichtungen eines Helden ebenso sorgfältig als seine erhabensten Taten berichten und sich ebensolange bei seinem Stammbaum, seiner Kleidertracht, seinem Hauswesen als bei seinen Entwürfen und Unternehmungen verweilen. Seine größten Taten wird er so erzählen, daß kein Mensch es ihnen ansieht, was sie sind. Umgekehrt wird ein Geschichtsschreiber von Geist und eignem Seelenadel auch in das Privatleben und in die unwichtigsten Handlungen seines Helden ein Interesse und einen Gehalt legen, der sie wichtig macht. Einen gemeinen Geschmack haben in der bildenden Kunst die niederländischen Maler, einen edlen und großen Geschmack die Italiener, noch mehr aber die Griechen bewiesen. Diese gingen immer auf das Ideal, verwarfen jeden gemeinen Zug und wählten auch keinen gemeinen Stoff.

Ein Porträtmaler kann seinen Gegenstand gemein und kann ihn groß behandeln. Gemein, wenn er das Zufällige eben so sorgfältig darstellt als das Notwendige, wenn er das Große vernachlässigt und das Kleine sorgfältig ausführt: Groß, wenn er das Interessanteste herauszufinden weiß, das Zufällige von dem Notwendigen scheidet, das Kleine nur andeutet und das Große ausführt. Groß aber ist nichts, als der Ausdruck der Seele in Handlungen, Gebärden und Stellungen.

Ein Dichter behandelt seinen Stoff gemein, wenn er unwichtige Handlungen ausführt, und über wichtige flüchtig hinweggeht. Er behandelt ihn groß, wenn er ihn mit dem Großen verbindet. Homer wußte den Schild des Achilles sehr geistreich zu behandeln, obgleich die Verfertigung eines Schildes dem Stoff nach etwas sehr Gemeines ist.

Noch eine Stufe unter dem Gemeinen steht das Niedrige, welches von jenem darin unterschieden ist, daß es nicht bloß etwas Negatives, nicht bloß Mangel des Geistreichen und Edeln, sondern etwas Positives, nämlich Roheit des Gefühls, schlechte Sitten und verächtliche Gesinnungen anzeigt. Das Gemeine zeugt bloß von einem fehlenden Vorzug, der sich wünschen läßt, das Niedrige von dem Mangel einer Eigenschaft, die von jedem gefordert werden kann. So ist z. B.

die Rache an sich, wo sie sich auch finden und *wie* sie sich auch äußern mag, etwas Gemeines, weil sie einen Mangel von Edelmut beweist Aber man unterscheidet noch besonders eine *niedrige Rache*, wenn der Mensch, der sie ausübt, sich verächtlicher Mittel bedient, sie zu befriedigen. Das Niedrige bezeichnet immer etwas Grobes und Pöbelhaftes; gemein aber kann auch ein Mensch von Geburt und besseren Sitten denken und handeln, wenn er mittelmäßige Gaben besitzt. Ein Mensch handelt *gemein*, der nur auf seinen Nutzen bedacht ist, und insofern steht er dem *edlen* Menschen entgegen, der sich selbst vergessen kann, um einem andern einen Genuß zu verschaffen. Derselbe Mensch aber würde niedrig handeln, wenn er seinem Nutzen auf Kosten seiner Ehre nachginge und auch nicht einmal die Gesetze des Anstandes dabei respektieren wollte. Das Gemeine ist also dem Edlen, das Niedrige dem Edlen und Anständigen zugleich entgegengesetzt. Jeder Leidenschaft ohne allen Widerstand nachgeben, jeden Trieb befriedigen, ohne sich auch nur von den Regeln des Wohlstandes, viel weniger von denen der Sittlichkeit zügeln zu lassen, ist niedrig, und verrät eine niedrige Seele.

Auch in Kunstwerken kann man in das Niedrige verfallen, nicht bloß indem man niedrige Gegenstände wählt, die der Sinn für Anstand und Schicklichkeit ausschließt, sondern auch indem man sie *niedrig behandelt*. *Niedrig behandelt* man einen Gegenstand, wenn man entweder diejenige Seite an ihm, welche der gute Anstand verbergen heißt, bemerklich macht, oder wenn man ihm einen Ausdruck gibt, der auf niedrige Nebenvorstellungen leitet. In dem Leben des größten Mannes kommen niedrige Verrichtungen vor, aber nur ein niedriger Geschmack wird sie herausheben und ausmalen.

Man findet Gemälde aus der heiligen Geschichte, wo die Apostel, die Jungfrau und Christus selbst einen Ausdruck haben, als wenn sie aus dem gemeinsten Pöbel wären aufgegriffen worden. Alle solche Ausführungen beweisen einen niedrigen Geschmack, der uns ein Recht gibt, auf eine rohe und pöbelhafte Denkart des Künstlers selbst zu schließen.

Es gibt zwar Fälle, wo das *Niedrige* auch in der Kunst gestattet werden kann; da nämlich, wo es Lachen erregen soll.

Auch ein Mensch von feinen Sitten kann zuweilen, ohne einen verderbten Geschmack zu verraten, an dem rohen, aber wahren Ausdruck der Natur und an dem Kontrast zwischen den Sitten der feinen Welt und des Pöbels sich belustigen. Die Betrunkenheit eines Menschen von Stande würde, wo sie auch vorkäme, Mißfallen erregen; aber ein betrunkener Postillion, Matrose und Karrenschieber macht uns lachen. Scherze, die uns an einem Menschen von Erziehung unerträglich sein würden, belustigen uns im Mund des Pöbels. Von dieser Art sind viele Szenen des Aristophanes, die aber zuweilen auch diese Grenze überschreiten und schlechterdings verwerflich sind. Deswegen ergötzen wir uns an Parodien, wo Gesinnungen, Redensarten und Verrichtungen des gemeinen Pöbels denselben vornehmen Personen untergeschoben werden, die der Dichter mit aller Würde und Anstand behandelt hat. Sobald es der Dichter bloß auf ein Lachstück anlegt, und weiter nichts will, als uns belustigen, so können wir ihm auch das Niedrige hingehen lassen, nur muß er nie *Unwillen* oder *Ekel* erregen.

Unwillen erregt er, wenn er das Niedrige da anbringt, wo wir es schlechterdings nicht verzeihen können, bei Menschen nämlich, von denen wir berechtigt sind, feinere Sitten zu fordern. Handelt er dagegen, so beleidigt er entweder die *Wahrheit*, weil wir ihn lieber für einen Lügner halten, als glauben wollen, daß Menschen von Erziehung wirklich so niedrig handeln können; oder seine Menschen beleidigen unser Sittengefühl, und erregen, welches noch schlimmer ist, unsre Indignation. Ganz anders ist es in der *Farce*, wo zwischen dem Dichter und dem Zuschauer ein stillschweigender Kontrakt ist, daß man keine Wahrheit zu erwarten habe. In der Farce dispensieren wir den Dichter von aller *Treue der Schilderung*, und er erhält gleichsam ein Privilegium, uns zu belügen. Denn hier gründet sich das Komische gerade auf seinen Kontrast mit der Wahrheit; es kann aber unmöglich zugleich wahr sein und mit der Wahrheit kontrastieren.

Es gibt aber auch im Ernsthaften und Tragischen einige seltene Fälle, wo das Niedrige angewandt werden kann. Alsdann muß es aber ins *Furchtbare* übergehn, und die augenblickliche Beleidigung des Geschmacks muß durch eine starke

Beschäftigung des Affekts ausgelöscht und also von einer höheren tragischen Wirkung gleichsam verschlungen werden. *Stehlen* z. B. ist etwas *absolut Niedriges*, und was auch unser Herz zur Entschuldigung eines Diebs vorbringen kann, wie sehr er auch durch den Drang der Umstände mag verleitet worden sein, so ist ihm ein unauslöschliches Brandmal aufgedrückt, und *ästhetisch* bleibt er immer ein niedriger Gegenstand. Der Geschmack verzeiht hier noch weniger als die Moral, und sein Richterstuhl ist strenger, weil ein ästhetischer Gegenstand auch für alle Nebenideen verantwortlich ist, die auf seine Veranlassung in uns rege gemacht werden, da hingegen die moralische Beurteilung von allem Zufälligen abstrahiert. Ein Mensch, der stiehlt, würde demnach für jede poetische Darstellung von ernsthaftem Inhalt ein höchst verwerfliches Objekt sein. Wird aber dieser Mensch zugleich *Mörder*, so ist er zwar *moralisch* noch viel verwerflicher; aber *ästhetisch* wird er dadurch wieder um einen Grad brauchbarer. Derjenige, der sich (ich rede hier immer nur von der ästhetischen Beurteilungsweise) durch eine *Infamie* erniedrigt, kann durch ein *Verbrechen* wieder in etwas erhöht und in unsre *ästhetische* Achtung restituiert werden. Diese Abweichung des moralischen Urteils von dem ästhetischen ist merkwürdig und verdient Aufmerksamkeit. Man kann mehrere Ursachen davon anführen. Erstlich habe ich schon gesagt, daß, weil das ästhetische Urteil von der Phantasie abhängt, auch alle Nebenvorstellungen, welche durch einen Gegenstand in uns erregt werden, und mit demselben in einer natürlichen Verbindung stehen, auf dieses Urteil einfließen. Sind nun diese Nebenvorstellungen von einer niedrigen Art, so erniedrigen sie den Hauptgegenstand unvermeidlich.

*Zweitens* sehen wir in der ästhetischen Beurteilung auf die *Kraft*, bei einer moralischen auf die *Gesetzmäßigkeit*. Kraftmangel ist etwas Verächtliches, und jede Handlung, die uns darauf schließen läßt, ist es gleichfalls. Jede feige und kriechende Tat ist uns widrig durch den Kraftmangel, den sie verrät; umgekehrt kann uns eine teuflische Tat, sobald sie nur Kraft verrät, *ästhetisch* gefallen. Ein Diebstahl aber zeigt eine kriechende feige Gesinnung an; eine Mordtat hat wenigstens

den Schein von Kraft, wenigstens richtet sich der Grad unseres Interesses, das wir ästhetisch daran nehmen, nach dem Grad der Kraft, der dabei geäußert worden ist.

Drittens werden wir bei einem schweren und schrecklichen Verbrechen von der Qualität desselben abgezogen, und auf seine furchtbaren Folgen aufmerksam gemacht. Die stärkere Gemütsbewegung unterdrückt alsdann die schwächere. Wir sehen nicht rückwärts in die Seele des Täters, sondern vorwärts in sein Schicksal, auf die Wirkungen seiner Tat. Sobald wir aber anfangen zu zittern, so schweigt jede Zärtlichkeit des Geschmacks. Der Haupteindruck erfüllt unsre Seele ganz, und die zufälligen Nebenideen, an denen eigentlich das Niedrige hängt, erlöschen. Daher ist der Diebstahl des jungen Ruhberg in Verbrechen aus Ehrsucht auf der Schaubühne nicht widrig, sondern wahrhaft tragisch. — Der Dichter hat mit vieler Geschicklichkeit die Umstände so geleitet, daß wir fortgerissen werden und nicht zu Atem kommen. Das schreckliche Elend seiner Familie, und besonders der Jammer seines Vaters sind Gegenstände, die unsere ganze Aufmerksamkeit von dem Täter hinweg und auf die Folgen seiner Tat leiten. Wir sind viel zu sehr im Affekt, um uns auf die Vorstellungen der Schande einzulassen, womit der Diebstahl gebrandmarkt wird. Kurz: das Niedrige wird durch das Schreckliche versteckt. Es ist sonderbar, daß dieser wirklich begangene Diebstahl des jungen Ruhberg nicht so viel Widrges hat, als der bloße ungegründete Verdacht eines Diebstahls in einem anderen Schauspiel. Hier wird ein junger Offizier unverdienterweise beschuldigt, einen silbernen Löffel eingesteckt zu haben, der sich nachher findet. Das Niedrige ist also hier bloß eingebildet, bloßer Verdacht, und doch tut es dem unschuldgen Helden des Stücks, in unsrer ästhetischen Vorstellung unwiederbringlich Schaden. Die Ursache ist, weil die Voraussetzung, daß ein Mensch niedrig handeln könne, keine feste Meinung von seinen Sitten beweist, da die Gesetze der Konvenienz es mit sich bringen, daß man einen so lange für einen Mann von Ehre hält, als er nicht das Gegenteil zeigt. Traut man ihm also etwas Verächtliches zu, so sieht es aus, als ob er doch irgend einmal zur Möglichkeit eines solchen Argwohns Anlaß gegeben

hätte; obgleich das Niedrige eines unverdienten Verdachtes eigentlich auf Seiten des Beschuldigers ist. Dem Helden des angeführten Stückes tut es noch mehr Schaden, daß er Offizier und Liebhaber einer Dame von Erziehung und Stande ist. Mit diesen beiden Prädikaten macht das Prädikat des Stehlens einen ganz erschrecklichen Kontrast, und es ist uns unmöglich, uns nicht augenblicklich daran zu erinnern, wenn er bei seiner Dame ist, daß er den silbernen Löffel in der Tasche haben könnte. Das größte Unglück dabei ist, daß derselbe den auf ihm ruhenden Verdacht gar nicht ahnt; denn wäre dieses, so würde er als Offizier eine blutige Genugtuung fordern; die Folgen würden dann ins Fürchterliche gehen, und das Niedrige verschwinden.

Noch muß man das Niedrige der Gesinnung von dem Niedrigen der Handlung und des Zustandes wohl unterscheiden. Das erste ist unter aller ästhetischen Würde, das letzte kann öfters sehr gut damit bestehen. Sklaverei ist niedrig; aber eine sklavische Gesinnung in der Freiheit ist verächtlich, eine sklavische Beschäftigung hingegen ohne eine solche Gesinnung ist es nicht; vielmehr kann das Niedrige des Zustandes, mit Hoheit der Gesinnung verbunden, ins Erhabene übergehen. Der Herr des Epiktet, der ihn schlug, handelte niedrig, und der geschlagene Sklave zeigt eine erhabene Seele. Wahre Größe schimmert aus einem niedrigen Schicksal nur desto herrlicher hervor, und der Künstler darf sich nicht fürchten, seinen Helden auch in einer verächtlichen Hülle aufzuführen, sobald er nur versichert ist, daß ihm der Ausdruck des inneren Werts zu Gebote steht.

Aber was dem Dichter erlaubt sein kann, ist dem Maler nicht immer gestattet. Jener bringt seine Objekte bloß vor die Phantasie, dieser hingegen unmittelbar vor die Sinne. Also ist nicht nur der Eindruck des Gemäldes lebhafter als der des Gedichts, sondern der Maler kann auch durch seine natürlichen Zeichen das Innere nicht so sichtbar machen, als der Dichter durch seine willkürlichen Zeichen, und doch kann uns nur das Innere mit dem Äußeren versöhnen. Wenn uns Homer seinen Ulyß in Bettlerlumpen aufführt, so kommt es auf uns an, wie weit wir uns dieses Bild ausmalen und wie

lange wir dabei verweilen wollen. In keinem Fall aber hat es Lebhaftigkeit genug, daß es uns unangenehm oder ekelhaft sein könnte. Wenn aber der Maler oder gar noch der Schauspieler den Ulyß dem Homer getreu nachbilden wollte, so würden wir uns mit Widerwillen davon hinwegwenden. Hier haben wir die Stärke des Eindrucks nicht in unserer Gewalt, wir müssen sehen, was uns der Maler zeigt, und können die widrigen Nebenideen, die uns dabei in Erinnerung gebracht werden, nicht so leicht abweisen.

---

# Aus dem Nachlaß.

## Methode.

Naturrecht, Politik, Moral, Ästhetik, wie gut sie sich auch im System ausnehmen, gestatten so wenig Anwendung auf Welt, Leben und Kunstschöpfung. Kommt es nicht daher, weil der Philosoph immer von Gesetzen und rationalen Prinzipien, die Natur aber immer von blinden Gewalten und von der Tat ausgeht.

Der Philosoph kommt freilich am besten zu seinem Zweck, wenn er den Menschen gleich als vernünftig voraussetzt; aber der Mensch ist nicht vernünftig, er wird es erst spät, und wenn die Welt schon eingerichtet ist. Der Mensch ist mächtig, gewaltsam, er ist listig und kann geistreich sein, lang' eh' er vernünftig wird. Aus dieser seiner Natur und nicht aus seiner vernünftigen müßte das Naturrecht und die Politik deduziert werden, wenn durch sie das Leben erklärt werden und wenn sie einen wirksamen Einfluß aufs Leben haben sollten.

## Bildungsstufen.

Ich habe oft bemerkt, daß die Halbkenner und unreifen Köpfe viel schwerer zu befriedigen sind als die Meister und die Kenner, bei welchen sich immer eine gewisse Großmut und Liberalität des Urteils findet. Im Schauspielhause z. B. geben sich die letzteren dem Künstler und seinem Werk bereitwillig hin, da die ersteren sich zur Wehre setzen und auf alle Art widerstreben. Bei Kunstausstellungen freut sich der rechte

Meister über die kleinste Spur des Guten, er sucht sie auf, da der Klügling nur das Fehlerhafte sucht und findet. So ist's in der ganzen Welt. Wer reich ist und innere Fülle besitzt, kann auch anderen geben, ohne daß er sich dadurch arm macht. Wer aber selbst arm ist, der fühlt sich einen Augenblick reich, wenn er anderen nimmt.

So findet man den Menschen im Durchschnitt auf diesen drei Stufen der Bildung. Auf der ersten, wo seine Kultur noch nicht angefangen, ist er bloß sinnlich rührbar, ohne Reflexion; die Neuheit erweckt ihn, die Abwechslung ergötzt ihn, ihn reizt das Glänzende; aber auch an dem Barocken, Grotesken, Seltsamen, Abenteuerlichen findet er Vergnügen. Er ist ganz ohne Wahl, und alles erfreut ihn, was ihn beschäftigt. Gutes und Schlechtes wird in diesem Zustand mit gleicher Zufriedenheit von ihm aufgenommen, er ist dankbar für jede Gabe, das Feierliche und das Läppische findet bei ihm gleichen Eingang. Gott Vater und Hanswurst kann man ihm beide gegeneinander stellen. Glücklich ist der Schauspieldirektor, der ein solches Publikum antrifft. Er ist willkommen mit allem, was er bringt. Der Prediger auf der Kanzel kann sich kein besseres wünschen In diesem Zustande befinden sich im ganzen noch viele Städte Deutschlands, selbst von den größten, gegenüber der Kunst und den Schriftstellern. Deswegen haben wir in Deutschland so viele große Genies, so viele vortreffliche Männer und Werke. Es geht den Deutschen mit berühmten Namen wie dem alten heidnischen Römer mit den Gottheiten. Er nimmt alle bereitwillig auf, den Jupiter der Griechen und den Anubis der Ägypter; in dem weiten Pantheon der Vielgötterei ist Raum für alle.

## Wohlgefallen am Schönen.

Das Wohlgefallen an der reinen Form, am Schönen, ist ein unbegreiflicher Schritt, den der Mensch tut; in keiner Geschichte der Menschheit habe ich diesen Übergang nachgewiesen gefunden.

Man findet bei dem Kind und bei wilden Völkern zwar eine Neigung zum Schmuck und Putz, etwas, das über das Bedürfnis hinausgeht; aber diese Neigung ist ganz nur sinn=

lich, es ist der Glanz der Farben, welcher anzieht, es ist die Eitelkeit, welche sich auszeichnen, es ist der Reichtum, welcher großtun will. Deswegen hängt sich der Wilde Ringe in Nasen, Ohren und Lippen, tätowiert sich, färbt sich Lippen und Nägel, besteckt sich mit bunten Steinen, Federn, ja mit Knochen und Zähnen. Aber von allem diesen ist kein Übergang zu einem freien Wohlgefallen an der schönen Gestalt.

Schwerlich würde der Mensch je das Schöne gesucht haben, wenn er es nicht schon als fertig vorgefunden hätte, ohne es zu suchen. Die Natur fängt immer mit der Tat an. In Ländern, wo die Natur schöne Gestalten erzeugt, entstand auch die Forderung des Schönen; das Ideal, welches man in sich trägt, bildet sich nach den Eindrücken, die man empfangen. Und in solchen Ländern, wo es die Natur zu schönen Gestalten bringt, schafft sie auch edlere Organisationen. Hier, wo der Mensch schöner gebaut ist, ist er auch zärter fühlend, empfänglicher, geistreicher. Hier also findet sich das Subjekt zum Objekt und umgekehrt. Es ist eine Form da, den Sinn zu wecken und zu stimmen. Es ist ein Sinn da, die schöne Form zu ergreifen.

Von den korbartigen Hütten und den schmutzigen Zelten von Tierhäuten, unter welchen sich der Wilde so erbärmlich behilft, zu der griechischen Säulenordnung, zu den Tempeln und Portikus — was für ein Schritt!

Die Reinlichkeit — — —

## Tragödie und Komödie.

Das Gemüt in Freiheit zu setzen, erzielen beide; die Komödie leistet es aber durch die *moralische Indifferenz*, die Tragödie durch die *Autonomie*.

In der Komödie muß alles von dem moralischen Forum auf das physische gespielt werden, denn das moralische erlaubt keine Indifferenz. Behandelt die Komödie etwas, was unser moralisches Gefühl interessiert, so liegt ihr ob, es zu *neutralisieren*, d. i. es in die Klasse natürlicher Dinge zu versetzen, welche nach der Kausalität notwendig erfolgen.

*Undank* z. B. ist an sich etwas, was unser moralisches Gefühl affiziert. Undank kann tragisch behandelt werden, so

im „Lear“ der Undank der Töchter gegen den Vater, und da ist es eine moralische Rührung. Wir werden dadurch moralisch verletzt, das kann und soll uns nicht erspart werden, denn die Tragödie fordert, daß wir leiden; durch den Schmerz führt sie uns zur Freiheit.

Undank kann aber auch in der Komödie behandelt werden, aber dann muß er als eine natürliche Sache erscheinen; und wenn wir in der Tragödie mit demjenigen Mitleiden haben, der Undank erleidet, so muß uns die Komödie den lächerlich machen, welcher Dank erwartet.

Man hat den Molière getadelt, daß er in dem „Tartuffe“ den Heuchler zum Gegenstand einer Komödie gemacht; ein Charakter, der immer Abscheu errege und folglich für die Heiterkeit des Lustspiels nicht geeignet sei. Wenn Molière wirklich durch Darstellung seines Heuchlers unsre Indignation, unsern Abscheu erregt, so hat er freilich Unrecht, und in diesem Fall hätte ihn der Genius der Komödie verlassen. Auch den Heuchler kann die Komödie behandeln, aber dann muß es so geschehen, daß nicht er abscheulich, sondern die, welche er betrügt, lächerlich werden.

Welche von beiden, die Komödie oder die Tragödie, höher stehe, ist öfters gefragt worden. Man müßte untersuchen, welche das Höhere erzielt, aber dann wird man finden, daß beide aus so verschiedenen Punkten ausgehen und nach so verschiedenen Punkten wirken, daß sie sich nicht vergleichen lassen. Im ganzen kann man sagen: die Komödie setzt uns in einen höheren Zustand, die Tragödie in eine höhere Tätigkeit. Unser Zustand in der Komödie ist ruhig, klar, frei, heiter, wir fühlen uns weder tätig noch leidend, wir schauen an, und alles bleibt außer uns; dies ist der Zustand der Götter, die sich um nichts Menschliches bekümmern, die über allem frei schweben, die kein Schicksal berührt, die kein Gesetz zwingt.

Aber wir sind Menschen, wir stehen unter dem Schicksal, wir sind unter dem Zwang von Gesetzen. Es muß also eine höhere, rüstigere Kraft in uns aufgeweckt und geübt werden, damit wir uns wieder herstellen können, wenn jenes glückliche Gleichgewicht, worin die Komödie uns fand, aufgehoben ist. Dort brauchten wir diese Kraft nicht, weil wir mit nichts zu

kämpfen hatten; aber hier müssen wir siegen und bedürfen also der Kraft. Die Tragödie macht uns nicht zu Göttern, weil Götter nicht leiden können; sie macht uns zu Heroen, d. i. zu göttlichen Menschen, oder, wenn man will, zu leidenden Göttern, zu Titanen. Prometheus, der Held einer der schönsten Tragödien, ist gewissermaßen ein Sinnbild der Tragödie selbst.

## Nathan der Weise.

Lessing hat im Saladin gar keinen Sultan geschildert, und doch ist die Intention Saladins mit Nathan, wie er ihm die Frage wegen der drei Religionen vorlegt, ganz sultanisch. Deswegen erscheint uns dieses Motiv plump, ja ganz unpassend; es gehört einem andern Saladin zu, als wie wir ihn im Stück sehen. Der Dichter hat nicht verstanden, jene derbe Farbe zu vertreiben und die Handlungsweise des historischen Saladins mit dem Saladin seines Stücks zu vereinbaren. Daß Saladin bloß aus Eingebung der Sittah handelt, ist bloß ein Behelf, der die Sache um nichts besser macht.

## Zwei Blätter aus den ästhetischen Vorlesungen.

— — — — kraft bei großen Vorstellungen ist schon das vorige Mal ausgeführt worden.

In der Auffassung und Aneinanderreihung der einzelnen Glieder eines Quantums schreitet die Einbildungskraft von selbst, ohne dazu eine besondere Vernunftvorschrift nötig zu haben, und ohne durch eine subjektive Grenze gehindert zu werden, ins Unendliche fort. Der Verstand leitet sie durch Zahlbegriffe, mit deren Hilfe sie jedes auch noch so kleine Maß jeder noch so ungeheuren Größe adäquat machen kann. Das Maß wird von ihr selbst hergegeben, und die Zahlbegriffe, die der Verstand gibt, bestimmen, wievielmal dieses Maß in dem Quantum, welches gemessen werden soll, enthalten ist.

---

— — — — sinnlichen letzten Grund der ganzen Sinnenwelt an und denken uns diese in ihrer Totalität als bloße Darstellung eines intelligibeln Substrates, welches selbst nicht

erkannt und in keiner Anschauung kann gegeben werden. Ist aber die unendliche Sinnenwelt nur Darstellung dieser Idee des Übersinnlichen, so ist diese Idee für sich selbst eine Größe, die dem Unendlichen gleich ist, und ein Gegenstand, der diese Idee in uns rege macht, wird die Vorstellung der Unendlichkeit mit sich führen. Das Unendliche ist aber absolut, nicht komparativ, groß. Mit ihm verglichen ist jede andere Größe klein. Ein solcher Gegenstand wird also das Absolutgroße in unser Gemüt rufen, er wird erhaben sein.

---

# Nachtrag zu „Kallias".

Jena, den 28. Februar 1793.

## Das Schöne der Kunst.

Es ist von zweierlei Art: a) Schönes der Wahl oder des Stoffes — Nachahmung des Naturschönen. b) Schönes der Darstellung oder Form — Nachahmung der Natur. Ohne das letzte gibt es keinen Künstler. Beides vereinigt macht den großen Künstler.

Das Schöne der Form, oder der Darstellung ist der Kunst allein eigen. „Das Schöne der Natur", sagt Kant sehr richtig, „ist ein schönes Ding; das Schöne der Kunst ist eine schöne Vorstellung von einem Dinge." Das Idealschöne, könnte man hinzusetzen, ist eine schöne Vorstellung von einem schönen Ding.

Bei dem Schönen der Wahl wird darauf gesehen, was der Künstler darstellt. Bei dem Schönen der Form (der Kunstschönheit stricte sic dicta) wird bloß darauf gesehen, wie er darstellt. Das erste, kann man sagen, ist eine freie Darstellung der Schönheit, das zweite eine freie Darstellung der Wahrheit.

Da sich das erste mehr auf die Bedingungen des Naturschönen einschränkt, das letzte aber der Kunst eigentümlich zukommt, so handle ich von diesem zuerst; denn erst muß gezeigt werden, was den Künstler überhaupt macht, ehe man von dem großen Künstler spricht.

Schön ist ein Naturprodukt, wenn es in seiner Kunstmäßigkeit frei erscheint.

Schön ist ein Kunstprodukt, wenn es ein Naturprodukt frei darstellt.

Freiheit der Darstellung ist also der Begriff, mit dem wir es hier zu tun haben.

Man beschreibt einen Gegenstand, wenn man die Merkmale, die ihn kenntlich machen, in Begriffe verwandelt, und zur Einheit der Erkenntnis verbindet.

Man stellt ihn dar, wenn man die verbundenen Merkmale unmittelbar in der Anschauung vorlegt.

Das Vermögen der Anschauungen ist die Einbildungskraft. Ein Gegenstand heißt also dargestellt, wenn die Vorstellung desselben unmittelbar vor die Einbildungskraft gebracht wird.

Frei ist ein Ding, das durch sich selbst bestimmt ist, oder so erscheint.

Frei dargestellt heißt also ein Gegenstand, wenn er der Einbildungskraft als durch sich selbst bestimmt vorgehalten wird.

Aber wie kann er ihr als durch sich selbst bestimmt vorgehalten werden, da er selbst nicht einmal da ist, sondern in einem andern bloß nachgeahmt wird, da er nicht in Person, sondern durch einen Repräsentanten sich vorstellt?

Das Kunstschöne nämlich ist nicht die Natur selbst, sondern nur eine Nachahmung derselben in einem Medium, das von dem Nachgeahmten materialiter ganz verschieden ist. Nachahmung ist die formale Ähnlichkeit des Materialverschiedenen.

N. B. Architektur, schöne Mechanik, Gartenkunst, Tanzkunst u. dgl. dürfen für keine Einwendung gelten, denn daß auch diese Künste sich demselben Prinzip unterordnen, ob sie gleich entweder kein Naturprodukt nachahmen, oder kein Medium dazu brauchen, wird in der Folge sehr evident werden.

Die Natur des Gegenstandes wird also in der Kunst nicht selbst in ihrer Persönlichkeit und Individualität, sondern durch ein Medium vorgestellt, welches wieder

a) seine eigene Individualität und Natur hat,

b) von dem Künstler abhängt, der gleichfalls als eine eigne Natur zu betrachten ist.

Der Gegenstand wird also durch die dritte Hand vor die Einbildungskraft gestellt; und da sowohl der Stoff, worin er

nachgeahmt wird, als der Künstler, der diesen Stoff bearbeitet, ihre eigene Natur besitzen, und nach ihrer eignen Natur wirken — wie ist es möglich, daß die Natur des Gegenstandes dennoch rein und durch sich selbst bestimmt kann vorgestellt werden?

Der darzustellende Gegenstand legt seine Lebendigkeit ab, er ist nicht selbst gegenwärtig, sondern seine Sache wird durch einen ihm ganz unähnlichen fremden Stoff geführt, auf den es ankommt, wieviel jener von seiner Individualität retten oder einbüßen soll.

Nun kommt also die fremde Natur des Stoffes *dazwischen*, und nicht diese allein, sondern auch die ebenso fremde Natur des Künstlers, der diesem Stoffe seine Form zu geben hat. Alle Dinge aber wirken notwendig nach ihrer Natur.

Es sind also hier dreierlei Naturen, die miteinander ringen. Die Natur des Darzustellenden, die Natur des darstellenden Stoffes und die Natur des Künstlers, welcher jene beiden in Übereinstimmung bringen soll.

Es ist aber bloß die Natur des Nachgeahmten, was wir an einem Kunstprodukt zu finden erwarten; und das will eigentlich der Ausdruck sagen, daß es durch sich selbst bestimmt der Einbildungskraft vorgestellt werde. Sobald aber entweder der *Stoff* oder der *Künstler* ihre Naturen mit einmischen, so erscheint der dargestellte Gegenstand nicht mehr als durch sich selbst bestimmt, sondern Heteronomie ist da. Die Natur des Repräsentierten erleidet von dem Repräsentierenden Gewalt, sobald dieses seine Natur dabei geltend macht. Ein Gegenstand kann also nur dann *frei dargestellt* heißen, wenn die Natur des Dargestellten von der Natur des Darstellenden nichts gelitten hat.

Die Natur des Mediums oder des Stoffs muß also von der Natur des Nachgeahmten völlig besiegt erscheinen. Nun ist es aber bloß die *Form* des Nachgeahmten, was auf das Nachahmende übertragen werden kann; also ist es die Form, welche in der Kunstdarstellung den Stoff besiegt haben muß.

Bei einem Kunstwerk also muß sich der *Stoff* (die Natur des Nachahmenden) in der *Form* (des Nachgeahmten), der *Körper* in der *Idee*, die *Wirklichkeit* in der *Erscheinung* verlieren.

Der Körper in der Idee: Denn die Natur des Nachgeahmten ist an dem nachahmenden Stoffe nichts Körperliches; sie existiert bloß als Idee an demselben, und alles körperliche an diesem gehört bloß ihm selbst und nicht dem Nachgeahmten an.

Die Wirklichkeit in der Erscheinung: Wirklichkeit heißt hier das Reale, welches an einem Kunstwerke immer nur die Materie ist, und dem Formalen oder der Idee, die der Künstler in dieser Materie ausführt, muß entgegengesetzt werden. Die Form ist an einem Kunstwerk bloße Erscheinung d. i. der Marmor scheint ein Mensch, aber er bleibt, in der Wirklichkeit, Marmor.

Frei also wäre die Darstellung, wenn die Natur des Mediums durch die Natur des Nachgeahmten völlig vertilgt erscheint, wenn das Nachgeahmte seine reine Persönlichkeit auch in seinem Repräsentanten behauptet, wenn das Repräsentierende durch völlige Ablegung oder vielmehr Verleugnung seiner Natur sich mit dem Repräsentierten vollkommen ausgetauscht zu haben scheint — kurz — wenn nichts durch den Stoff, sondern alles durch die Form ist.

Ist an einer Bildsäule ein einziger Zug, der den Stein verrät, der also nicht in der Idee, sondern in der Natur des Stoffes gegründet ist, so leidet die Schönheit; denn Heteronomie ist da. Die Marmornatur, welche hart und spröd ist, muß in der Natur des Fleisches, welches biegsam und weich ist, völlig untergegangen sein, und weder das Gefühl noch das Auge darf daran erinnert werden.

Ist an einer Zeichnung ein einziger Zug, der die Feder oder den Griffel, das Papier oder die Kupferplatte, den Pinsel oder die Hand, die ihn führte, kenntlich macht, so ist sie hart oder schwer; ist an ihr der eigentümliche Geschmack des Künstlers, die Künstlernatur sichtbar, so ist sie manieriert. Leidet nämlich die Beweglichkeit eines Muskels (in einem Kupferstich) durch die Härte des Metalls oder durch die schwere Hand des Künstlers, so ist die Darstellung häßlich, weil sie nicht durch die Idee, sondern durch das Medium bestimmt worden ist. Leidet die Eigentümlichkeit des darzustellenden Objekts durch die Geisteseigentümlichkeit des Künstlers, so sagen wir, die Darstellung sei manieriert.

Das Gegenteil der *Manier* ist der *Stil*, der nichts anderes ist, als die höchste Unabhängigkeit der Darstellung von allen subjektiven und allen objektivzufälligen Bestimmungen.

*Reine Objektivität* der Darstellung ist das Wesen des guten Stils: der höchste Grundsatz der Künste.

„Der Stil verhält sich zur Manier, wie sich die Handlungsart aus formalen Grundsätzen zu einer Handlungsart aus empirischen Maximen (subjektiven Grundsätzen) verhält. Der Stil ist eine völlige Erhebung über das Zufällige zum Allgemeinen und Notwendigen." (Aber unter dieser Erklärung des Stils ist auch schon das *Schöne der Wahl* mitbegriffen, wovon jetzt noch nicht die Rede sein soll.)

Der große Künstler, könnte man also sagen, zeigt uns den Gegenstand (seine Darstellung hat reine Objektivität), der mittelmäßige zeigt sich selbst (seine Darstellung hat Subjektivität), der schlechte seinen Stoff (die Darstellung wird durch die Natur des Mediums und durch die Schranken des Künstlers bestimmt.)

Alle diese drei Fälle werden an einem Schauspieler sehr anschaulich.

1.

Wenn Ekhof oder Schröder den Hamlet spielten, so verhielten sich ihre *Personen* zu ihrer *Rolle* wie der Stoff zur Form, wie der Körper zur Idee, wie die Wirklichkeit zur Erscheinung. Ekhof war gleichsam der Marmor, aus dem sein Genie einen Hamlet formte, und weil seine (des Schauspielers) Person in der künstlich Person Hamlets völlig unterging, weil bloß die *Form* (der Charakter Hamlets) und nirgends der *Stoff* (nirgends die wirkliche Person des Schauspielers) zu bemerken war — weil alles an ihm bloß Form (bloß Hamlet) war, so sagt man, er spielte schön. Seine Darstellung war im großen Stil, weil sie *erstlich* völlig objektiv war und nichts Subjektives sich mit einmischte; *zweitens*, weil sie objektiv notwendig, nicht zufällig war (wovon die Erläuterung bei einer anderen Gelegenheit).

2.

Wenn Madame Albrecht eine Ophelia spielte, so erblickte

man zwar die Natur des Stoffes (die Person der Schauspielerin) nicht, aber auch nicht die reine Natur des Darzustellenden (die Person der Ophelia), sondern — eine willkürliche Idee der Schauspielerin. Sie hatte sich nämlich einen subjektiven Grundsatz — eine Maxime — gemacht, den Schmerz, den Wahnsinn, den edlen Anstand gerade so vorzustellen, ohne sich darum zu kümmern, ob dieser Vorstellung Objektivität zukommt oder nicht. Sie hat also nur Manier, keinen Stil gezeigt.

3. Wenn Herr Brückl einen König spielt, so sieht man die Natur des Mediums über die Form (die Rolle des Königs) herrschen, denn aus jeder Bewegung blickt der Schauspieler (der Stoff) ekelhaft und stümperhaft hervor. Man sieht sogleich die niedrige Wirkung des Mangels, weil es dem Künstler (hier dem Verstand des Schauspielers) an Einsicht fehlt, den Stoff (den Körper des Schauspielers) einer Idee gemäß zu formen. Die Darstellung ist also elend, weil sie zugleich die Natur des Stoffs und die subjektiven Schranken des Künstlers offenbart.

Bei zeichnenden und bildenden Künsten fällt es leicht genug in die Augen, wieviel die Natur des Darzustellenden leidet, wenn die Natur des Mediums nicht völlig bezwungen ist. Aber schwerer dürfte es sein, diesen Grundsatz nun auch auf die poetische Darstellung anzuwenden, welche doch schlechterdings daraus abgeleitet werden muß. Ich will versuchen, Dir einen Begriff davon zu geben.

Auch hier, versteht sich, ist noch gar nicht von dem Schönen der Wahl die Rede, sondern bloß von dem Schönen der Darstellung. Es wird also vorausgesetzt, der Dichter habe die ganze Objektivität seines Gegenstandes wahr, rein und vollständig in seiner Einbildungskraft aufgefaßt — das Objekt stehe schon idealisiert (d. i. in reine Form verwandelt) vor seiner Seele, und es komme bloß darauf an, es außer sich darzustellen. Dazu wird nun erfordert, daß dieses Objekt seines Gemüts von der Natur des Mediums, in welchem es dargestellt wird, keine Heteronomie erleide.

Das Medium des Dichter sind Worte; also abstrakte Zeichen für Arten und Gattungen, niemals für Individuen, und deren Verhältnisse durch Regeln bestimmt werden, davon die Grammatik das System enthält. Daß zwischen den Sachen

und den Worten keine materiale Ähnlichkeit (Identität) stattfindet, macht gar keine Schwierigkeit; denn diese findet sich auch nicht zwischen der Bildsäule und dem Menschen, dessen Darstellung sie ist. Aber auch die bloß formale Ähnlichkeit (Nachahmung) ist zwischen Worten und Sachen so leicht nicht. Die Sache und ihr Wortausdruck sind bloß zufällig und willkürlich (wenige Fälle abgerechnet), bloß durch Übereinkunft miteinander verbunden. Indessen würde auch dies nicht viel zu bedeuten haben, weil es nicht darauf ankommt, was das Wort an sich selbst ist, sondern welche Vorstellung es erweckt. Gäbe es also überhaupt nur Worte oder Wortsätze, welche uns den individuellsten Charakter der Dinge, ihre individuellsten Verhältnisse und kurz die ganze objektive Eigentümlichkeit des Einzelnen vorstellten, so käme es gar nicht darauf an, ob dies durch Konvenienz oder aus innerer Notwendigkeit geschehe.

Aber eben daran fehlt es. Sowohl die Worte, als ihre Biegungs- und Verbindungsgesetze sind ganz allgemeine Dinge, die nicht einem Individuum, sondern einer unendlichen Anzahl von Individuen zum Zeichen dienen. Noch weit mißlicher steht es um die Bezeichnung der Verhältnisse, welche nach Regeln bewerkstelligt wird, die auf unzählige und ganz heterogene Fälle zugleich anwendbar sind und nur durch eine besondere Operation des Verstandes einer individuellen Vorstellung angepaßt werden. Das darzustellende Objekt muß also, ehe es vor die Einbildungskraft gebracht und in Anschauung verwandelt wird, durch das abstrakte Gebiet der Begriffe einen sehr weiten Umweg nehmen, auf welchem es viel von seiner Lebendigkeit (sinnlichen Kraft) verliert. Der Dichter hat überall kein anderes Mittel, um das Besondere darzustellen, als die künstliche Zusammensetzung des Allgemeinen „der eben jetzt vor mir stehende Leuchter fällt um" ist ein solcher individueller Fall, durch Verbindung lauter allgemeiner Zeichen ausgedrückt.

Die Natur des Mediums, dessen der Dichter sich bedient, besteht also „in einer Tendenz zum Allgemeinen," und liegt daher mit der Bezeichnung des Individuellen (welches die Aufgabe ist) im Streit. Die Sprache stellt alles vor den Verstand, und der Dichter soll alles vor die Einbildungskraft

bringen (darstellen); die Dichtkunst will Anschauungen, die Sprache gibt nur Begriffe.

Die Sprache beraubt also den Gegenstand, dessen Darstellung ihr anvertraut wird, seiner Sinnlichkeit und Individualität, und drückt ihm eine Eigenschaft von ihr selbst (Allgemeinheit) auf, die ihm fremd ist. Sie mischt — um mich meiner Terminologie zu bedienen — in die Natur des Darzustellenden, welche sinnlich ist, die Natur des Darstellenden, welche abstrakt ist, ein, und bringt also Heteronomie in die Darstellung desselben. Der Gegenstand wird also der Einbildungskraft nicht als durch sich selbst bestimmt, also nicht frei, vorgestellt, sondern gemodelt durch den Genius der Sprache, oder er wird gar nur vor den Verstand gebracht; und so wird er entweder nicht frei dargestellt, oder gar nicht dargestellt, sondern bloß beschrieben.

Soll also eine poetische Darstellung frei sein, so muß der Dichter „die Tendenz der Sprache zum Allgemeinen durch die Größe seiner Kunst überwinden, und den Stoff (Worte und ihre Flexions- und Konstruktionsgesetze) durch die Form (nämlich die Anwendung derselben) besiegen.“ Die Natur der Sprache (eben diese ist ihre Tendenz zum Allgemeinen) muß in der ihr gegebenen Form völlig untergehen, der Körper muß sich in der Idee, das Zeichen in dem Bezeichneten, die Wirklichkeit in der Erscheinung verlieren. Frei und siegend muß das Darzustellende aus dem Darstellenden hervorscheinen, und trotz allen Fesseln der Sprache in seiner ganzen Wahrheit, Lebendigkeit und Persönlichkeit vor der Einbildungskraft dastehen. Mit einem Wort: Die Schönheit der poetischen Darstellung ist „freie Selbsthandlung der Natur in den Fesseln der Sprache.“

(Die Fortsetzung künftigen Posttag.)

# Anmerkungen.

## Über den Einfluß des Weibes auf die Tugend des Mannes (S. 69).

Die Rede wurde zuerst von dem Oberstudienrat Friedrich Pressel in der Besonderen Beilage des Staatsanzeigers für Württemberg vom 8. November und 31. Dezember 1898 nach einer Handschrift veröffentlicht, die aus dem Besitz von Schillers Tochter Emilie stammte, und die wahrscheinlich von Christophine Reinwald geschrieben worden ist. Nach Weltrichs einleuchtender Vermutung (Literarisches Echo, 1. Jahrg., Nr. 22, vom 15. August 1899) stellt der Aufsatz die stilistische Überarbeitung eines Diktats dar, das Abel seinen Schülern gegeben hat, ist also nur der Form nach Eigentum des Dichters. Vgl. auch Weltrich I. 790—93.

## Gehört allzuviel Güte, Leutseligkeit und große Freigebigkeit im engsten Verstand zur Tugend? (S. 77.)

Die Rede ist bestimmt gewesen für die Feier des Geburtstags von Franziska von Hohenheim (10. Januar 1779). Sie steht mit 28 anderen, die aus demselben Anlaß entstanden sind, in einem handschriftlichen Prachtband, der für den Geburtstag eigens gefertigt und Franziska überreicht worden war (Weltrich I, 204 Anm.). Daß die Rede wirklich gehalten worden ist, ergibt sich aus einer Notiz Petersens (ebenda). Veröffentlicht hat sie zuerst nach dem Manuskript, das als das offizielle zu betrachten ist, Adalbert von Keller in seiner Nachlese zur Schillerliteratur 1860, S. 7 ff, während dem Abdruck Hoffmeisters (Nachlese zu Schillers Werken 1841, Bd. 4, S. 32 ff.) eine Abschrift aus dem Nachlasse Petersens zugrunde lag. Da die Mutmaßung, die Goedeke (Hist.-krit. Ausgabe Bd. I, S. 70) über die Entstehung der letzteren äußert, nicht als völlig stichhaltig erscheint und deshalb eine Entscheidung darüber, welche Fassung als die ursprüngliche angesehen werden muß, nicht möglich ist, geben wir die wichtigsten Abweichungen der an zweiter Stelle genannten Handschrift in unserm Lesartenband.

S. 77, 10: Tempel der Tugend heißt der Saal, in dem die

Rede gehalten wurde, weil er mit Inschriften und Emblemen geschmückt war, die sich auf den Hauptbegriff der Popularphilosophie bezogen.

S. 77, 26 ff.: Vgl. den Schluß des dritten Gesprächs in Moses Mendelssohns Phädon, wo der Tod des Sokrates erzählt wird.

S. 78, 16: Schillers Jugendfreund Petersen, der die ganze Rede abfällig beurteilt, meint von dieser Stelle, daß in ihr die Klopstockische Idee von der Tugend als Gottnachahmerin höchst entweiht sei. Diese Idee geht jedoch durch Klopstock auf Leibniz zurück (Minor I. 230).

S. 78, 19: Nämlich in der Bergpredigt, Matth. Kap. 5—7.

S. 78, 23: 2. Moses Kap. 19. Schiller nimmt an, daß die Bergpredigt auf Tabor, dem Ort der Verklärung, gehalten worden ist.

S. 78, 32: Vgl.: „Sieh, es zählet die Zahl, und die Wagschal wägt, und das Maß mißt alle Taten." (Klopstocks Messias VII. 418) und Daniel Kap. 5, 26 ff.

S. 79, 18: Vgl. 2. Sam. 15, 2 ff. Charlotte von Schiller berichtet, daß der Dichter während der Akademiezeit ein dramatisches Gedicht „Absalom" habe schreiben wollen.

S. 79, 29: Ravaillac, der am 14. Mai 1610 Heinrich IV. von Frankreich ermordet hat. Catilina, der Gegner Ciceros, der die nach ihm genannte Verschwörung gegen den römischen Staat angezettelt.

S 80, 15 ff.: Daß die Tugend nur aus dem Widerstreit der Neigungen entstehen könne, ist Schiller durch seinen Lehrer Abel vorgetragen worden, der wieder auf Ferguson fußt. Die Entscheidung im Konflikt zwischen Neigung und Pflicht schiebt Schiller dem Verstand zu und versucht sich damit zum erstenmal an der Lösung dieser ewigen Frage. „Als höchstes sittliches Ziel steht ihm die durch Kampf errungene, mit Verdienst erworbene, also die stoische Tugend vor Augen." (Minor I. 230).

S. 81, 14 ff.: Aus dem Messias, VII. Gesang 419—21.

S. 81, 22 ff.: Ungenaues Zitat der Verse 61—64 aus Klopstocks Gedicht: „Der Eroberer".

S. 82, 21: Der römische Kaiser Marc Aurel (161—180), der Philosoph auf dem Thron, als Mensch und Herrscher gleich ausgezeichnet.

S. 82, 28 ff.: Die Stelle stammt aus Ossians „Temora" 1. Gesang und ist nach der Übersetzung von Michael Denis (1768) zitiert.

---

## **Philosophie der Physiologie** (S. 84).

Die erste Dissertation des jungen Mediziners, mit der seine Lehrer, wie aus den von ihnen ausgearbeiteten Gutachten hervor-

geht, besonders wegen ihres revolutionären Charakters nichts Rechtes anzufangen wußten, wenn sie auch die „auffallenden Seelenkräfte und den alles durchsuchenden Geist" des Verfassers wohl erkannten, wurde nach des Herzogs Entscheidung nicht gedruckt, „obschon der junge Mensch viel Schönes darinnen sagt und besonders viel Feuer gezeigt hat." Die Arbeit existierte in einer deutschen (der ursprünglichen) und in einer lateinischen Fassung, die beide verloren sind. Doch kehren die Hauptgedanken der Abhandlung in der zweiten Dissertation wieder. Später hat Schiller den lateinischen Text noch einmal deutsch überarbeitet und erweitert, und von dieser Bearbeitung haben sich elf Paragraphen des ersten Abschnittes „Vom geistigen Leben" in einer Abschrift erhalten, die von Hoffmeister (Nachlaß IV, S. 43ff.) zuerst abgedruckt worden sind.

S. 84, 31: Der Weise ist der schottische Philosoph Adam Ferguson, dessen „Grundsätze der Moralphilosophie", von Garve übersetzt und von Abel ihm übermittelt, auf den jungen Schriftsteller tiefe Wirkung getan hatten. Die Stelle lautet in Garves Übersetzung: „Der Zustand einer Seele, die bis zu dem Grade erleuchtet ist, daß sie begreift, was der Gegenstand und was die Absichten der göttlichen Vorsehung im ganzen sind, [ist] unter allen übrigen der ergötzendste und kommt einer völligen Befreiung von Schmerz am nächsten" (Weltrich I. 258). Die Gleichsetzung von Vollkommenheit und Glückseligkeit geht überdies auf Leibniz-Wolf zurück.

S. 85, 14ff.: Auch dieser Gedanke ist dem Ferguson entlehnt.

S. 85, 24ff.: Die Definition des Mitleids als eines gemischten Affekts berührt sich eng mit der, die Moses Mendelssohn in den Briefen „Über die Empfindungen" vorträgt. An dieser Stelle beschäftigt sich Schiller zum erstenmal mit der eigentlich tragischen Empfindung (Minor I. 255).

S. 86, 14ff.: In der Erörterung über die Wechselwirkung zwischen Materie und Geist wendet sich Schiller gegen drei Anschauungen, die damals zur Geltung zu kommen suchten: gegen die französischen Materialisten, gegen die von dem englischen Philosophen Berkelay ausgehende Lehre, daß die Welt eine bloße Vorstellung und Selbsttäuschung unseres Geistes sei (andere beziehen den Ausfall auf Leibnizens Lehre von der prästabilierten Harmonie) und endlich gegen die Annahme von einem unmittelbaren Eingreifen der Gottheit, nach der die Wechselwirkung als ein Wunder anzusehen wäre. Die letzten Ausführungen (87, 7ff.) stützen sich auf Mendelssohns siebenten Brief über die vermischten Empfindungen. Vgl. Minor I. 255f.

S. 87, 32: Den Begriff „Mittelkraft" hat Schiller wahrscheinlich aus einem Hinweis in Albrecht von Hallers Elementen der Physiologie des menschlichen Körpers abgeleitet (Weltrich I. 295); er kann

ihn theoretisch nicht beweisen, folgert seine Existenz aber aus der Erfahrung. Im Laufe der Abhandlung wird das Wort Mittelkraft durch den Ausdruck Nervengeist ersetzt, der Schiller aus der Lektüre (Haller) und dem Unterricht Abels durchaus geläufig war, und den er darum nicht erst nach Überwindung von „tausend Zweifeln" (S. 90, 21) zu gewinnen brauchte. Weltrich I. 263ff., Minor I. 256ff.

S. 91, 18: In der Handschrift steht die Form Augbranen, die, aus dem 17. Jahrhundert stammend (Schottel), bei Herder und Schiller mehrfach vorkommt.

S. 91, 31 ff.: Zu dieser Stelle äußerte sich Schillers Lehrer, der Anatom Klein, im Ton gekränkter Würde: „Ebenso redet er wider den fleißigen Cottunium, dessen glücklich entdeckte Feuchtigkeit im innern Ohr er verwirft, da ich ihm doch solche in den anatomischen Lektionen so deutlich gewiesen habe." Domenico Cottugni (1736—1822), war ein italienischer Arzt, der über wasserhaltende Leitungen im inneren Ohr geschrieben hat und nach dem die Cottunischen Wasserleiter im Felsenstück des Schläfenbeins genannt sind. Überdies stand auch Haller, wie sich aus dem Grundriß der Physiologie ergibt, der Entdeckung des Cottugni zweifelnd gegenüber.

S. 93, 23: Die Abhandlung von Garve befindet sich in: L. Cochius' Untersuchungen über die Neigungen, welche den von der königl. Akademie der Wissenschaften zu Berlin für das Jahr 1767 ausgesetzten Preis erhalten hat. Nebst anderen dahin einschlagenden Abhandlungen. Berlin 1769, S. 86—186 (Goedeke I. 83).

S. 93, 30: nimmer, nicht mehr.

S. 94, 3ff.: Das neue Organ, zu dessen Annahme sich Schiller genötigt sieht, ist also wieder eine Art Mittelkraft und zwar zwischen den Sinnen und der immateriellen Seele.

S. 94, 27: Abstechungen, Gegensätze (Grimm, Deutsches Wörterbuch I. 128).

S. 94ff.: Der Erörterung über die drei Theorien will Minor (I. 259f.) am wenigsten Originalität zuerkennen, namentlich ist die Widerlegung der dritten Annahme vom Denkorgan als einem System saitenartig gespannter Fibern auf den Einfluß von Schillers Lehrer Ploucquet zurückzuführen.

S. 96, 32ff.: Der berühmte Charles Bonnet (1720—1793) ist von Haller zwar hochgepriesen worden, hat aber doch mit seiner Hypothese das wenn auch nur vorsichtig geäußerte Bedenken dieses seines Freundes hervorgerufen. Schillers Urteil ist wiederum in erster Linie durch Ploucquet beeinflußt (Weltrich I. 268—70).

S. 97ff.: Auch in diesem Paragraphen stützt sich Schiller ganz und gar auf seinen Lehrer Abel, der wiederum durch Garve und

die Schweizer Kritiker beeinflußt war, die ihrerseits von John Locke entscheidende Anregungen empfangen hatten.

S. 99, 4: Schiller war für den nordamerikanischen Freiheitskrieg (1775—83) aufs lebhafteste interessiert.

S. 99, 19: Labyrinth wird bis zum Ende des 18. Jahrhunderts als Maskulinum gebraucht (so auch von Wieland).

S. 99, 25: Anastomosieren, mit den Mündungen zusammenstoßen. Anastomosis, Zusammenmündung und Verbindung der Adern im Körper. Hallers Darstellung seiner Theorie in seinem Grundriß der Physiologie (übersetzt von Sömmering) S. 558.

S. 100, 4: In der Epistel an die Pisonen schreibt Horaz V. 359: „Quandoque bonus dormitat Homerus“, „zuweilen schläft auch der gute Homer“.

S. 100, 24: In Wielands berühmtestem Roman erbitten sich die schlauen Bewohner Abderas von dem Arzte Hippokrates, der als der Vater der medizinischen Kunst angesehen wird, ein Gutachten über den Geisteszustand ihres Landsmannes Demokrit, des einzigen Vernünftigen unter der ganzen Gesellschaft. Der Arzt meint, man möge jedem Bürger Abderas sieben, jedem Ratsherrn aber vierzehn Pfund Nieswurz verabfolgen, damit der Verstand der betreffenden Persönlichkeiten aufgehellt werde. Auch in der Vorrede zu den „Räubern“ befindet sich eine darauf bezügliche Stelle.

S. 100, 26 ff.: Die Erörterungen des § 10 beruhen auf Anregungen, die von Garve ausgegangen sind (Minor I. 261).

S. 101, 17 ff.: Es schwebt Schiller schon hier ein Zustand vor, in dem sich der Mensch nicht nach dem Gesetz, sondern aus Neigung für das Rechte bestimmt, der Zustand der schönen Seele, die mit sich und der Welt in vollkommener Harmonie lebt.

S. 101, 21: Deuteropathisch, als Folge einer Krankheit eintretend, hier im übertragenen Sinne als notwendige Folgeerscheinung. Vgl. S. 143, 27.

S. 102, 27: Jonathan Swifft (1667—1745); der berühmte Satiriker ist damals in erster Linie wegen seiner persönlichen Verhältnisse (Liebe zu Stella und Vanessa) und durch sein tragisches Ende in aller Munde gewesen, während für seine Werke die Zeit doch erst später gekommen ist. Der Nachsatz: „Die das Instrument . . .“ kann sich nur auf Swifft beziehen, zumal Garve sowohl als Moses Mendelssohn zur Zeit der Abfassung der Abhandlung noch lebten.

S. 103, 15. 17: Die mhd. Steigerungsformen gerner, gernest sind seit dem Anfang des 18. Jahrhunderts in der Schriftsprache durch die heutzutage gebräuchlichen ersetzt worden, während sie sich in der Umgangssprache noch lange erhalten haben. Vgl. auch

S. 125, 16. Den Superlativ „am gernsten", der überdies auch heute noch lebendig ist, gebraucht Schiller in den „Räubern" IV. 3.

---

## Die Tugend in ihren Folgen betrachtet (S. 103).

Die Rede ist für die Feier des 10. Januar 1780 ausgearbeitet worden. Über die Feier vgl. Otto Güntters Aufsatz „Schillers zweite Rede in der Akademie" (Marbacher Schillerbuch II [1907] 205 ff.). Nach Güntters Beweisführung ist die Rede als ein einzelnes Glied in dem einheitlich durchkomponierten, ganz auf die „Tugend" gestimmten Gesamtprogramm dieser Rokokohuldigung anzusehen, dessen Abwicklung den ganzen Tag von früh bis abends in Anspruch nahm (Glückwünsche durch die verschiedensten Deputationen, Ansprachen, Überreichung eines Festcarmens, Gottesdienst, wobei 15 Paare kopuliert und 4 Paare nach fünfzigjähriger Ehe neu eingesegnet wurden, Frühstück, Festspiel nach einer Idee des Hofmalers Guibal, Text von Friedrich von Hoven, Rede des Eleven Schiller, Festtafel, Opernaufführung [Didone abbandonata von N. Jommelli] mit Nachspiel [„Das Geschenk der Göttin"], nochmals Tafel und zuletzt Redoute). Und das alles mußte die arme Gräfin über sich ergehen lassen, obwohl sie „durch den Schnupfen so geplagt war, daß sie fast nicht schnaufen" konnte. — Daß Schiller die Rede wirklich gehalten hat, wird erwiesen außer durch die schon erwähnte Aufzeichnung Petersens, Schiller habe in der Akademie zweimal öffentlich gesprochen (Weltrich I. 204) durch die Eintragung Franziskas in ihr Tagebuch und durch die Tagesorder im „Befehlbuch" der Akademie (vgl. Güntter a. a. O.). Endlich ist auf eine Notiz im 1. Stück des Jahrgangs 1780 von Haugs Schwäbischem Magazin hinzuweisen, wo es S. 53 heißt: „Herr Schiller, ein geschickter Zögling der Militärakademie, hat am 10. Januar in dem Examinationssaal vor dem durchlauchtigsten Herzog und Hof eine öffentliche deutsche Rede gehalten: Von den Folgen der Tugend." Veröffentlicht wurde sie zuerst auf Grund des Originalmanuskripts im Jahre 1839 durch einen Verwandten der Gräfin Franziska von Hohenheim. („Zu Schillers Nachlaß. Schillers erste, bis jetzt unbekannte Jugendschrift" Amberg 1839.) Nach der Handschrift wieder abgedruckt in Güntters Aufsatz im Marbacher Schillerbuch II. 224 ff. Auf einige Abweichungen von unserem Text, dem Goedeke zu Grunde liegt, weisen die folgenden Anmerkungen hin. —

Die zweite Rede unterscheidet sich von der ersten vor allem dadurch, daß der Gedankengang strenger und planmäßiger durchgeführt erscheint, und daß auch bezüglich der Form der Verfasser straffere Selbstzucht geübt hat.

S. 105, 12 ff.: Der Satz lautet in der Handschrift: „Kraft dieses

Gesetzes wird uns das allezeit ergötzen, was das Ganze vollkommener, das allezeit schmerzen müssen, was das Ganze unvollkommener macht."

S. 105, 35: Bei den größten Weisen des Jahrhunderts denkt Schiller besonders an Adam Ferguson (vgl. zu 84, 31), aber auch an Adam Smith (1723—1790), der, im wesentlichen Nationalökonom, auch für die Moralphilosophie Bedeutung erlangt hat und im Anschluß an David Hume die Sympathie als das Prinzip der Moral betrachtet.

S. 106, 8ff.: Poetische Ausgestaltung hat dieser Gedankenkomplex, der einerseits auf Ferguson, anderseits auf Leibniz beruht, in der „Phantasie an Laura" und in dem Gedicht „Die Freundschaft" erfahren. Vgl. Band II, 45ff. und 186ff.

S. 106, 33ff.: Güntter (a. a. O. S. 220) sieht in diesen Worten eine Anspielung auf die Bemerkung, die der Herzog über die erste Dissertation des Eleven Schiller machte: „Die Disputation des Reinhard soll nicht gedruckt werden, und so auch diejenige von dem Eleven Schiller auch nicht, obschon ich gestehen muß, daß der junge Mensch viel Schönes darinnen gesagt — und besonders viel Feuer gezeigt hat. Eben deswegen aber und vielen solches wirklich noch zu stark ist, denke ich, kann es noch nicht öffentlich an die Welt ausgegeben werden. Daher glaube ich, wird es auch noch recht gut für ihn sein, wenn er noch ein Jahr in der Akademie bleibt, wo inmittelst sein Feuer noch ein wenig gedämpft werden kann, so daß er alsdann einmal, wenn er fleißig zu sein fortfährt, gewiß ein recht großes Subjektum werden kann."

S. 107, 16: Antoninus Pius (138—161). Trajan (98—117), dessen Regierung den Gipfelpunkt des römischen Kaisertums bedeutet.

S. 107, 18ff: Charles de Sécondat, Baron de Montesquieu (1689—1755), der berühmte Philosoph, genoß in der Aufklärungszeit wegen der ernsten sittlichen Gesinnung, die seine Schriften predigen, und wegen seiner politischen Theorien, die auf das Ideal der konstitutionellen Monarchie hinausliefen, allergrößtes Ansehen. Bezüglich Gellerts ist wohl an die moralischen Schriften zu denken, die auf das deutsche Lesepublikum den tiefsten Eindruck gemacht hatten. Bei dem Namen Haller mögen Sch. Gedichte vorgeschwebt haben wie „Über den Ursprung des Übels", „Falschheit menschlicher Tugenden", „Die Tugend", „Über die Ewigkeit u. a. Joseph Addison (1672—1719), mit Steele zusammen der Herausgeber des „Zuschauers", durch den die Anschauungen der englischen Moralphilosophen in die weitesten Kreise getragen worden sind.

S. 107, 30: Julien Offray de Lamettrie (1709—1751), der Verfasser des berüchtigten Buches L'homme machine, war der Stimmführer des französischen Materialismus, in dessen unmittelbare Nachbarschaft Voltaire doch wohl nicht gerückt werden darf.

S. 107, 36: Die Handschrift liest „Szene“ statt „Sonne“.

S. 109, 8: Die Lesart der Handschrift: „Vom stumpferen Auge“ verrät den Schüler und Verehrer Klopstocks, ebenso 109, 17: „durchdringenderen Auge“.

S. 109, 14ff: Wie im ersten Abschnitt der Begriff der Liebe, so tritt in diesem das Merkmal der Weisheit an Stelle der Tugend. Wiederum macht sich, wie in der ersten Rede, der stoische Charakter des Schillerschen Tugendideals geltend, welches in der Verleugnung aller egoistischen Regungen und in der Beförderung der fremden Glückseligkeit besteht (Minor I. 234).

S. 109, 19: Die sittliche Verurteilung des Eroberers, als dessen typischer Vertreter hier Alexander der Große erscheint, ist für die Zeit charakteristisch. Vgl. Klopstocks Eroberer und Schillers gleichnamiges Gedicht (Bd. III, S. 155). Auf Alexander zielen auch die Verse 101—112 im „Venuswagen“ (Bd. III, S. 169).

S. 109, 36: Marcus Atilius Regulus, der römische Feldherr (ca. 250 v. Chr.), der aus der karthagischen Gefangenschaft zur Beförderung der Friedensunterhandlungen nach Rom geschickt worden war, dort aber energisch vom Frieden abriet und seinem Versprechen gemäß in die Gefangenschaft zurückkehrte, wo er unter schrecklichen Martern getötet worden sein soll.

S. 110, 2: Der jüngere Seneca, der Philosoph (ca. 4—65) fand seinen Tod dadurch, daß ihm auf Neros, seines früheren Schülers, Befehl im Bade die Adern geöffnet wurden.

S. 110, 5: Sch. denkt an den indischen Weisen Calanus, der vor den Augen Alexanders und seines Heeres „mit Lust stieg in das flammende Grab“ (Goethe, Die Lehrer). Vgl. 189, 24.

S. 110, 11: Kaiser Domitian, bekannt besonders durch die nach ihm genannte Christenverfolgung, gilt Sch. als der typische Vertreter der grausamen Herrscher Roms, die den Untergang des Reiches mit herbeiführten.

S. 110, 33ff: Reminiszenz aus Klopstocks Messias VII. 425; Sokrates erscheint im Traume der Portia, der Gemahlin des Pilatus, und spricht u. a. die Worte: „und eine der redlichen Tränen des Mitleids einer Welt gleich! Verdiene du, sie zu weinen.“

---

## Über den Zusammenhang der tierischen Natur des Menschen mit seiner geistigen. (S. 111.)

Die Dissertation ist erschienen im Jahre 1780 unter dem Titel: Versuch über den Zusammenhang der tierischen Natur des Menschen mit seiner geistigen. Eine Abhandlung, welche in höchster Gegen=

wart Sr. Herzoglichen Durchlaucht während der öffentlichen akademischen Prüfungen vertheidigen wird Johann Christoph Friedrich Schiller, Kandidat der Medizin in der Herzoglichen Militär-Akademie. Stuttgard, gedruckt bei Christoph Friedrich Cotta, Hof- und Canzley-Buchdrucker. in 4⁰.

S. 111, 4—9: Die von Sch. um 3 Verse gekürzte Stelle aus den Verwandlungen des Ovid (I, 75—86) lautet in der Übersetzung Bellermanns:

Da ward der Mensch geboren, ob nun aus himmlischem Keime
Ihn der Schöpfer erzeugt, als den Anfang edlerer Ordnung,
Oder die Erde noch selbst in sich barg den Samen des Himmels.
Nieder zur Erde gebeugt, so wandeln die andern Geschlechter,
Nur der Mensch blickt aufwärts, zum Himmel darf er emporschaun,
Zeigt den ewigen Sternen sein stolz erhobenes Antlitz.

S. 113,39—114,2: Zu der spiritualistischen Auffassung von dem Körper als dem Gefängnis des Geistes vgl. Mendelssohns Phädon (1. Aufl., 1767, S. 120): „Die Gesellschaft des Leibes ist ihnen (den wahren Weltweisen) bei allen Gelegenheiten beschwerlich"; ferner Haller, Falschheit der menschlichen Tugenden (V. 33ff.):

„Der Mensch entflieht sich nicht, umsonst erhebt er sich,
Des Körpers schwere Last zieht stets ihn unter sich."

und Schiller, An einen Moralisten (Bd. III, S. 86):

Zwingt doch der erdgeborene Gefährte
Den gottgebornen Geist in Kerkermauern ein.

S. 114, 2—6: Die Meinung Epikurs und der Materialisten (Helvetius).

S. 114, 16—18: Die hier genannten Persönlichkeiten erscheinen in den Literaturerzeugnissen des 17. und 18. Jahrhunderts unzählige Male als Vertreter edler, sittlicher Gesinnung, tiefer Weisheit und bewunderungswürdiger Welt- und Selbstüberwindung. Über den durch seine Sittenstrenge, die er sich mitten im verderbtesten Rom gewahrt hatte, und durch seinen freiwilligen Tod bekannten Cato vgl. z. B. Hallers Gedicht von der Falschheit menschlicher Tugenden, V. 293—310. — Lucius Junius Brutus, der Gründer der Republik (510 v. Chr.), brachte seinen Gerechtigkeitssinn auch dadurch zum Ausdruck, daß er seine eigenen Söhne zum Tode verurteilte, weil sie sich an einer Verschwörung gegen den Staat beteiligt hatten. — Marc Aurel vgl. zu 81, 22. — Epiktet, ein Sklave des Römers Epaphroditos, von dem er viel zu leiden hatte, war ein stoischer Philosoph im ersten Jahrhundert nach Christus, der das heitere Entbehren und Dulden zum Angelpunkt seiner Weltanschauung gemacht hatte („Dulde und sei maßvoll"). Seneca vgl. zu 110, 2. Zu den beiden letztgenannten vgl. Hallers Gedicht „Die Alpen" Str. 7:

„Was Epiktet getan und Seneca geschrieben, sieht man hier ungelehrt und ungezwungen üben".

S. 114, 27ff.: In dem Streben, die „schöne Mitte" zwischen den Extremen zu halten, verrät sich der Schüler Mendelssohns und Sulzers, die in ihren Schriften über die Empfindungen ein ähnliches Bemühen verraten.

S. 114, 38—115, 1: Die Verwahrung, daß er noch nicht die Lehre Epikurs zu der seinigen mache, wenn er im folgenden den großen Einfluß des tierischen Empfindungssystems auf das geistige betone, hat Sch. um seiner Lehrer willen eingefügt, die denn auch tatsächlich an seiner nach ihrer Meinung einseitigen Stellungnahme für die Abhängigkeit des Geistes vom Körper in ihrer Beurteilung der Arbeit Anstoß nahmen.

S. 115—117: Die ersten Paragraphen bringen im wesentlichen Gedankengänge aus der ersten Dissertation. Der § 3 wiederholt die Lehre Hallers und Abels vom Nervengeist.

S. 117, 17: Nisus, Drang, Streben.

S. 118, 27: William Harvey (1578—1658), bedeutender englischer Arzt und Physiolog.

S. 119, 1: Hermann Boerhave (1668—1738), universeller Gelehrter, besonders aber Mediziner und Botaniker, der Lehrer Albrecht von Hallers.

S. 119, 12: exulieren, verweisen, in Verbannung leben, hier im Sinne von ausscheiden.

S. 119, 25: Das ewige Gesetz war Sch. vielleicht aus dem 10. Briefe Mendelssohns über die Empfindungen bekannt (Minor I. 280).

S. 120, 8: Das Beispiel von dem Stoiker, der an Steinschmerzen leidet, hat Sch. Garves Anmerkungen zu Fergusons Moralphilosophie entnommen (S. 383f).

S. 120, 15: Von Mucius Scaevola, der dem Etruskerkönig Porsenna durch seine heroische Handlungsweise solchen Respekt vor dem Römertum beibrachte, daß der den Kriegszug aufgab, erzählt Livius II, Kap. 12.

S. 120, 29: Die Bewunderung vor den Blutzeugen des christlichen Glaubens hat in Sch. den Gedanken an ein Trauerspiel „Die Christen" entstehen lassen.

S. 120, 35: Auch Mendelssohn (Phädon 120/1) bezeichnet den Körper als einen „überlästigen Gefährten" des Geistes, und Sch. als einen „trägen" (S. 122, 1).

S. 121, 10: Nach Haller, „Gedanken über Vernunft, Aberglauben und Unglauben", V. 17: „Unselig Mittelding von Engeln und von Vieh"

S. 121, 18: Aus Gerstenbergs Ugolino, dem auf einer Episode in Dantes Hölle beruhenden, schauerlichen Drama. Ugolino spricht die Worte zu seinem Sohne Anselmo, der sich, wahnsinnig vor Hunger, über den Leichnam seiner Mutter geworfen hat, um sich an ihrem Fleisch zu sättigen.

S. 122—123: Die Beweisführung von § 7 und 8 erinnert an den § 10 der Philosophie der Physiologie.

S. 124, 1: Die Stelle: „tönender Wohlklang auf die große Laute der Natur" (Wortlaut der ersten Fassung) hat den Widerspruch der Beurteiler veranlaßt: solche poetische Ausdrücke unterbrechen nach ihrer Meinung zu oft den ruhigen Gang des philosophischen Stils (Weltrich I. 317).

S. 124, 15ff: Ähnliche Darstellung der Entwicklung des Einzelindividuums hat Sch. bei Garve gefunden.

S. 124, 32—33: Aus Haller, Unvollkommenes Gedicht über die Ewigkeit. V. 96ff.:

Zuerst war ich ein Kraut,
Mir unbewußt, noch unreif zur Begier;
Und lange war ich noch ein Tier,
Da ich ein Mensch schon heißen sollte.
Die schöne Welt war nicht für mich gebaut,
Mein Ohr verschloß ein Fell, mein Aug ein Star,
Mein Denken stieg nur noch bis zum Empfinden,
Mein ganzes Kenntnis war Schmerz, Hunger und die Binden.

S. 124, 36: „Anmerkungen zu Fergusons Moralphilosophie S. 319." (Anmerkung Schillers).

S. 125, 5: „Ebendaselbst S. 393." (Anmerkung Schillers).

S. 125, 16: Zu gerner vgl. zu 103, 15.

S. 125, 30: Es ist wohl an die sinnlichen Freuden zu denken, die Mohammed den Gläubigen im Paradies in Aussicht gestellt hat.

S. 127, 17ff: Die Schilderung des Urzustandes entspricht nicht den Lehren des sonst von Sch. so sehr vergötterten Rousseau, sondern ist im Sinne Wielands und der Aufklärer gehalten und nähert sich schon Herders Bahnen und den späteren Überzeugungen unseres Dichters (Minor I, 282).

S. 127, 36: Pierre Lyonnet (1707—1789), berühmter Naturforscher, der besonders die Insektenkunde gefördert hat.

S. 128, 2: Isaak Newton (1643—1727), der Entdecker der Gravitationgesetze, in Gedichten und Aufsätzen der Zeit begeistert gepriesen, auch vom jungen Schiller, dem er der Typus des großen Forschers ist („Die Freundschaft" Bd. III, S. 186). Vgl. auch Haller, Gedanken über Vernunft, Aberglauben, Unglauben, V. 51—56.

S. 128, 11: Aus den Verwandlungen des Ovid I. 134: „Über unbekannte Fluten hin hüpfen die Kiele.“

S. 128, 23: Aus Vergils Aeneis IV, 582: „Die See rollt, unter den Schiffen.“

S. 128, 30: „Siehe Schlözers Vorstellung seiner Universalhistorie § 6“ (Anmerkung Schillers). August Ludwig v. Schlözer (1735—1809) war ein berühmter Geschichtsforscher.

S. 129, 6 ff.: „Hier hat Schiller den ersten der großen kulturhistorischen Überblicke angestellt, welche ihm später in Vers und Prosa so lieb geworden sind“ (Minor I. 282).

S. 129, 11: Vielleicht stand hier die von den Beurteilern beanstandete und darum gestrichene Stelle: „Der leblose Gips scheint zu erwarmen, Grazien und Götter entspringen dem schaffenden Meisel, die Schlacht lärmt im Gesang usw.“ (Weltrich I. 313).

S. 129, 20: China d. h. die Chinarinde, die vor der Entdeckung des Chinins (1820) als fieberstillendes Mittel außerordentlich viel verwendet worden ist.

S. 129, 22: Merkur ist das Quecksilber, das für Heilzwecke Verwendung gefunden hat.

S. 129, 23: d. h. das Opium

S. 129, 27: Jan Swammerdam (1637—80), holländischer Naturforscher, besonders Anatom (Haller: „Der ehemals sehr berühmte Zerleger“).

S. 129, 33: d. h. lerne dich selbst kennen; die berühmte Inschrift des Tempels zu Delphi.

S. 129, 34: Thomas Sydenham (1624—89), ein berühmter englischer Arzt, dessen Schriften, wie die des oben genannten Swammerdam, den Akademisten zum Selbststudium empfohlen worden waren.

S. 131, 23: Die Ausdrücke bezeichnen die wichtigsten Etappen des Verdauungsprozesses: Verbrennung, Absonderung (Ausscheidung) und Entleerung.

S. 131, 28: Der Satz lautete ursprünglich: „Der Zustand der größten Seelenlust ist zugleich der Zustand der größten körperlichen Gesundheit.“ Daran nehmen die Beurteiler Anstoß. Sie behaupteten, „daß nicht selten die Seele des Menschen, in den traurigen Augenblicken, wenn sich der Körper seiner Auflösung nähert, unaussprechliches Vergnügen und wahre Blicke in die selige Ewigkeit empfindet.“ Durch die kleine Änderung kommt ihnen Schiller einigermaßen entgegen.

S. 132, 20: Der in der Agonie, im Todeskampf liegende Mensch.

S. 132, 23: Inveteriert, veraltet.

S. 132, 25: Rubia, Radix Rubiae tinctorum, Krapp,

Färberröte, die außer zum Färben von Stoffen auch medizinisch verwendet wurde. Merkur ist hier wohl Mercurius dulcis = Calomel, ein Abführmittel.

S. 132, 34 ff.: Die Stelle erinnert an die Worte Franzens in den „Räubern" II. 1.

S. 133, 30 ff.: Julius Cäsar I. 2, zitiert nach der Übersetzung von J. J. Eschenburg.

S. 133, 36 ff.: Richard III. 5. Akt 3. Szene:

„Gebt mir einen Becher Weins.
Ich habe nicht die Rüstigkeit des Geistes,
Den frischen Mut, den ich zu haben pflegte."

S. 134, 5 ff.: Vgl. „Räuber" IV. 2 Monolog Franzens.

S. 134, 11: Obsopiert, eingeschläfert.

S. 134, 16 ff.: Schiller macht dazu die Anmerkung: „Life of Moor. Tragedy by Krake Akt V. Sz. 1." Er schmuggelt also ein Bruchstück seines noch ungedruckten Dramas — das überdies von der endgültigen Fassung abweicht — unter englischer Flagge in die Abhandlung ein.

S. 134, 28: Integralbild, Gesamtbild.

S. 134, 33: Per consensum, auf Grund des Zusammenhangs, der Mitwirkung der Nerven bei den psychischen Prozessen.

S. 134, 34: Anspielung auf Macbeth I, 7 und II, 1.

S. 134, 36: Febrizitant, der Fieberkranke. Zu Horror vgl. S. 136, 16.

S. 134, 38: Jaktation, das Umherwerfen.

S. 135, 3: Am Anfang des V. Aktes des Dramas; phrenetische Delirantin, Irrsinnige, im Grunde genommen eine Tautologie.

S. 135, 5: David Garrick (1716—79), der berühmte englische Schauspieler und Shakespeareerwecker.

S. 135, 7: Gichterisch, krampfhaft, dem jungen Schiller durchaus geläufiger Ausdruck, ebenso wie Gichter, Krämpfe (135, 9).

S. 135, 29: Vigor, Kraft, Stärke, Aufwallen der Kräfte.

S. 136, 10: Haller, Grundriß der Physiologie. S. 121. Er zählt am Abend bis zu 80 Pulsen in der Minute, während er am Morgen nur 65 konstatiert.

S. 136, 22: „Muzells mediz. u. chir. Wahrnehmungen" (Anmerkung Schillers). Die Stelle steht in Kasus 10 dieses Werkes (1772).

S. 136, 27: So z. B. beim alten Moor (Räuber II. 2), an welchen Fall Schiller dabei vielleicht gedacht hat.

S. 137, 19 ff.: Erinnert an eine Stelle in § 9 der Philosophie der Physiologie (S. 98). Vielleicht ist das Gleichnis eine Nachbildung des Leibnizischen von den zwei gleichgestellten Uhren (Weltrich I. 305).

S. 138, 2—5: Aus dem Gespräch Götzens mit dem Bruder Martin (I. Akt: Herberge im Wald).

S. 138, 15ff.: Schiller ist als Schüler der Montesquieu, Winkelmann, Lessing, Herder bereit, das Klima als eine wichtige Quelle des Nationalcharakters anzuerkennen (Minor I. 283).

S. 138, 19: Zum ersten Male hat hier der Dichter den Gegensatz zwischen antiker und nordischer Welt sich zum Bewußtsein gebracht, der dann später in den Göttern Griechenlands stürmischen Ausdruck finden sollte (Minor I. 283).

S. 138, 37: Anspielung auf die Szene in den Räubern (II. 3), wo Spiegelberg ähnliche Gedanken äußert.

S. 139, 1: Catilina gilt Schiller als der Typus des gemeinen niederträchtigen Vaterlandsverräters.

S. 139, 2: Nicht etwa eine Anspielung auf das Drama, das damals noch gar nicht konzipiert war, sondern nur auf die aus Robertsons Geschichte Karls V. (Übersetzung von Abele. Kempten 1783) dem Dichter bekannten Tatsachen.

S. 139, 15: Wer ist der große Arzt?

S. 139, 17: Morosität, Grämlichkeit, mürrisches Wesen.

S. 139, 33: Kardinal Beaufort, Bischof von Winchester in Heinrich VI. zweiter Teil, III. Akt, 3. Szene.

S. 140, 8: 1. Korinther 15, 5.

S. 140, 31—37: Aus Addisons Cato (V. Akt, 1. Szene): Die Seele, ihres Daseins sicher, lächelt nur über den gezückten Dolch und trotzt seiner Spitze. Die Sterne sollen schwinden, die Sonne selber düster werden mit der Zeit und die Natur dahinsinken mit den Jahren, du aber sollst prangen in ewiger Jugend, unversehrt mitten im Kampf der Elemente, im Schiffbruch der Materie und im Untergang der Welten.

S. 141, 4: Hippokrates zählt die tödlichsten Zeichen auf im VIII. Abschnitt seiner Aphorismen.

S. 141, 23ff.: Stupor, Gefühllosigkeit, Erstarrung. Katalepsis, Schlafsucht, krampfhafte Starrsucht. Idiosynkrasien, Empfindungseigenheiten, im speziellen ein angeborener Widerwille gegen etwas.

S. 143, 6—8: Vgl. Phantasie an Laura V. 31—32 (Bd. III, S. 46).

S. 143, 27: Deuteropathisch vgl. zu 101, 21.

S. 143, 32: Georg Ernst Stahl (1660—1734), Professor in Halle, Leibarzt in Berlin, berühmter Naturforscher, leitete alle Veränderungen des Körpers aus Veränderungen der Seele ab. Sie ist nach ihm das bildende und erhaltende Prinzip des körperlichen Daseins, die zweckvoll bewegende Ursache aller Tätigkeit der Organe. Der Animismus Stahls, der in seiner Anwendung auf die praktische

Medizin zu mancherlei wunderlichen Anschauungen führt, wurde von den Lehrern Schillers abgelehnt, war dem jungen Dichter selbst aber sehr sympathisch.

S. 144, 2: Nutrition, Ernährung.

S. 144, 5: Besser ist die Form Ründe, die Schiller gebraucht hat.

S. 144, 9: Der Ausfall gegen Lavater ist besonders durch den mißglückten Deutungsversuch des Physiognomisten veranlaßt worden, der am 12. August 1774 die Militärakademie besucht und einen der gutmütigsten Schüler für einen heimtückischen Menschen erklärt hatte. Auch in der Anthologie noch spottet Schiller über Lavater (Bd. III, S. 200: Grabschrift auf einen gewissen Physiognomen).

S. 144ff.: Der letzte Abschnitt (§ 23—27) deckt sich zweifellos mit dem letzten Kapitel der Philosophie der Physiologie: Schlaf und Tod.

S. 148, 3f.: Deferveszenz, Abkühlung, allmähliche Erkaltung. Relaxation, Nachlassung, Erschlaffung.

S. 148, 10: Klopstocks Messias IV, 271. Der Vers kennzeichnet die Wirkung der von Gamaliel im Synedrium gehaltenen Rede und der ihr beipflichtenden Äußerung des Nikodemus auf den Pharisäer Philo.

S. 148, 12ff.: Macbeths Worte an den Schlaf (II, 2).

S. 148, 36: Hiob 3. 18.

S. 149, 16: Vgl. Melancholie an Laura. V. 65f. (Bd. III. 189).

---

**Über das gegenwärtige deutsche Theater.** (S. 149.)

Erster Druck im „Wirtembergischen Repertorium der Literatur." Erstes Stück. 1782.

Als Quellen kommen in erster Linie Sulzers Aufsatz über die Nützlichkeit der dramatischen Künste (Vermischte Schriften I. 148ff.) und die die Schauspielkunst betreffenden Artikel in seiner „Theorie der schönen Künste" (II. Teil 1020ff.) in Frage, weiter die Hamburgische Dramaturgie und endlich wohl auch die Vorträge von Schillers Lehrer Nast.

S. 150, 17: Fresko, in der wörtlichen Bedeutung frisch, in hellen ungebrochenen Farben. Vgl. das transportable Freskogemälde im Fiesko I. 13.

S. 150, 24: Dodona, das älteste, in der Landschaft Epirus gelegene Zeusorakel.

S. 150, 26: Diese Zielangabe: „Reinere Begriffe von Glückseligkeit und Elend in die Seele zu prägen," trägt ganz vorlessingsches Gepräge, ist ein Niederschlag der alten Auslegung des Aristoteles, die das Theater an die Seite der Kanzel setzt (Minor I. 506).

S. 150, 34: Schiller denkt wohl an die trag- oder fahrbaren Kästen der herumziehenden Puppen- und Kasperletheater.

S. 150, 35: Tartuffe, der scheinheilige Held von Molières gleichnamiger Komödie. Falstaff: In den lustigen Weibern von Windsor (V, 4) tritt Falstaff mit einem Hirschgeweih auf dem Kopf als „Jäger Herne“ auf.

S. 150, 36: Die sprichwörtliche Redensart ist sonst in dieser Form üblicher: Jemandem einen Esel bohren.

S. 151, 10: Macbeth II. 4, der Schillerschen Bearbeitung.

S. 151, 15: Die hier geäußerte irrige Anschauung Schillers, daß Macbeth vor Verübung der Tat den Dolch fallen läßt, geht vielleicht auf eine in Mannheim übliche Spielnuance zurück. Die damals allein maßgebende Übersetzung Eschenburgs (Bd. V, S. 317) bot zu dieser Auffassung keine Veranlassung. Dort erkennt Macbeth den Dolch, der, mit der Spitze nach ihm zugekehrt, in der Luft schwebt, als die Ausgeburt seiner krankhaft erregten Einbildungskraft. Vgl. II, 3 der Schillerschen Bearbeitung.

S. 151, 18: Miß Sara wird von der Marwood vergiftet (V, 10).

S. 151, 21 ff.: Bezieht sich auf das bürgerliche Schauspiel von H. L. Wagner „Die Reue nach der Tat“. Die „unnatürliche Mutter,“ die Justizrätin, treibt durch ihren maßlosen Rangstolz ihren Sohn und seine Geliebte in den Tod, verfällt in Wahnsinn und spricht u. a., ehe sie sich das Leben zu nehmen sucht: „Kein Mensch will lachen, und ich bin doch so aufgeräumt — Tral—tal—de—ral—de—tal—lera.“

S. 151, 24: Emilia Galotti V, 7.

S. 151, 31 ff.: Ähnliche Wirkung auf den Beschauer ist angedeutet in Fiesko II, 17, wo Fiesko zunächst auch nur das Sinnenbetörende in der Gestalt der ermordeten Römerin erblickt.

S. 151, 37 ff.: Die Romantiker (Heinrich v. Kleist, Justinus Kerner) haben ernsthaft die Vorzüge der Marionetten gegenüber dem Schauspieler erwogen und dabei sich zum Teil auf dieselben Gründe gestützt, die Schiller anführt. In allerneuester Zeit sind erfolgreiche Wiederbelebungsversuche mit dem Marionettentheater gemacht worden.

S. 152, 5: Gemeint ist Glucks Oper Iphigenie (1773).

S. 152, 10: Beruht auf der Darstellung Lessings im 23. Stück der Hamburgischen Dramaturgie, wo der Kritiker den Grafen Essex des Thomas Corneille gegen Voltaires „historische Unwissenheit“ in Schutz nimmt.

S. 153, 2: Roderich, der Held von Corneilles Cid.

S. 153, 8 f.: Und zwar durch den Götz von Berlichingen.

S. 153, 10 ff.: Gilt besonders von den Dramen der Stürmer und Dränger.

S. 153, 20: Spätere Ausgaben haben die Form „gleichen“ eingesetzt.

S. 153, 27: Minor I. 506. 588 vermutet darin eine Anspielung auf die Gellertsche Fabel „Die Fliege“.

S. 153, 34 ff.: Die Sätze beruhen auf den Anschauungen, die Lessing im 70. und 79. Stück der Dramaturgie geäußert hat, und gehen in letzter Linie auf Leibniz („das Kunstwerk ein verkleinertes Spiegelbild des Weltganzen, dessen Schönheit in der Proportion der Verhältnisse liegt“) und auf Mendelssohn zurück (Minor I. 507/8).

S. 154, 19: Ausreichen mit dem Akkusativ ist dem jungen Schiller ganz geläufig (vgl. Goedeke, hist.-krit. Ausg. V. 1. XIV).

S. 154, 22: Wetterleuchten, schwäbisch für Blitz. Vgl. Bd. III, S. 72: „Schon fleugt es fort wie Wetterleucht.“

S. 154, 37: Superfiziell, oberflächlich.

S. 156, 17: Der Eroberer Bagdads soll Timur sein. Bellermann: „Ein solcher Zug scheint von keinem der zahlreichen Eroberer Bagdads überliefert zu sein. Der Kalif Hady (Bruder Harun al Raschids), der trotz seiner furchtbaren Blutgier oft von der Musik bis zu Tränen gerührt worden sein soll, war zwar Beherrscher, aber nicht Eroberer Bagdads.“

S. 156, 19: Anton Rafael Mengs (1728—1779), berühmter, von seiner Zeit überschätzter sächsischer Hofmaler.

S. 156, 31: Die Heldin des berühmten und vielbesprochenen Dramas von Voltaire.

S. 156, 24 ff.: Das ist der Standpunkt des Sturms und Drangs: Der Dilettant über den Berufsschauspieler, das ungeschulte, aber tief innerlich empfundene Gefühl über die künstlerische Schulung und Routine. Diese Anschauung ist Lessings Meinung durchaus entgegengesetzt, die nur die bewußte Kunst als berechtigt anerkennen will. Vgl. Schillers spätere Äußerung über denselben Gegenstand. S. 331 Anm. Vgl. dazu auch Minor I. 508/9 und Petersen, Schiller und die Bühne (1904) S. 312 ff.

---

**Der Spaziergang unter den Linden.** (S. 157.)

Erster Druck: Wirtembergisches Repertorium 1782. Erstes Stück, S. 111—119. — Die Verfasserschaft Schillers ist belegt durch Petersens Zeugnis u. durch die Tatsache, daß Körner das Gespräch in die Werke des Freundes aufgenommen hat.

Wollmar hat seinen Namen aus Rousseaus Heloise erhalten, während der Name Edwin vielleicht aus einer im Landprediger von Wakefield mitgeteilten Ballade stammt (Minor I, 500).

S. 157, 34: d. h. ihn mit Ekel zu betrachten.

S. 158, 2: Viele Ausgaben lesen irrtümlich: abgelebte.

S. 158, 7: Deukalion zeugte, nachdem er der gewaltigen Flut, durch die Zeus die Menschheit vertilgen wollte, vermittels des klugen Rats seines Vaters Prometheus entgangen war, das neue Menschengeschlecht.

S. 158, 11ff.: Vgl. den Brief Werthers vom 18. August.

S. 158, 22f.: Es sind die Triumvirn Cäsar, Pompejus und Crassus gemeint.

S. 158, 25: Im 17. u. 18. Jahrhundert wurden besonders in Italien, doch auch an den deutschen Fürstenhöfen die Sopranstimmen in Opern und sonstigen musikalischen Werken von Castraten gesungen.

S. 158, 27: Der römische Kaiser Titus wird als die Wonne des menschlichen Geschlechts gepriesen.

S. 158, 29: Sardanapal als der Typus der entnervten, im Sinnengenuß erstickten Herrscher Assyriens.

S. 159, 3f.: Aus Vergils Aeneis VI, 654: Das, was die Sorge der Lebenden gewesen ist, folgt ihnen auch in die Unterwelt nach.

S. 159, 5f.: Nach Vollendung der spartanischen Gesetzgebung hatte das delphische Orakel geweissagt, die Republik würde so lange blühen, als sie das Gesetz des Lykurg unverbrüchlich beobachte. Der Gesetzgeber rief das spartanische Volk zusammen und ließ sich einen Eid schwören, dahinlautend, daß man die neue Verfassung so lange unangetastet bestehen lassen wolle, bis er von einer Reise zurückgekehrt wäre Nachdem der Eid geleistet worden war, zog Lykurg in die Ferne und verschmähte von Stund an jegliche Speise. Vergebens harrte man seiner Wiederkehr. Damit aber auch nicht der kleinste Teil von ihm nach Sparta zurückkommen könne, befahl er vor seinem Tod ausdrücklich, daß seine Asche ins Meer gestreut werde. Vgl. Schs. Darstellung im 12. Brief über den Don Karlos.

S. 159, 8: Der römische Elegiendichter Tibull, neben Properz und Ovid als Dichter der Liebe im 18. Jahrhundert besonders gepriesen.

S. 159, 10: Pindar (522—442) galt dem 18. Jahrhundert als der erhabenste unter den griechischen Dichtern. Die von ihm gepflegte Form der Ode wurde mit leidenschaftlichem Eifer nachgeahmt.

S. 159, 12: Anakreon (559—474), der Dichter des heiteren Lebensgenusses, der Sänger des Weins und der Liebe, dem die deutschen Anakreontiker nachstrebten.

S. 159, 16: Polygraphen, Vielschreiber.

S. 159, 35f.: Vgl. die Totengräberszene aus dem Hamlet (V, 1).

Yorick, der Spaßmacher des alten Königs. Hamlet spricht denselben Gedanken aus wie hier Edwin:

Der große Cäsar, tot und Lehm geworden,
Verstopft ein Loch wohl vor dem rauhen Norden.
O daß die Erde, der die Welt gebebt,
Vor Wind und Wetter eine Wand verklebt.

S. 159, 13: Spätere Drucke haben die Lesart: jede Laune, die wohl richtiger erscheint.

S. 161, 8f.: Aeneis I, 118: Man sieht sie einzeln, da und dort im weiten Strudel schwimmen.

S. 161, 18: d. h. Morgen und Abend.

S. 161, 21ff.: Der Vergleich stammt aus dem Jesais 64, 8.

S. 162, 17: Jeden, allen.

---

## Der Jüngling und der Greis. (S. 162.)

Erster Druck: Wirtembergisches Repertorium 1782. 2. Stück. Dort ist das Gespräch mit Schstn. unterzeichnet; doch ist Scharffenstein wohl nur der Verfasser der Vorlage unseres Stückes, die Sch. dann überarbeitet, der er seine Denkweise wie seine Sprache aufgeprägt hat (Weltrich I. 603). Den Versuch eines Nichtstudierten nennt der Verfasser die Auseinandersetzung, weil das Zeitalter Rousseaus gerade den ungelehrten Menschen für den tieferen und ursprünglicheren zu halten geneigt war (Minor I. 502).

S. 162, 28: Den Namen Selim führte Sch. in dem Bund schwärmerischer Jugendfreundschaft mit Scharffenstein (Bd. III, 161).

S. 164, 33: Die Stelle deckt sich inhaltlich mit Edwins Wort: „Wenn sie auch die Insel verfehlt, so ist doch die Fahrt nicht verloren“ (S. 161, 26f.) und beweist, daß der jugendliche Philosoph die Frage nach den letzten Zielen und Zwecken aufgeben und sich dem handelnden und genießenden Leben nähern will (Minor I. 503).

---

## Was kann eine gute stehende Schaubühne eigentlich wirken? (S. 165.)

Erster Druck: Rheinische Thalia, herausgegeben von Schiller. Erstes Heft Lenzmonat 1785. Wiederholt wurde die Abhandlung in den kleineren prosaischen Schriften. Vierter Teil. Leipzig 1802 unter der Überschrift: „Die Schaubühne als moralische Anstalt betrachtet“, wobei die Einleitung (S. 165—168) wegen ihrer lokalen und zeitlichen Bedingtheit weggelassen wurde.

S. 165, 12: Sch. war seit Januar 1785 ordentliches Mitglied der Gesellschaft.

S. 167, 4: Gemeint ist das Newtonsche Gravitationsgesetz, dessen wissenschaftliche Konstatierung der damaligen Welt als die höchste Leistung menschlicher Geistestätigkeit erschien.

S. 167, 21: Die Zuhörer müssen dabei zunächst wohl an die Gluckſche Oper gedacht haben (vgl. S. 152, 5) und erst durch diese indirekt an das Drama des Euripides.

S. 167, 29: Nämlich von dem vergötterten Jean Jacques Rousseau in dem berühmten Brief an d'Allembert, worin über die Schaubühne das härteste Verdammungsurteil gefällt worden war.

S. 168, 10: d'Amiens machte ein mißglücktes Attentat auf Ludwig XIV. und wurde von Pferden zerrissen.

S. 168, 17: Aspasia war die Geliebte des Perikles.

S. 168, 21 ff.: Der Gedanke stammt aus der „Allgemeinen Theorie der schönen Künste" von J. G. Sulzer (1720—1779), dem hochangesehenen Ästhetiker schweizerischer Herkunft. Im Artikel „Schauspiel" heißt es zu Anfang: „Daß die Menschen alle einen starken Hang nach allen Gattungen der Schauspiele haben, ist zu bekannt, als daß es nötig wäre, es hier zu zeigen. Mit großer Begierd und Lebhaftigkeit versammelt sich die Menge überall, wo sie etwas Besonderes und Außerordentliches zu sehen oder zu hören glaubet, ob sie gleich kein anderes Interesse dabei hat, als die Neugierde zu befriedigen oder eine Zeitlang sich in einem etwas lebhaften leidenschaftlichen Zustand zu fühlen" (II, 1020).

S. 168, 29 ff: Der ästhetische Sinn, das Gefühl für das Schöne als der mittlere Zustand zwischen Tierheit und Geistigkeit, als der Zustand der „sanften Harmonie" (Shaftesbury) entspricht der Mittelkraft zwischen dem physischen und dem geistigen Teile des Menschen, die uns in den Akademiearbeiten entgegengetreten ist. Zugleich liegt in jener Annahme eine Vorahnung der in den Briefen über die ästhetische Erziehung des Menschen dargestellten Gedanken (Minor II. 288).

S. 169, 10 ff.: Der Inhalt des folgenden Abschnittes lehnt sich eng an den Prolog und den Epilog an, die Dusch für die Eröffnung des Hamburgischen Nationaltheaters gedichtet hatte, und die im 6. Stück von Lessings Dramaturgie nachzulesen sind.

S. 170, 11: Rhadamanthus, mit Minos und Aeacus einer der drei Totenrichter des Hades.

S. 170, 12: Vgl. die Stelle aus Duschs Prolog:

Wenn der, den kein Gesetz straft oder strafen kann,
Der schlaue Bösewicht, der blutige Tyrann,
Wenn der die Unschuld drückt, wer wagt es, sie zu decken?
Den sichert tiefe List, und diesen waffnet Schrecken,
Wer ist ihr Genius, der sich entgegen legt?

Wer? Sie, die itzt den Dolch und itzt die Geisel trägt,
Die unerschrockne Kunst, die allen Mißgestalten
Strafloser Torheit wagt den Spiegel vorzuhalten;
Die das Geweb enthüllt, worin sich List verspinnt,
Und den Tyrannen sagt, daß sie Tyrannen sind;
Die, ohne Menschenfurcht, vor Thronen nicht erblödet
Und mit des Donners Stimm' ans Herz der Fürsten redet;
Gekrönte Mörder schreckt, den Ehrgeiz nüchtern macht,
Den Heuchler züchtiget und Toren klüger lacht;
Sie, die zum Unterricht die Toten läßt erscheinen,
Die große Kunst, mit der wir lachen oder weinen.

S. 170, 28: Die Heldin in des Euripides gleichnamigem Drama.

S. 170, 35—S. 171, 14 ist im 2. Druck gestrichen worden.

S. 171, 11: Zur beweisenden und überzeugenden Kraft eines derartigen Ausrufs vgl. Sulzers Satz: „Die bloßen Namen Tartüffe oder Harpagon beschreiben den Scheinheiligen und den Geizhals besser als alles, was der größte Philosoph durch Definitionen ausdrücken könnte" (Minor II. 289). Zugleich ist das Zitat ein Zeugnis für die volkstümliche Wirkung der „Räuber".

S. 171, 28f.: Corneille, Cinna V, 3: „Soyons amis, Cinna, c'est moi qui t'en convie."

S. 171, 32ff.: Dalberg hatte von Schiller im September 1783 eine Kritik über ein Schauspiel „Franz von Sickingen" verlangt, das einen in Mannheim lebenden Mann zum Verfasser haben mußte (aber nicht Anton von Klein, wie man früher annahm). Vgl. den Brief an Dalberg vom 29. September 1783 (Jonas I, 157). Minor II. 238—41, 289.

S. 172, 3: Lear III, 2.

S. 172, 7f.: Lear II, 4.

S. 172, 10—19: Die Stelle über den „Timon von Athen" ist in der zweiten Ausgabe gestrichen worden, was im Hinblick auf den Inhalt doch recht charakteristisch ist. Sch. hatte in dem Brief an Dalberg vom 24. August 1784 (Jonas I, 208) die Absicht geäußert, neben dem Makbeth und einigen französischen Dramen auch den Timon zu übersetzen.

S. 172, 30ff.: Im geraden Gegensatz zu dieser Äußerung steht die Stelle in der ersten Vorrede zu den Räubern: „Ich wünschte zu Ehren der Menschheit, daß ich hier nichts denn Karikaturen geliefert hätte, muß aber gestehen, so fruchtbarer meine Weltkenntnis wird, desto ärmer wird mein Karikaturen-Register." (Vgl. Bd. XIX, 51, 25ff.) Also eine völlige Umkehrung des Standpunktes!

S. 173, 25: d. h. sie fragt nicht, wie derjenige heißt, der von ihr sich getroffen fühlt.

S. 174, 1: Die Hauptperson im „Geizigen" Molières.

S. 174, 2: „Beverley oder der Spieler" von Friedrich Ludwig Schröder, Schwerin 1791. Zur ganzen Stelle vgl. das 29. Stück der Hamburgischen Dramaturgie, besonders mit fast wörtlichem Anklang: „Zugegeben, daß der Geizige des Molière nie einen Geizigen, der Spieler des Regnard nie einen Spieler gebessert habe; eingeräumt, daß das Lachen diese Toren gar nicht bessern könne, desto schlimmer für sie, aber nicht für die Komödie. Ihr ist genug, wenn sie keine verzweifelte Krankheiten heilen kann, die Gesunden in ihrer Gesundheit zu befestigen. Auch dem Freigebigen ist der Geizige lehrreich; auch dem, der gar nicht spielt, ist der Spieler unterrichtend; die Torheiten, die sie nicht haben, haben andere, mit welchen sie leben müssen; es ist ersprießlich, diejenigen zu kennen, mit welchen man in Kollision kommen kann, ersprießlich, sich wider alle Eindrücke des Beispiels zu verwahren."

S. 174, 20: Vgl. S. 151, 24—36.

S. 175, 1: In Johann Christian Brandes' Duodrama: „Ariadne auf Naxos" 1774.

S. 175, 3: Vgl. zu S. 121, 18.

S. 175, 7f.: Über die dramatische Behandlung, die das Verhältnis des Grafen Essex zur Königin Elisabeth durch Banks, den jüngeren Corneille u. a. andere erfahren hat, vgl. die Hamburgische Dramaturgie St. 22—25, 54—59.

S. 175, 10: Wohl in Erinnerung an Hamlet und Macbeth.

S. 175, 22: Die Hauptperson im „Verbrechen aus Ehrsucht" von Iffland (1784).

S. 175, 23ff.: Mariane ist die Heldin des auf La Harpes Melanie zurückgehenden bürgerlichen Trauerspiels von Gotter (1776).

S. 176, 27ff.: Erinnerung an Rechas Worte an Daja (Nathan III, 1).

Doch so viel tröstender
War mir die Lehre, daß Ergebenheit
In Gott von unserm Wähnen über Gott
So ganz und gar nicht abhängt.

S. 176, 33ff.: Wohl veranlaßt durch Cronegks Drama „Olint und Sophronia", mit dessen Besprechung Lessing die Dramaturgie eröffnet hatte.

S. 176, 35ff.: War lange vor Sch. während des ganzen 16. u. 17. Jahrhunderts in überaus zahlreichen Dramen geschehen. Natürlich hat Sch. auch den „Hofmeister" von Lenz gekannt, der die üblen Folgen der von Rousseau so begeistert gepriesenen Privaterziehung behandelt. Neuerdings ist das Thema mit einer gewissen Vorliebe wieder aufgenommen worden.

S. 177, 8ff.: Der Ausfall richtet sich einerseits natürlich gegen die Stuttgarter Militärakademie (Gewächshäuser = „Pflanzschule"), dann gegen das Philanthropin Basedows, dem ja auch Herder, wie er an Haman schreibt, keine Kälber, geschweige denn Menschen zur Erziehung anvertrauen wollte. Die Stelle wurde in der 2. Ausgabe dadurch gemildert, daß die Zeilen 12—18 wegfielen.

S. 177, 29ff.: Nach Sulzers Allg. Theorie, Artikel Schauspiel, wo es heißt (II, 1026): „Hiezu ist nun schlechterdings ein Nationalstoff notwendig, und da wär es ungereimt, einen fremden Inhalt zu wählen. Man stelle, sagt Rousseau, in Bern, Zürich oder im Haag die ehemalige Tyrannei des österreichischen Kaisers vor." (Die Stelle aus Rousseau findet sich in der Nouvelle Héloise II. Teil, 17. Brief).

S. 178, 7ff.: Umkehrung von Lessings unmutigem Wort im letzten Stück der Dramaturgie; vgl. Einleitung zu diesem Band S. 21.

S. 178, 24ff.: Vorklänge der in den „Künstlern" und in den „Briefen über ästhetische Erziehung" dargestellten Gedanken, auch der Prolog zum „Wallenstein" klingt schon an.

---

## Der Antikensaal zu Mannheim. (S. 179.)

Erster Druck: Rheinische Thalia. Erstes Heft. 1785, mit der Überschrift: „Brief eines reisenden Dänen." Unter dem reisenden Dänen hat sich Sch. vielleicht seinen Freund Rahbek vorgestellt, der 1784 vierzehn Tage in Mannheim weilte (Minor II. 272). Der berühmte Antikensaal, der damals in Deutschland nicht seinesgleichen hatte, war im Jahre 1767 von dem Kurfürsten Karl Theodor von Bayern eingerichtet worden. Goethe hat die Sammlung auf der Rückreise von Straßburg besucht und berichtet darüber am Schluß des 11. Buches von „Dichtung und Wahrheit."

S. 181, 4ff.: Lessing war während des Januar 1777 in Mannheim, um wegen der Übernahme der Leitung des Hof- u. Nationaltheaters Verhandlungen zu pflegen, die freilich ergebnislos verliefen. Die Äußerung wird er wohl mündlich (dem Buchhändler Schwan gegenüber) getan haben.

S. 181, 21ff.: Diese und alle folgenden Beschreibungen zeigen deutlich den Einfluß Winckelmanns. Ausführliche Nachweisung darüber in Oskar Walzels Aufsatz „Schiller und die bildende Kunst" im „Marbacher Schillerbuch für 1905". S. 42—57.

S. 183, 4: Sch. übernimmt auch Winckelmanns Auffassung, daß Apoll als Pythontöter dargestellt sei

S. 183, 10ff.: Die Verse stammen aus dem Hymnus des

Homers auf Apollo, übersetzt von Christian von Stolberg („Gedichte aus dem Griechischen", Hamburg 1782).

S. 183, 14: Der Torso ist der anfangs beschriebene Herkules.

S. 183, 31: Szenische Anmerkung am Anfang der Thaliafassung des Karlos: „Der Zufall führt ihn vor die Statue der Biblis und des Kaunus."

S. 184, 9: Die Antwort auf diese Frage gibt Sch. erst in der Abhandlung über naive und sentimentalische Dichtung.

S. 184, 24f.: Vgl. die Stelle in der ersten Fassung der „Götter Griechenlands": „Da die Götter menschlicher noch waren,
Waren Menschen göttlicher."

S. 184, 30: Wieder der Herkulestorso.

---

## Philosophische Briefe. (S. 185.)

Erster Druck: Thalia. Drittes Heft 1786. Der letzte Brief Raphaels an Julius, der von Körner herrührt (während der erste Raphaelbrief Schillers Eigentum ist) erschien im 7. Heft der „Thalia" 1789. — Zweiter Druck: „Kleinere prosaische Schriften" I. Teil 1792.

Über Entstehung und Bedeutung der Briefe vgl. die Einleitung zu diesem Band S. 24ff.

Zum Beweise dessen, daß die in der Theosophie des Julius vorgetragenen Anschauungen auch im Jahre 1783 Schillers Herz bewegten, sei das mittelste Stück des Briefes vom 14. April 1783 an Reinwald mitgeteilt, das von den gleichen Anschauungen erfüllt ist (Jonas I, 113f.): „Liebe, mein Freund, das große unfehlbare Band der empfindenden Schöpfung, ist zuletzt nur ein glücklicher Betrug. Erschrecken, entglühen, zerschmelzen wir für das Fremde, uns ewig nie eigen werdende Geschöpf? Gewiß nicht. Wir leiden jenes alles nur für uns, für das Ich, dessen Spiegel jenes Geschöpf ist. Ich nehme selbst Gott nicht aus. Gott, wie ich mir denke, liebt den Seraph als den Wurm, der ihn unwissend lobet. Er erblickt sich, sein großes unendliches Selbst, in der unendlichen Natur umhergestreut. — In der allgemeinen Summe der Kräfte berechnet er augenblicklich Sich selbst. — Sein Bild sieht er aus der ganzen Ökonomie des Erschaffenen vollständig, wie aus einem Spiegel, zurückgeworfen und liebt Sich in dem Abriß, das Bezeichnete in dem Zeichen. Wiederum findet er in jedem einzelnen Geschöpf (mehr oder weniger) Trümmer seines Wesens zerstreut. Dieses bildlich auszudrücken — So wie eine Leibnizische Seele vielleicht eine Linie von der Gottheit hat, so hat die Seele der Mimosa nur einen einfachen Punkt, das Vermögen zu empfinden, von ihr,

und der höchste denkende Geist nach Gott — doch Sie verstehen mich ja schon. Nach dieser Darstellung komme ich auf einen reineren Begriff der Liebe. Gleich wie keine Vollkommenheit einzeln existieren kann, sondern nur diesen Namen in einer gewissen Relation auf einen allgemeinen Zweck verdient, so kann keine denkende Seele sich in sich selbst zurückziehen und mit sich begnügen. Ein ewig notwendiges Bestreben, zu diesem Winkel den Bogen zu finden, den Bogen in einen Zirkel auszuführen, hieße nichts anders, als die zerstreute Züge der Schönheit, die Glieder der Vollkommenheit in einen ganzen Leib aufzusammeln — das heißt mit andern Worten: Der ewige innere Hang, in das Nebengeschöpf überzugehen, oder dasselbe in sich hineinzuschlingen, es anzureißen ist Liebe. Und sind nicht alle Erscheinungen der Freundschaft und Liebe — vom sanften Händedruck und Kuß bis zur innigsten Umarmung — so viele Äußerungen eines zur Vermischung strebenden Wesens?

Itzt wär' ich auf dem Punkt, zu dem ich durch eine Krümmung gehen mußte. Wenn Freundschaft und platonische Liebe nur eine Verwechslung eines fremden Wesens mit dem unsrigen, nur eine heftige Begehrung seiner Eigenschaften sind, so sind beide gewissermaßen nur eine andere Wirkung der Dichtungskraft — oder besser: Das, was wir für einen Freund und was wir für einen Helden unsrer Dichtung empfinden, ist eben das. In beiden Fällen führen wir uns durch neue Lagen und Bahnen, wir brechen uns auf anderen Flächen, wir sehen uns unter andern Farben, wir leiden für uns unter andern Leibern."

S. 186, 10: Vgl. Nathan III, 5, wo Saladin zu dem Juden sagt:

Ein Mann, wie du, bleibt da
Nicht stehen, wo der Zufall der Geburt
Ihn hingeworfen: oder wenn er bleibt,
Bleibt er aus Einsicht, Gründen, Wahl des Bessern."

S. 188, 20: „Zeitung" hier im Sinne von Nachricht, wie öfters bei Sch. (vgl. Goedeke, hist. krit. Ausgabe IV, 1, CCIII).

S. 189, 24: Vgl. zu 110, 5

S. 189, 30: Ferdinand Cortez, der nach der Ankunft an der mexikanischen Küste seine Schiffe vernichtete.

S. 190, 3: Zu Sensorium vgl. S. 94, 5. Die Verwendung dieses Hallerschen Ausdrucks deutet darauf hin, daß mindestens der erste Brief ebenso wie die „Teosophie" während der Akademiejahre entstanden ist.

S. 191, 5: Vgl. Hallers Gedicht: „Über den Ursprung des Übels;" da heißt es im zweiten Buch:

Vielleicht, wie unser Geist, gesperrt in enge Schranken,
Nicht Platz genug enthält zugleich vor zwey Gedanken.

S. 191, 20ff.: Ungenaues Zitat aus den Räubern IV, 1, wo es heißt: „Der Gefangene hatte das Licht vergessen, aber der Traum der Freiheit fuhr über ihm wie ein Blitz in die Nacht, der sie finsterer zurückläßt."

S. 191, 25: Worte der Jokaste im „König Oedipus" des Sophokles. V. 1068.

S. 191, 32ff.: Aus Nathan IV, 7.

S. 192, 6ff.: Der Anfang des Briefes mindestens rührt von Körner her. Vgl. Schillers kleines Lustspiel „Körners Vormittag," (Bd. VIII, 265) gleich am Anfang: Schiller (tritt auf). Guten Morgen, Körner. Körner. Guten Morgen — Nun? Schiller. Schreibst du an Göschen heute? Körner. Natur! Du schickst Manuskript fort? Schiller. Ich komme eben, deinen Raphael abzuholen. Körner. Ja, ja, wir wollen sehen. Schiller. Du hast ihn doch fertig, Körner? Körner. Auf meinem Schreibtisch liegt, was ich gemacht habe. Schiller (sucht, liest). „Ein Glück wie das unsrige, Julius, ohne Unterbrechung, wäre zuviel für ein menschliches. —" — — — Wo geht's denn fort? Körner. Das ist alles. Schiller. Ach du lieber Gott! — Da bin ich wieder angeführt. —

S. 192, 22: Palliativ, ein Linderungsmittel, das nur die Krankheitszeichen nicht die Krankheit selbst beseitigt.

S. 195, 2: Entdeckungen von Newton u. Haller.

S. 195, 11: Parabel, Gleichnis, hier im Sinne von Analogie.

S. 195, 32: Zitat aus der ersten Fassung des „Messias" I, 596 (Bremer Beiträge 1750, S. 276).

S. 197, 10f.: Hallers Gedicht „Über die Ehre" beginnt mit diesen Versen:

Geschätztes Nichts der eitlen Ehre!
Dir baut das Altertum Altäre.
Du bist noch heut der Gott der Welt.
Bezaubernd Unding, Kost der Ohren,
Des Wahnes Tochter, Wunsch der Toren,
Was hast du denn, das uns gefällt?

S. 199, 7ff. u. 203, 17ff.: Die Strophen stammen aus Schillers Gedicht „Die Freundschaft" (3—10), und sind mit einigen Änderungen zitiert. In der „Anthologie" war der Überschrift die Notiz beigefügt: „Aus den Briefen Julius an Raphael; einem noch ungedruckten Roman."

S. 200, 3ff.: Othello I, 3:

„Sie liebte mich, weil ich Gefahr bestand;
Ich liebte sie um ihres Mitleids willen."

S. 200, 6ff.: Vgl. Schillers Gedicht „Die Ideale" V. 17—32 (Bd. II, 38).

S. 200, 17—36: Ist gegen die französischen Materialisten, besonders gegen Helvetius gerichtet.

S. 200, 19ff.: vgl. dazu die Worte, die Posa zu der Königin sagt (Karlos V. 4289—4296).

S. 200, 31: Infamie, hier im Sinne von Beschimpfung.

S. 201, 9ff.: Der ganze Abschnitt erfährt seine beste Erklärung durch die Selbstaufopferung Posas. Vgl. auch den Abschnitt aus der zweiten Akademierede S. 109f.

S. 202, 32ff.: Zum erstenmal erscheint hier bei Sch. das ihm von Ferguson dargebotene Bild vom Farbenprisma, das künftig so häufig bei ihm wiederkehrt. Vgl. die Schlußverse der „Künstler“ (Bd. III, 38f.).

S. 203, 31: Der echt Leibnizsche Gedanke wird in denselben Worten in Schs. Brief an Huber wiederholt (13. September 1785, Jonas I, 262).

S. 203, 35ff.: Die Ausdrücke entstammen dem Vorstellungskreis der Alchimisten: Durch ein arcamun (Geheimmittel) soll das königliche Metall, der rote Löwe, aus minderwertigen Substanzen gewonnen werden.

S. 204, 7: Matth. 5, 48.

S. 204, 10: Johannes 15, 17.

S. 204, 11ff.: Aus dem Anthologiegedicht „Der Triumph der Liebe“, V. 147—149, 153—165 (Bd. III, S. 57).

S. 204, 37f.: Nach Nathan III, 7 (Schluß der Ringparabel).

S 205, 30: endemisch, landläufig.

S. 206, 2: Idiom, Die sprachliche Form, in der unser Denken sich äußert.

S. 206, 15ff.: Vgl. dazu das Epigramm Schillers „Kolumbus“ (Bd. II, 32) und Haller, „Gedanken über Vernunft, Aberglauben und Unglauben“, V. 36ff.

S. 207, 29ff.: Das Beispiel von Sextus Tarquinius, der durch seine Schandtat an der Lukretia den Anstoß zur Vertreibung der römischen Könige gegeben, stammt wie der ganze hier behandelte Ideenkomplex aus der Theodizee von Leibniz.

S. 209, 6: Der Lehrer ist vielleicht Abel.

S. 210, 12: Evidenz, einleuchtende Gewißheit.

---

## Über den Grund des Vergnügens an tragischen Gegenständen. (S. 213.)

Erster Druck; Neue Thalia I. 1. Stück 1792.

Zur Erläuterung: Einleitung S. 32—34.

S. 213, 22ff.: Auch Sch. hatte gemäß der in seiner Jugendzeit

geltenden Populärästhetik der Kunst und speziell der dramatischen Kunst moralische Endzwecke untergeschoben. Der Ausdruck „Vergnügen" ist hier schon im Sinne des uninteressierten Wohlgefallens Kants gebraucht.

S. 214, 27: „Frivol" hier im Sinne von gehalt- und wertlos, ohne den moralischen Beigeschmack, den das Wort sonst hat.

S. 214, 38: „Freies Vergnügen" ist wieder Kants uninteressiertes Wohlgefallen.

S. 215, 37—216, 1: Die Stelle lautet im zweiten Druck (Kleinere prosaische Schriften 4. Teil 1802): „wobei die geistigen Kräfte, Vernunft und Einbildungskraft tätig sind." Vernunft ist Sch. die sittliche Urteilskraft.

S. 216, 4f.: Im zweiten Druck: „wobei die Seele einer blinden Naturnotwendigkeit unterworfen wird."

S. 216, 30f.: d. h. wodurch die Übereinstimmung u. Zweckmäßigkeit uns zum Bewußtsein gebracht werden.

S. 216, 35f.: Den Verstand beschäftigen das Wahre und das Vollkommene, weil Wahrheit nach F. A. Wolf die Ordnung in der Mannigfaltigkeit dessen ist, was zusammengehört oder aufeinanderfolgt, während die Zusammenstimmung des Mannigfaltigen als Vollkommenheit bezeichnet wird. Beide Begriffe gehen demnach auf den der Ordnung zurück und erscheinen im Grunde genommen als identisch.

S. 217, 12: Ansicht, Gesichtspunkt für die Betrachtung.

S. 217, 32—218, 6: Die Stelle wurde im zweiten Druck gestrichen, weil die darin vorgenommene Gruppierung mit den späteren Anschauungen des Dichters sich nicht mehr deckte.

S. 218, 12ff.: In der Definition des Erhabenen schließt sich Sch. eng an Kant an (Vgl. § 28 der „Urteilskraft").

S. 218, 27: Hierbei äußert wiederum Mendelssohns Theorie von den vermischten Empfindungen ihren Einfluß.

S. 219, 16ff.: Vgl. dazu Lessings Darstellung im 76. und 79. Stück der Dramaturgie.

S. 220, 32: a priori, aus bloßen Vernunftgründen heraus, ohne Berücksichtigung der Erfahrungstatsachen.

S. 221, 6: Wielands Oberon XII. Gesang Str. 56ff.

S. 221, 27ff.: In Shakespeares Drama.

S. 222, 9ff.: Im „Leben des Pompejus" von Plutarch. Kap. 50.

S. 222, 14: Manche Ausgaben setzen für „Leiden" das Wort „Leben".

S. 223, 25ff.: Dieses Bekenntnis zum Rigorismus Kants hat Sch. später wieder aufgegeben.

S. 223, 27ff.: Sch. denkt vielleicht an die Worte Karl Moors am Schluß der Räuber.

S. 224, 3: Die Hauptstädte der Volsker, die Sch. aus Shakespeares Koriolandrama bekannt waren.

S. 224, 20: Timoleon befreite seine Vaterstadt Korinth von der Gewaltherrschaft, die sein Bruder Timophanes ausübte, den er überdies zärtlich liebte und den er früher einmal mit eigener Lebensgefahr vom sichern Tod gerettet hatte, dadurch, daß er gleichgesinnte Freunde nicht daran hinderte, jenem das Leben zu nehmen. Abel hatte im Wirtembergischen Repertorium einige Szenen veröffentlicht, die denselben Stoff behandeln und die auf den Schluß des „Fiesko“ Einfluß ausgeübt haben. Es gibt auch von Fr. L. v. Stolberg einen Timoleon, Trauerspiel mit Chören, vgl. Goethe an Fr. von Stein, 11. Januar 1785.

S. 225, 33: d. h. in Anordnung seiner Machenschaften, seiner Ränke.

S. 226, 26: Lovelace, eine Hauptperson in Richardsons berühmtem Roman „Clarissa“, gilt dem ausgehenden 18. Jahrhundert als die typische Verführergestalt.

S. 228, 2—8: Gleichgültig gegen . . . verlieren. Die Stelle wurde im zweiten Druck gestrichen.

---

## Über die tragische Kunst. (S. 228.)

Erster Druck: Neue Thalia 1. Bd. (1792). 2. Stück S. 176—228. Zur Orientierung: Einleitung S. 32—34.

S. 229, 10: Die zweite Ausgabe des Aufsatzes, der wie der vorhergehende als Ergebnis von Schillers Vorlesungen über die Ästhetik der Tragödie zu betrachten ist (Kleinere prosaische Schriften 4. Teil 1802, S. 110), macht aus der „unnatürlichen Lust“ eine „natürliche“ und verdient damit sicher den Vorzug vor der ursprünglichen Lesart. — Die Stelle aus dem Lukrez, auf die Schiller anspielt, steht in dem Gedicht „Von der Natur der Dinge“ (II, 1—4) und lautet in L. v. Knebels Übersetzung:

Süß ist's, anderer Not bei tobendem Kampfe der Winde
Auf hochwogigem Meer vom fernen Ufer zu schauen;
Nicht als könnte man sich am Unfall andrer ergötzen,
Sondern dieweil man es sieht, von welcher Bedrängnis man frei ist.

S. 230, 12: d. h. der nicht erst durch andere in uns hervorgerufene, der selbstempfundene Affekt.

S. 230, 28: d. h. Verwechslung des fremden Ich mit dem eigenen, ästhetische Substitution.

S. 230, 38: d. h. die Herrschaft, die Bestimmung über das eigene Ich.

S. 231, 1: „Seines Gegenstandes“ ist vielleicht ein Schreib=

fehler. — Man schlägt vor, zu sagen: „eines“ oder, wie wohl vorzuziehen ist, „ihres“.

S. 231, 7f.: Weil der kategorische Imperativ unter allen Umständen Geltung beansprucht.

S. 231, 9: Vernunft, vgl. zu 215, 37.

S. 231, 12: Der nach der Glückseligkeit des Individuums strebt (Z. 16) und rein egoistisch sich betätigt.

S. 232, 26ff.: Mitleid, „Reproduktion des fremden Leides“. (Danzel.) Vgl. dazu S. 395, 17—36.

S. 232, 32: d. h. an ihrer Fähigkeit äußere Eindrücke aufzunehmen und sie innerlich zu erleben.

S. 234, 2: Verkündigung, Kundgebung, Betätigung. Vgl. Wallensteins Tod V. 206f.

S. 234, 22f.: „Die zerstreuten Anstalten“, vgl. „Die Künstler“ V. 225—228 (Bd. III, 32).

S. 235, 32f.: Aber ebensowenig verlangt Schiller schuldlose Helden. Nur die Fähigkeit zum Leiden und sittliche Widerstandsfähigkeit fordert er von den tragischen Persönlichkeiten. Vgl. zu 236, 17ff.

S. 236, 2: Vgl. Hamb. Dramaturgie 1. Stück, besonders den Schlußabsatz.

S. 236, 16: Schiller hat geschrieben: „Kleopatra in der Roxelane“, wobei er den letzteren Namen, der ihm aus Lessings Besprechung von Favarts Soliman II (Hamb. Dramaturgie 33. Stück) geläufig war, irrtümlicherweise auf Corneilles Drama übertrug, das im 29. Stück der Dramaturgie erörtert worden war.

S. 236, 17ff.: Diese von Schiller später mit vollem Bewußtsein in die Praxis übertragene Anschauung, daß die tragische Entwicklung durch die Umstände und nicht durch die Charaktere herbeigeführt werden müsse, tritt hier in seinen Schriften zum ersten Male in Erscheinung.

S. 236, 22: Der zweite Druck liest: „Aus moralischen Quellen“, moralisch, wie meist bei Schiller = vernünftig.

S. 236, 35ff.: Natürlich ist hier Goethes Drama gemeint.

S. 237, 30—35: Mit Recht ist die unbedingte Gültigkeit dieses Satzes bestritten worden. Er paßt, streng genommen, nur auf den Oedipus rex des Sophokles, der ja allerdings für Schiller den Gipfelpunkt aller antiken tragischen Kunst bedeutete. Vgl. Bellermann, Schillers Dramen I. 82: „Alle andern Helden geraten durch eigenen Entschluß oder eigene Leidenschaft in das tragische Geschick. Wenn Klytämnestra, ihrem trotzigen Herzen folgend, den Gatten erschlägt, wenn Prometheus sich gegen Zeus aufbäumt, wenn Antigone klaren Blicks den Tod wählt um der sittlichen Pflicht willen, Aias,

um unauslöschlicher Schande zu entgehen, wo ist hier überall eine Spur jenes Ödipodeischen Schicksals?"

S. 238, 20ff.: Die Stelle lautet im 2. Druck: „Müssen wir Neuern wirklich darauf Verzicht tun, griechische Kunst je wieder herzustellen, da der philosophische Genius des Zeitalters und die moderne Kultur überhaupt der Poesie nicht günstig sind, so wirken sie weniger nachteilig auf die tragische Kunst, welche mehr auf dem Sittlichen ruhet. Ihr allein ersetzt vielleicht unsre Kultur den Raub, den sie an der Kunst überhaupt verübte." Offenbar hat die seit der Niederschrift des Aufsatzes gesteigerte Einsicht in das wahre Wesen der antiken Tragödie und vielleicht auch des Dichters eigener Versuch sie in der „Braut von Messina" neu zu beleben, diese Änderung veranlaßt.

S. 239, 27: Besonders an den Sentenzenreichtum des Euripides ist zu denken.

S. 240, 14: d. h. vom konkreten Einzelfall zum Begriff.

S. 242, 2f.: Vgl. zu 114, 16ff.

S. 242, 11: Aristides (535—467), der durch Uneigennützigkeit und strenge Rechtlichkeit ausgezeichnete athenienſische Staatsmann und Feldherr, der gleichwohl aus dem Vaterland verbannt wurde, welches Los er mit der von Schiller betonten Ergebung ertrug.

S. 242, 13: Gemeint ist der Perserkönig Darius Kodomannus, der dem Ansturm Alexanders erlag.

S. 245, 24ff.: Schillers Bestimmung der Tragödie ist eine Umschreibung der aristotelischen Definition, die der Dichter aus dem 77. Stück der Hamb. Dramaturgie kannte, während er den Aristotelischen Text (in der Übersetzung von Curtius) erst im Jahre 1797 gelesen hat. (Vgl. an Goethe, 5. Mai 97 [Jonas IV, 187ff.] und an Körner, 3. Juni 1797 [ebenda 198f.]). Nur ist der von Lessing erwähnte Begriff der Furcht von ihm ausgeschaltet worden.

S. 246, 36: Neugier des Oedipus: Sie läßt ihn im Drama des Sophokles nach der Lösung des Rätsels seiner Herkunft forschen und führt dadurch die Katastrophe herbei.

S. 248, 20f.: „Hermanns Tod" von Klopstock (1787). — „Minona oder die Angelsachsen", ein tragisches Melodrama v. Gerstenberg (1785). — „Fust von Stromberg", Ritterschauspiel von Jacob Maier (1782). Über das letztgenannte Stück spricht Schiller in seinem Brief an Goethe vom 13. März 1798. (Jonas V, 359).

S. 249, 8: Pathos, hier in der wörtlichen Bedeutung: Leiden.

---

## Kallias. (S. 251.)

Zuerst gedruckt im Briefwechsel zwischen Schiller und Körner. Berlin 1847, III, S. 5—122. — Später auch bei Jonas, Schillers Briefe. III. Bd.

Zur Erläuterung: Berger II, 174—180. Einleitung dieses Bandes 35—38. Berger, Die Entwicklung von Schillers Ästhetik S. 106—165.

Zur Geschichte der Briefe werden hier einige orientierende Stellen mitgeteilt:

An Körner, 21. Dezember 1792 (Jonas III, 232): Da mir die vielen schlaflosen Nächte gewöhnlich die Vormittage wegnehmen, so verliere ich viel Zeit, daß ich kaum zur Ästhetik genug übrig behalte. Diese geht indessen ihren ordentlichen Gang, und ich werde Dir in einigen Monaten die Resultate meiner Untersuchungen vorlegen können.

Über die Natur des Schönen ist mir viel Licht aufgegangen, so daß ich Dich für meine Theorie zu erobern glaube. Den objektiven Begriff des Schönen, der sich eo ipso auch zu einem objektiven Grundsatz des Geschmacks qualifiziert und an welchem Kant verzweifelt, glaube ich gefunden zu haben. Ich werde meine Gedanken darüber ordnen und in ein Gespräch „Kallias oder über die Schönheit“ auf die kommenden Ostern herausgeben. Für diesen Stoff ist eine solche Form überaus passend, und das Kunstmäßige derselben erhöht mein Interesse an der Behandlung. Da die meisten Meinungen der Ästhetiker vom Schönen darin zur Sprache kommen werden und ich meine Sätze soviel wie möglich an einzelnen Fällen anschaulich machen will, so wird ein ordentliches Buch von der Größe des Geistersehers daraus werden.“

An Körner, 11. Januar 1793 (Jonas III, 235f.): Mit mir geht es jetzt beim Eintritt der gefährlichen Zeit noch ganz erträglich und eine Beschäftigung, die mich äußerst interessiert, erhebt mich über alle körperliche Bedrückungen. Oft wünsche ich, daß mir meine Gesundheit auch nur so lang bleiben möchte, bis dieser Kallias geendigt ist. Du wirst Deine Freude daran erleben, denn es wird in mir heller mit jedem Schritt. Noch ist gar nichts Schriftliches geordnet, sonst hätte ich Dir schon etwas daraus vorgelegt. Besitzest oder weißt Du wichtige Schriften über die Kunst, so teile sie mir doch mit: Burke, Sulzer, Webb, Mengs, Winkelmann, Hume, Batteux, Wood, Mendelssohn, nebst fünf oder sechs schlechten Kompendien besitze ich schon. Aber über einzelne Künste und besondre Fächer aus derselben möchte ich gerne noch mehrere Schriften nachlesen.

Besonders aber wünschte ich eine oder einige Sammlungen der besten Kupfer von Raffael, Correggios u. a. Stücken, wenn sie

nicht zu hoch kämen. Weißt Du mir vielleicht einige zu nennen? Auch über Architektur möchte ich gar zu gern ein gutes Buch.

An musikalischen Einsichten verzweifle ich, denn mein Ohr ist schon zu alt; doch bin ich gar nicht bange, daß meine Theorie der Schönheit an der Tonkunst scheitern werde, und vielleicht gibt es einen Stoff für Dich, sie auf die Musik anzuwenden."

Der Plan selbst wurde nicht ausgeführt. „Nur der glückliche Umstand, daß Schiller dem auch an diesen Untersuchungen rege teilnehmenden Freunde seine neuesten Funde in der ersten Entdeckerfreude jedesmal mitteilte, gewährt uns einen Einblick in die Werkstätte des Denkers. Diese sogenannten Kalliasbriefe vom 8., 18., 19., 23. und 28. Februar 1793 enthalten die Grundlagen und Keime aller späteren philosophischen Leistungen Schillers" (Berger II, 174).

Schiller gedachte, die in den Kalliasbriefen niedergelegten Ideen für die Briefe an den Augustenburger mit zu verwerten und schrieb deshalb am 10. Dezember 1793 von Ludwigsburg aus an Körner (Jonas III, 415): „Sei so gut und schicke mir, sobald du schreibst, entweder das Original oder die Kopie derjenigen von meinen Briefen, worin ich angefangen habe, Dir meine Theorie der Schönheit zu entwickeln. Ich brauche diese Ideen jetzt notwendig zu meiner gegenwärtigen Beschäftigung und bin eben daran, die Theorie des Schönen zu entwickeln. Vielleicht gelingt es mir, in meiner Korrespondenz mit dem Prinzen von Augustenburg soweit vorzurücken, daß ich den ersten Band derselben auf kommender Messe drucken lassen kann."

S. 252, 13: Burke: englischer Ästhetiker und Philosoph, gegen dessen Werk „Philosophische Untersuchungen über den Ursprung unserer Begriffe vom Schönen und Erhabenen" (1756, deutsche Übersetzung Riga 1773) Kant in der „Kritik der Urteilskraft" (Berlin und Libau 1790) S. 127 polemisiert. Burke behauptet, „daß das Gefühl des Erhabenen sich auf dem Triebe zur Selbsterhaltung und auf Furcht, d. i. einem Schmerze gründe, der, weil er nicht bis zur wirklichen Zerrüttung der körperlichen Teile geht, Bewegungen hervorbringt, die, da sie die feineren oder gröberen Gefäße von gefährlichen oder beschwerlichen Verstopfungen reinigen, imstande sind, angenehme Empfindungen zu erregen, zwar nicht Lust, sondern eine Art von wohlgefälligem Schauer, eine gewisse Ruhe, die mit Schrecken vermischt ist." Das Schöne wird hinausgeführt „auf die Nachlassung, Losspannung und Erschlaffung der Fibern des Körpers, mithin eine Erreichung, Auflösung, Ermattung, ein Hinsinken, Hinsterben, Wegschmelzen für Vergnügen."

S. 252, 15: Vollkommenheitsmänner: Schiller denkt an die Popularphilosophen (Z. 23: „Wolfianer" genannt, nach Fr. Aug. Wolf, dem erfolgreichsten Vertreter der ganzen Richtung), deren

Anschauungen der Dichter in der Jugend selbst sehr nahe gestanden hatte. Die Bezeichnung ist gewählt, weil sie die Meinung vertraten, daß Schönheit an den Begriff der Vollkommenheit geknüpft sei, während Kant (Krit. d. Urteilskraft S. 43) und mit ihm Schiller das Geschmacksurteil als vom Begriff der Vollkommenheit gänzlich unabhängig betrachtete.

S. 252, 26: Affektibilität, Erregbarkeit.

S. 252, 34: In der Kritik der Urteilskraft I, § 16, wo von der freien Schönheit (pulchritudo vaga) „die bloß anhängende Schönheit (pulchritudo adhaerens) unterschieden wird. Die erstere setzt keinen Begriff von dem voraus, was der Gegenstand sein soll, die zweite setzt einen solchen und die Vollkommenheit des Gegenstands nach demselben voraus. Die ersteren heißen (für sich bestehende) Schönheiten dieses oder jenes Dinges, die andere wird als einem Begriffe anhängend (bedingte Schönheit) Objekten, die unter dem Begriffe eines besondern Zweckes stehen, beigelegt." Demzufolge wird etwa eine Zeichnung à la grec, das Laubwerk zu einer Einfassung oder auf einer Papiertapete als freie Schönheit, in deren Auffassung das Geschmacksurteil rein ist, der bedingten Schönheit eines Menschen oder eines Gebäudes, die einen Zweckbegriff voraussetzt, gegenübergestellt, bei deren Erfassung infolge der Verbindung der Schönheit mit dem Angenehmen oder dem Guten die Reinheit des Geschmacksurteils getrübt erscheint.

S. 253, 16 ff.: Körner hatte unterm 4. Februar ausführlich geantwortet, die Aufgabe, die Schiller sich gestellt, so umschreibend: „Du fühlst die Notwendigkeit, eine Theorie der Schönheit unabhängig von aller Autorität zu gründen. Wir suchen einen Grund der Klassifikation des Schönen und Nichtschönen, der nicht willkürlich, sondern notwendig ist." In großen Zügen gibt er dann den Gang der begrifflichen Untersuchung, wie er ihn für richtig hält, wobei er seine Gedanken freilich nur in ihrer ersten „rohen Gestalt" fixiert. Auf diesen Brief bezieht sich Schiller am Anfang seines zweiten Schreibens, worin er sich ablehnend gegen des Freundes Anregungen verhält, die der Wolffischen Schule sich zu sehr annähern. Dann setzt er seine Deduktionen fort, wie sie unser Text bietet.

S. 258, 30 ff.: Die Bedenken, die Körner in dem Antwortschreiben vom 15. Februar äußert (Briefwechsel II, S. 15), erscheinen Schiller nur durch mißverständliche Auffassung seiner Worte hervorgerufen. Er versucht deshalb die Mißverständnisse zu heben, ehe er seine Auseinandersetzung weiterführt.

S. 270, 26: Vgl. S. 480, 5—7.

S. 276, 32: Die Stelle lautet wörtlich: „Die Natur war schön, wenn sie zugleich als Kunst aussahe und die Kunst kann nur schön

genannt werden, wenn wir uns bewußt sind, sie sei Kunst und sie uns doch als Natur aussieht."

S. 283, 1: Vgl. Schillers Übersetzung des 4. Buchs der Äneide, Bd. III, 109 ff.

S. 283, 17: Schönheit der Wellenlinie: Körner hatte in dem Brief vom 18. Januar 1793 (Briefwechsel II, 4) auf Hogarts Werk über die Schönheitslinien hingewiesen, das vielleicht Schiller die Anregung zu diesen Ausführungen gegeben hat.

S. 284, 4: Ex abrupto, hier im Sinne von plötzlich.

S. 285, 20: Vgl. Schillers Gedicht „Der Tanz", Bd. II, 27 f.

S. 285, 34 f.: Cato, vgl. zu 114, 16. — Kimon und Phokion, zwei bekannte athenische Feldherrn, von denen der erstere (ca. 507—449) „das Schwert des attischen Seebundes", der unermüdliche Kämpfer gegen die persischen Feinde, aber auch ein intriganter Politiker gewesen ist, der sich in der Wahl seiner Mittel nicht eben skeptisch zeigte, während der zweite (ca. 402—318) zwar ein tüchtiger und unbestechlicher Mann, aber ein Mensch ohne große Ziele war, dessen schwächliche Ausgleichspolitik gegen Makedonien für Athen nur verhängnisvoll sein konnte. — Grandison ist der allzu tugendreiche Held in Richardsons Roman Sir Charles Grandison (1753/54), von dem der liebenswürdige, vornehm gesinnte, aber doch mit allen möglichen menschlichen Schwächen behaftete Held von Henry Fieldings Roman „Tome Jones or the History of a Foundling" (1749) höchst vorteilhaft absticht.

Seinem Brief vom 26. Februar, der sich mit Kants Philosophischer Religionslehre und seinem eigenen Plan, eine Theodizee zu schreiben, beschäftigt, hat Schiller die Skizze über „das Schöne in der Kunst" beigelegt, die als Nachtrag zum „Kallias" S. 646 ff. dieses Bandes abgedruckt ist.

Wir stellen nur noch kurz die wichtigsten Äußerungen zusammen, die zwischen den Freunden in der Frage der philosophischen Klärung des Schönheitsbegriffes hin und her gegangen sind. Körner hatte am 4. und 7. März mancherlei Einwendungen gegen die letzten Ausführungen Sch. erhoben. Darauf antwortet der Dichter am 15. März: „Deine Einwürfe habe ich schon angefangen zu beantworten, aber ich brauche einige ganz freie Tage dazu, diese Materie ins klare zu setzen." Am 22. März meint er, er könne in vier Tagen, wenn die Vorlesungen beendigt seien, die ästhetische Korrespondenz wieder aufnehmen. Auch noch am 7. April hegt er die gleiche Hoffnung und hat sogar schon bei Ramberg eine Zeichnung für den Kallias bestellt, der er voller Erwartung entgegensieht. Auf ein mahnendes Wort des Dresdner Freundes (26. April) antwortet er unterm 5. Mai: „Gerne hätte ich unsern ästhetischen Briefwechsel wieder fortgesetzt,

aber einige dringendere Arbeiten müssen noch vorher expediert sein ... über meine Schönheitstheorie habe ich unterdessen wichtige Aufschlüsse erhalten, und ein bejahendes objektives Merkmal der Freiheit in der Erscheinung ist nun gefunden. Ich habe zugleich meinen Kreis erweitert und meine Ideen auch an der Musik geprüft, soweit ich mit Sulzern und Kirnbergern kommen konnte. Darüber erwarte ich von Dir noch mehr Licht; aber das Wenige, was mir jetzt aufgegangen ist, gibt meiner Theorie eine herrliche Bestätigung." Körner wünscht zu diesem Heureka Glück und meint, auch er sähe von weitem ein Licht schimmern, dem er sich nur noch nicht habe nähern können. — Schiller aber wird zunächst durch die Niederschrift des Aufsatzes „Über Anmut und Würde" abgelenkt und entschließt sich endlich, seine Zergliederung des Schönen in den Briefen an den Herzog von Augustenburg abzuhandeln (20. Juni).

---

**Fragmente aus ästhetischen Vorlesungen.** (S. 286.)

Erster Druck: „Geist aus Friedrich Schillers Werken", gesammelt von Chr. F. Michaelis. Zweite Abteilung. Leipzig 1806. Michaelis bemerkt zu seinem Abdruck in der Vorrede: „Der Anhang enthält einen Teil von Schillers ästhetischen Vorlesungen, die der Herausgeber (nach Vollendung seines akademischen Studiums) in Jena mit anzuhören und dem Wesentlichen nach schriftlich aufzubewahren das Glück hatte. Das Mitgeteilte sind freilich bloß Fragmente, d. h. einzelne Sätze, so wie sie sich aus dem zusammenhängenden Vortrage auffassen und niederschreiben ließen, aber doch für den Verehrer und Kenner der Schillerschen Ideen hoffentlich nicht ohne alles Interesse. Die Lehrstücke über das Erhabene und über tragische Kunst sind aus diesem Manuskript nicht mit aufgenommen, weil sie Schiller selbst nachher für den Druck bearbeitet und herausgegeben hat."

Der erste Teil der „Fragmente" trägt insofern eklektischen Charakter, als Sch., obwohl er die Grundzüge der vorgetragenen Sätze aus Kants Kritik der Urteilskraft (Berlin-Libau 1790) empfangen hat, sich doch nicht scheut, das Gute zu verwenden, das er in der Psychologie der deutschen Popularphilosophen und in der Ästhetik der Engländer findet.

S. 287, 14—19: Gegenüberstellung der Glückseligkeitstheorie (Eudämonismus) und der Kantischen „Ethik".

S. 288, 16: Die Unterscheidung von Wilder und Barbar wird von Sch. auch später (in den „ästhetischen Briefen") gerne gemacht.

S. 289, 19—30: Vgl. Kant S. 154ff.: „Vom Geschmack als

einer Art von sensus communis“ mit dem Resultat: „Der Geschmack ist also das Vermögen, die Mitteilbarkeit der Gefühle, welche mit gegebener Vorstellung (ohne Vermittelung eines Begriffs) verbunden sind, a priori zu beurteilen.“

S. 290, 3—291, 10: In diesen Auseinandersetzungen läßt sich Sch. von den Lehren Mendelssohns leiten.

S. 291, 25ff.: Vgl. Kant, S. 43: „Rührung, eine Empfindung, da Annehmlichkeit nur vermittelst augenblicklicher Hemmung und darauf erfolgender stärkerer Ergießung der Lebenskraft gewirkt wird, gehört gar nicht zur Schönheit. Erhabenheit aber erfordert einen andern Maßstab der Beurteilung, als der Geschmack sich zugrunde legt, und so hat ein reines Geschmacksurteil weder Reiz noch Rührung, mit einem Worte keine Empfindung, als Materie des ästhetischen Urteils, zum Bestimmungsgrunde.“

S. 292, 9—14: Das Wort Spiel wird hier noch im Sinne Kants (Urteilskraft S. 42) gebraucht, während es später in den Ästhetischen Briefen eine ganz spezifische Bedeutung erlangt.

S. 292, 33: vgl. zu 249, 8.

S. 293, 6: Moralische Schönheit, vgl. dazu das Beispiel von dem Menschen, der unter die Räuber gefallen war und den sich ergebenden Schlußfolgerungen, S. 263—266.

S. 293, 16—24: Vgl. die fast wörtlich übereinstimmende Stelle S. 285, 31—286, 1 und die Erläuterung dazu.

S. 294, 5ff.: Die „Andern“ sind die englischen Sensualisten.

S. 294, 23ff.: Polyklets Kanon. Vgl. Kant, S. 58: „Die Normalidee ist keineswegs das Urbild der Schönheit in dieser Gattung, sondern nur die Form, welche die unnachläßliche Bedingung aller Schönheit ausmacht, mithin bloß die Richtigkeit in Darstellung der Gattung. Sie ist, wie man Polyklets berühmten Doryphorus nannte, die Regel (eben dazu konnte Myrons Kuh in ihrer Gattung gebraucht werden). Sie kann eben darum auch nichts Spezifisch-Charakteristisches enthalten; denn sonst wäre sie nicht Normalidee für die Gattung. Ihre Darstellung gefällt auch nicht durch Schönheit, sondern bloß weil sie keiner Bedingung, unter der allein ein Ding dieser Gattung schön sein kann, widerspricht. Die Darstellung ist bloß schulgerecht.

Polyklet, griechischer Bildhauer in der 2. Hälfte des 5. Jahrhunderts, sein berühmtestes Werk ist der Doryphorus, die Gestalt eines jugendlichen Athleten, von der eine alte Marmorkopie in Neapel steht. Myron, ein Bildhauer aus dem 4. Jahrhundert, von dem die berühmte Kuh stammt.

S. 294, 32ff.: Gegen die „Vollkommenheitsmänner“ (252, 15) besonders Baumgarten. Dagegen: Kant, Urteilskraft S. 43.

S. 295, 14—21: Nach Kant, S. 48, vgl. zu S. 252, 34. In den Kalliasbriefen (252) hat Sch. den Standpunkt Kants schon verlassen.

S. 296, 17ff.: Vgl. zu 252, 13.

S. 297, 6ff.: Karl Philipp Moritz, „Über die bildende Nachahmung des Schönen" (1788), ein Buch, das Goethesche und Herdersche Anschauungen weitergebildet hatte und demgemäß das Kunstwerk nicht als eine Nachahmung, sondern als ein organisches, gesetzmäßig sich entwickelndes Gebilde betrachtet und den Künstler dem Schöpfer vergleicht, der dem Werke seine Seele einhauche.

S. 297, 26ff.: In den folgenden Abschnitten versucht Sch. die Hauptergebnisse der Kantischen Ästhetik in knappen Umrissen wiederzugeben.

S. 301, 9ff.: Von hier ab trennen sich die Wege Kants und die seines Schülers. Schon Körner hatte am 13. März 1791 (Briefwechsel I, 404) geschrieben: „Kant spricht bloß von der Wirkung der Schönheit auf das Subjekt. Die Verschiedenheit schöner und häßlicher Objekte, die in den Objekten selbst liegt und auf welcher diese Klassifikation beruht, untersucht er nicht. Daß diese Untersuchung fruchtlos sein würde, behauptet er ohne Beweis, und es fragt sich, ob dieser Stein der Weisen nicht noch zu finden wäre." Diese Anregung wirkte nach, und schon in diesen Vorlesungen versucht es Sch. über Kant hinauszukommen und die objektiven Bedingungen der Schönheit zu finden: Demselben Ziel streben die Kalliasbriefe zu, die darum als willkommene Ergänzung der im folgenden Teil entwickelten Gedanken zu betrachten sind.

S. 303, 23: Die genauere Begründung und Erläuterung dieses fundamentalen Satzes in den Kalliasbriefen. Vgl. S. 256—58, 266ff. —

S. 304, 30: Albrecht von Hallers „Unvollkommenes Gedicht über die Ewigkeit", wo es heißt:

Ich häufe ungeheure Zahlen,
Gebirge Millionen auf.
Ich wälze Zeit auf Zeit und Welt auf Welt zu Hauf,
Und wenn ich von der grausen Höhe
Mit Schwindeln wieder nach dir sehe,
Ist alle Macht der Zahl, vermehrt mit tausend malen
Noch nicht ein Teil von dir;
Ich zieh sie ab, und du liegst ganz vor mir.

In einem Brief an Lotte und Caroline (27. November 1789, Jonas II, 385) befindet sich ebenfalls eine Anspielung auf diese Stelle: „Es geht mir damit wie mit Hallers Ewigkeit — ich ziehe

einen Tag, eine Woche nach der andern von diesem traurigen Zeitraum ab, und sie bleibt immer ganz vor mir liegen."

S. 306, 15: Das Kind der Liebe oder der Straßenräuber aus kindlicher Liebe von August v. Kotzebue, 1790.

S. 307, 30: Der Schlußabschnitt kennzeichnet kurz „das Problem der ästhetischen Erziehung mit seinen Unterfragen nach den Grenzen und nach dem Nutzen ästhetischer Sitten" (Einleitung S. 37), und weist damit in die Zukunft von Schillers ästhetischen Untersuchungen.

---

## Bemerkungen zu W. v. Humboldts Aufsatz: Über das Studium des Altertums und des Griechischen insbesondere. (S. 308.)

Erster Druck: Wilhelm von Humboldt, Sechs ungedruckte Aufsätze über das Klassische Altertum, herausgeg. v. Albert Leitzmann (= Deutsche Literaturdenkmale des 18. u. 19. Jahrhunderts, herausgeg. v. August Sauer, Nr. 58/62) Leipzig 1896. S. 10, 13, 18, 19, 22, 23.

Zur Orientierung vgl. die Einleitung Leitzmanns, aus der wir das für unseren Zweck wichtigste wiederholen.

Entstanden ist der Humboldtsche Aufsatz im Januar 1793 aus Anregungen, die Fr. Aug. Wolf dem jungen Gelehrten dargeboten hatte und wurde im Manuskript an den verehrten Lehrer gesandt mit der Bitte, dem Verfasser bei Prüfung und Sichtung der dargestellten Ideen behilflich zu sein. „Um nun an Ihrer Zeit so viel als möglich zu schonen, die ich wahrlich auch aus eigennützigen Absichten so sehr ehre, wünschte ich, Sie schrieben bloß richtig oder falsch oder perpende dazu und, wollten Sie noch mehr tun, so fügten Sie allenfalls ein Geschichtsdatum hinzu, das mich widerlegte, oder einen Autor, der mich auf einen anderen Gesichtspunkt führen würde. Da der ganze Aufsatz allein dazu dienen soll, die Ideen bei künftigen fortwährendem Studium neu zu prüfen, so ist mir in der Tat auch die Belehrung am liebsten, die mir bloß zu zweifeln und weiter nachzuforschen befiehlt." Was Wolf dem Freunde geantwortet, steht nicht fest. Jedenfalls hat er die von Humboldt beobachtete Methode philosophischer Deduktion und wohl auch mancherlei Einzelheiten beanstandet und vor allem von einer Drucklegung der Arbeit abgeraten. Demzufolge blieb das Manuskript im Pult verschlossen und wurde nur vertrauten Freunden gezeigt. So besonders Schiller, Dalberg und Körner. Die Notizen, die Schiller an den Rand geschrieben hat, sind mit denjenigen Stellen, auf die sie sich beziehen, in unserer Ausgabe abgedruckt. Über die Bemerkungen

Schillers berichtet Humboldt unterm 31. März 1793 an Wolf: „Aber ich bin ganz von meinem neulichen Aufsatz abgekommen. Der hat noch närrische Fata gehabt. Ich schickte ihn Schillern, dem ich bald darauf schrieb, und da Sie die schönen Ränder so weiß gelassen hatten, bat ich ihn sich ihrer anzunehmen. Dies hat er denn auch getan und allerlei zugeschrieben. Es sind sehr hübsche Sachen darunter, obgleich Sie denken können, daß er in das Ganze der Idee, da ihm die alte Literatur doch nicht geläufig ist, wenig eingegangen ist. Ich schreibe Ihnen hier eine Anmerkung ab, die, dünkt mich, eine genievolle Idee enthält; ob auch eine wahre, mögen Sie selbst entscheiden." (Folgt S. 309, 6—21.) „In seinem Briefwechsel gedenkt Schiller der Lektüre und des Eindrucks der Humboldtschen Skizze zwar nirgends mit ausdrücklichen Worten; daß ihm Humboldts Darstellung jedoch eine höchst willkommene Bestätigung seiner eigenen Anschauungen vom Altertum war, liegt auf der Hand, und mit Recht ist behauptet worden (Tomaschek, S. 368), die Sicherheit, welche von dieser Zeit ab alle Äußerungen Schillers über den Charakter der Griechen zeigten, möchte wenigstens teilweise in dem Eindruck der Humboldtschen Abhandlung begründet sein." (Leitzmann, S. XX.)

Dem Leser der Schillerschen Noten ist vielleicht die flüchtige Inhaltsskizze von Humboldts Aufsatz, die wir im folgenden zu geben versuchen, als Hilfsmittel für ungefähre Orientierung willkommen. Im übrigen ist auf die Lektüre der Abhandlung selbst zu verweisen.

Das Studium der Denkmäler des Altertums hat einen zwiefachen Nutzen. Einen materialen, insofern jene Überreste Stoff darbieten für die andern Wissenschaften, und einen formalen, der wiederum in doppelter Hinsicht zutage tritt: Die Erfassung der Überreste der antiken Zeit an sich und als Werke ihrer Gattung führt zu ästhetischen Erkenntnissen. Die Betrachtung der Überreste als Werke der Periode, in der sie entstanden sind, und im Hinblick auf ihre Urheber, vermittelt die Kenntnis der Menschheit im Altertum. Auf das letztere allein kommt es Humboldt an. Das Auszeichnende einer solchen „Biographie" der antiken Menschheit erblickt er in der Schilderung ihres politischen, religiösen und häuslichen Zustands, in der Untersuchung ihres Charakters nach allen seinen Seiten und in seinem ganzen Zusammenhang. Zur Erfassung dieser verschiedenen Elemente, aus denen das Gesamtbild sich zusammenfügt, gehört in erster Linie Menschenkenntnis. Was heißt nun Menschenkenntnis in philosophischem Sinn? Humboldt antwortet: Menschenkenntnis kann nichts anderes heißen als die Kenntnis der verschiedenen intellektuellen, empfindenden und moralischen menschlichen Kräfte, der Modifikationen, die sie durcheinander gewinnen,

der möglichen Arten ihres richtigen und unrichtigen Verhältnisses, der Beziehung der äußeren Umstände auf sie, dessen, was diese in einer gegebenen Stimmung unausbleiblich wirken müssen, und was sie nie zu wirken vermögen, kurz der Gesetze der Notwendigkeit der von innen, und der Möglichkeit der von außen gewirkten Umwandlungen. Solche Menschenkenntnis ist unentbehrlich. Das wird nachgewiesen, 1. am handelnden Menschen,

2. am Menschen, der mit Ideen beschäftigt ist, nämlich dem Historiker, dem Philosophen, dem Künstler,

3. am bloß genießenden Menschen (möge der Genuß nun aus eigener Tätigkeit stammen oder rein sinnlicher Art sein).

Zusammenfassender Schluß zu diesen Auseinandersetzungen: Vgl. S. 308, 29—309, 5, und Schillers Bemerkung dazu. — Die erstrebte Kenntnis wirkt nun erstens als solche, d. h. als Material. Aber auch ihre Form wirkt, die Art und Weise, wie sie erworben wurde (Entwicklung und Übung aller Kräfte des Auffassenden). — Solches Menschheitsstudium durch Erwerbung von Menschenkenntnis ist nun von vier Momenten abhängig: 1. je nachdem die in der betr. Nation vorhandenen Überreste ein treuer Abdruck ihres Geistes und ihres Charakters sind oder nicht. 2. Je nachdem der Charakter einer Nation Vielseitigkeit und Einheit besitzt: vgl. S. 309, 22—35. 3. Je nachdem die Nation reich ist an Mannigfaltigkeit der verschiedenen Formen. 4 Je nachdem der Charakter einer Nation von der Art ist, daß er denjenigen Charakter des Menschen überhaupt, welcher in jeder Lage, ohne Rücksicht auf individuelle Verschiedenheiten da sein kann und da sein sollte, am nächsten kommt.

In dem mehr praktischen Teil der Abhandlung, der mit § 18 beginnt, erfolgt nun die Anwendung dieser vier Momente auf die Griechen, deren Studium jenen Nutzen der Kenntnis und Bildung des Menschen, worauf es ja Humboldt ankommt, am reichsten gewährt. Erstes Moment: Die Überreste der Griechen tragen die meisten Spuren der Individualität ihrer Urheber an sich (Sprache, Geschichte, Dichtung [Kunst], Philosophie). Zweites Moment: Der Grieche, in der Periode, wo wir die erste vollständigere Kenntnis von ihm haben, steht noch auf einer sehr niedrigen Stufe der Kultur. Vgl. S. 309, 36—310, 14. 310, 15—41. — Als Konsequenz der Reizbarkeit für das Schöne ist der Umstand zu betrachten, daß in Griechenland sowohl die körperliche als auch die geistige Bildung vorzüglich von den Ideen der Schönheit beeinflußt worden ist, und damit ist zugleich die Tendenz gegeben, den Menschen in der möglichsten Vielseitigkeit und Einheit auszubilden. Diese Sorgfalt ist von einer Reihe von Gründen noch befördert bezw. unterstützt worden, 1. von der Sklaverei: vgl. S. 311, 1—26; 2. von der

Regierungsverfassung und politischen Einrichtung überhaupt: vgl. S. 311, 27–312, 7; 3. von der Religion: vgl. S. 312, 8—19; 4. vom Nationalstolz, 5. durch die Trennung Griechenlands in viele kleine Staaten. Drittes Moment: Der Reichtum an Mannigfaltigkeit der verschiedenen Formen wurde bei den Griechen noch erhöht 1. durch ihre reizbare Phantasie und ihre geistige Beweglichkeit; 2. dadurch, daß die Religion schlechterdings keine Herrschaft über den Glauben und die Gesinnung ausübte und ebensowenig die Ideen von Moralität dem Geiste Fesseln anlegten. Viertes Moment: Im griechischen Charakter zeigt sich der ursprüngliche Charakter der Menschheit überhaupt, mit einem hohen Grade der Verfeinerung versetzt. — Aus allen diesen Umständen ergibt sich, daß die Griechen besonders geeignet sind als Studienobjekt für den, der Menschen schlechthin erfassen will. — Endlich weist Humboldt noch nach, daß solch ein Studium der griechischen Welt möglich ist und gibt dann in den letzten Paragraphen für dieses Studium die allgemeinsten und hauptsächlichsten Vorschriften und Hilfsmittel an.

---

## Über Anmut und Würde. (S. 312.)

Erster Druck: „Neue Thalia". Dritter Teil. Zweites Stück 1793. S. 115—230. Einzelausgabe: „Über Anmuth und Würde". Leipzig 1793. Karl von Dalberg, dem Koadjutor von Erfurt, gewidmet mit dem Motto: „Was du hier siehest, edler Geist, bist du selbst." (Milton, Verl. Paradies IV, 468.)

Zur Entstehungsgeschichte: Schiller an Körner, 27. Mai 1793: „Die Thalia darf nicht in Stocken geraten, und ich werde durch meine Mitarbeiter gar zu schlecht unterstützt. Deswegen habe ich mich dieser Tage mit zwei Aufsätzen dafür beschäftigt. Der eine handelt von Anmut und Würde, der andere ist über pathetische Darstellung. Ich glaube, daß beide Dich interessieren werden."

Schiller an Körner, 20. Juni 1793: „Ich habe lange geschwiegen, aber ich denke, diese Beilage soll mich hinlänglich rechtfertigen ... Ich habe diesen Aufsatz in nicht gar sechs Wochen verfertigt. Urteile daraus, ob ich fleißig bin, und fleißig genug für einen Kranken."

Zur Erläuterung: Berger, Die Entwicklung von Schillers Ästhetik. Weimar 1894, S. 166—194. — Berger, Schiller II, 181—187.

Auf den Gesamtaufbau des Aufsatzes hat deutlich merkbaren Einfluß gewonnen der Artikel „Reiz" in Sulzers Allg. Theorie der schönen Künste (Bd. II, S. 973ff.).

S. 312, 30: Gnidus, kleinasiatische Küstenstadt mit berühmtem Heiligtum der Göttin.

S. 312, 35: Vgl. die „Ilias" XIV. Gesang V. 214—223:

Sprach's und löste vom Busen den wunderköstlichen Gürtel,
Buntgestickt; dort waren die Zauberreize versammelt;
Dort war schmachtende Lieb und Sehnsucht, dort das Getändel,
Dort die schmeichelnde Bitte, die oft auch den Weisen betöret.
Den nun reichte sie jener und redete, also beginnend:
Da verbirg in dem Busen den buntdurchschimmerten Gürtel,
Wo ich die Zauberreize versammelte! Wahrlich, du kehrst nicht
Sonder Erfolg von dannen, was dir dein Herz auch begehret.
Sprach's. Da lächelte sanft die hoheitblickende Here:
Lächelnd drauf verbarg sie den Zaubelgürtel im Busen.

S. 313, 11 ff.: Vgl. dazu Tasso V. 945 ff.

S. 313, 22—31: In denselben Anschauungen, die der Philosophie jener Zeit entstammen und auch Körner ganz geläufig waren, wurzeln „Die Künstler", besonders vgl. V. 42—45 (Bd. III, S. 27).

S. 313, 35: Die Unterscheidung der beweglichen von der fixen Schönheit ist nicht zu vermengen mit der Kantischen Einteilung in freie und bloß anhängende Schönheit. Vgl. zu 252, 34.

S. 316, 3: Moralischer, d. h. klar bewußter Empfindungen.

S. 316, 26: Insofern als er die Götter sich mit allen menschlichen Schwächen und Begierden behaftet vorstellte.

S. 317, 28—36: Vgl. Schillers Gedicht „Das Glück", besonders V. 1—12 und 61—66 (Bd. II, 27 ff.).

S. 318, 1: Vortrag, Verwirklichung, Verkörperung, Darstellung.

S. 318, 7 ff.: Diese Isolierung der rein ästhetischen Wirkung, die ein Gegenstand auf Grund der bloßen Anschauung hervorruft, wobei allein die Sinne als Richter gelten („Darstellung", „architektonische Schönheit", „die Form einer Vollkommenheit") von dem Begriff, der ihm zugrunde liegt, und von dem Zweck, dem er dienen soll, bei dessen Erfassung der Verstand das entscheidende Wort spricht („System der Zwecke", „technische Vollkommenheit") ermöglicht es Schiller, auch solche Dinge einer ästhetischen Beurteilung zu unterziehen, denen ein Begriff innewohnt. Er erfaßt eben nur ihre Form, ihre Schönheit als Erscheinung unter Erscheinungen und läßt ihren Inhalt, ihren Rang in der Ideenwelt, ihre sittliche Würde und Bestimmung außer acht. Vgl. dazu Kants Satz, daß ein reines Geschmacksurteil bei einem Gegenstand von bestimmtem, innerem Zweck nur dann möglich sei, wenn der Urteilende entweder von diesem Zweck keinen Begriff habe oder in seinem Urteil davon abstrahiere (Kritik d. Urteilskraft § 16 Schlußabsatz).

S. 321, 13—18: Vgl. dazu Kant, Urteilskraft S. 251: „Alle Hypotypose (Darstellung, subjecto sub adspectum) als Versinnlichung ist zwiefach: entweder schematisch, da in einem Begriffe,

den der Verstand faßt, die korrespondierende Anschauung a priori gegeben wird, oder symbolisch, da einem Begriffe, den nur die Vernunft denken, dem aber keine sinnliche Anschauung angemessen sein kann, eine solche untergelegt wird . . ."

S. 322, 33—38: Schiller hat seine Analytik des Schönen niemals geschrieben. Die Idee aber, die von der Vernunft in das Schöne hineingetragen wird, ist die in den Kalliasbriefen erörterte des Nicht-vonaußenbestimmtseins des Gegenstands, der seine objektive Existenz in der Sinnenwelt hat, der aber durch bestimmte sinnliche Merkmale und Formen das betrachtende Subjekt nötigt, ihn unter der Idee der Freiheit zu betrachten, Freiheit auf ihn zu übertragen und ihn kraft dieser seiner bestimmten Existenz mit dem Prädikat schön zu bezeichnen (Berger, S. 174/5). So wird Schönheit als Freiheit in der Erscheinung der sinnliche Ausdruck eines Vernunftbegriffs (S. 323, 1—3).

S. 326, 27: Henry Home, ein schottischer Ästhetiker (1696—1782), schrieb „Elements of criticism", deren deutsche Bearbeitung von J. N. Meinhard Schiller schon während des Aufenthalts in Bauerbach sich von Reinwald erbeten hatte (Jonas I. 85). Die 3. Auflage der Übersetzung (1790—93) ist mit Anmerkungen von G. G. Schatz, dem Z. 37 erwähnten „Berichtiger" versehen.

S. 327, 3: Vgl. Wallensteins Tod V. 1813: „Es ist der Geist, der sich den Körper baut."

S. 327, 24: Die Stelle in Mendelssohns Phil. Schriften I, Berlin 1761, S. 93f. lautet: „Und den Reiz? Vielleicht würde man ihm nicht unrecht durch die Schönheit der wahren und anscheinenden Bewegung erklären. Ein Beispiel der ersteren sind die Mienen und Gebärden der Menschen, die durch die Schönheit in den Bewegungen reizend werden, ein Beispiel der letzteren dagegen die flammigten oder, mit Hogarth zu reden, die Schlangenlinien, die allezeit eine Bewegung nachzuahmen scheinen."

S. 331, 11ff.: Vgl. dazu S. 284, 31—285, 2.

S. 331, 16: Fausses georges, falscher Busen.

S. 332, 18ff.: Umkehrung von Schillers früherer Anschauung über diese Frage. Vgl. S. 156, 24ff.

S. 332, 21: Guelfo ist einer der Brüder in Maximilian Klingers „Zwillingen".

S. 332, 23: In der Buchausgabe schrieb Schiller: „Anmut" der Darstellung für „Schönheit", eine Änderung, die im Hinblick auf die kurz vorher (S. 326) festgelegten Begriffe von Bedeutung erscheint.

S. 334, 1ff.: Vgl. dazu „Über den Zusammenhang usw." S. 142 bis 144 dieses Bandes.

S. 336, 15: Vortrag: Vgl. zu 318, 1.

S. 337, 9: Vegetation, hier im allgemeinsten Sinne von Wachstum.

S. 337, 10 ff.: Man hat zum Beweise dessen, daß Schiller hier Anschauungen äußert, die ihm schon in der Jugend geläufig waren, auf die Erzählung Hovens in seiner Autobiographie hingewiesen, wonach ihm das lange Leben des Bischofs von Konstanz besonders fatal gewesen sei. „Dieser sollte seiner Meinung nach längst fort sein. Aber das größte Übel bei diesen Herren, sagte er, ist, daß sie nichts denken; käme nur eine einzige Idee in den Kopf des betagten Bischofs, so würde es die Organisation seines Gehirns nicht aushalten, er müßte plötzlich an einem Schlagfluß dahinfahren."

S. 337, 35: Obesität, Fettsucht.

S. 338, 17 ff.: Diese Anmerkung ist sicher eine der „harten Stellen" des Aufsatzes, die Goethe glaubte auf sich beziehen zu müssen, die sein Glaubensbekenntnis in einem falschen Lichte zeigten und ihm die Kluft offenbarten, die zwischen seiner und Schillers Denkweise bestand (vgl. seinen Bericht: „Erste Bekanntschaft mit Schiller". Annalen 1794). Schiller hat offenbar an Persönlichkeiten wie G. A. Bürger gedacht.

S. 345, 15 ff.: Es ist interessant, daß Schiller, als er den Namen „des unsterblichen Verfassers der Kritik" zum erstenmal ausspricht, dem er so unendlich viel verdankt, als sein Gegner auftritt, der den von jenem teils verletzten, teils nicht hinlänglich geachteten sinnlichen Kräften des Menschen zu ihrem Rechte verhelfen will. Wie Kant den Angriff aufnahm, erhellt aus folgenden Briefstellen: An Körner, 18. Mai 1794 (Jonas III, 438): „In der neuen Ausgabe seiner philosophischen Religionslehre hat Kant sich über meine Schrift von Anmut und Würde herausgelassen und sich gegen den darin enthaltenen Angriff verteidigt. Er spricht mit großer Achtung von meiner Schrift und nennt sie das Werk einer Meisterhand. Ich kann Dir nicht sagen, wie es mich freut, daß diese Schrift in seine Hände fiel, und daß sie diese Wirkung auf ihn machte." An Kant, 13. Juni 1794 (Jonas III, 455): „Ich kann diese Gelegenheit nicht vorbeigehen lassen, ohne Ihnen, verehrungswürdigster Mann, für die Aufmerksamkeit zu danken, deren Sie meine kleine Abhandlung gewürdigt, und für die Nachsicht, mit der Sie mich über meine Zweifel zurecht gewiesen haben. Bloß die Lebhaftigkeit meines Verlangens, die Resultate der von Ihnen gegründeten Sittenlehre einem Teile des Publikums annehmlich zu machen, der bis jetzt noch davor zu fliehen scheint, und der eifrige Wunsch, einen nicht unwürdigen Teil der Menschheit mit der Strenge Ihres Systems auszusöhnen, konnte mir auf einen Augenblick das

Ansehen Ihres Gegners geben, wozu ich in der Tat sehr wenig Geschicklichkeit und noch weniger Neigung habe. Daß Sie die Gesinnung, mit der ich schrieb, nicht mißkannten, habe ich mit unendlicher Freude aus Ihrer Anmerkung ersehen, und dies ist hinreichend, mich über die Mißdeutung zu trösten, denen ich mich bei andern dadurch ausgesetzt habe." An Göschen, 16. Juni 1794 (Jonas III, 463): „Ich habe gegenwärtig Lust und Zeit, mit Anmut und Würde wichtige Abänderungen vorzunehmen, und einige Äußerungen Kants darüber in der zweiten Ausgabe seiner Religionslehre geben mir eine schöne Veranlassung dazu. Lassen Sie mich wissen, ob Sie jetzt eine zweite Ausgabe davon veranstalten wollen." An Friedrich von Hoven, 21. November 1794 (Jonas IV, 69): „Vielleicht erhalten wir auch Kant zum Mitarbeiter [an den ‚Horen'], ich habe ihn eingeladen. Er hat in der neuen Ausgabe seiner philosophischen Religionslehre auf den Angriff gar schön geantwortet, den ich in meiner Anmut und Würde auf ihn gemacht, und dies hat mich in Bekanntschaft mit ihm gesetzt."

S. 345, 23ff.: Vgl. dazu Schillers spottende Distichen am Schluß der „Philosophen" (Bd. III, 89).

S. 346, 4ff.: Die aus Kants Schrift „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft" stammenden Bezeichnungen: Rigorist und Latitudinarier stellen den Gegensatz von strengem Richter und milderem Beurteiler dar. Der zweite Ausdruck stammt aus England, wo die Episkopalen so genannt wurden, die sich durch eine liberale Auffassung und Ausdeutung der religiösen Dogmen auszeichneten.

S. 347, 30: Grober Materialismus: Auch hier offenbart sich der schon wiederholt betonte Gegensatz Schillers zu den französischen Modephilosophen.

S. 347, 34: Der Perfektionsgrundsatz, der Satz von der Vollkommenheit des Weltalls, wurde von den Leibnizianern vertreten und von Schiller nicht weniger energisch abgelehnt als die Anschauungen der Materialisten.

S. 348, 5: Gemeint sind die im 18. Jahrhundert so sehr weit verbreiteten Orden der Freimaurer und der Illuminaten.

S. 348, 23: Laxität, Schlaffheit, Dehnbarkeit.

S. 348, 24: Konvenienz, hier im Sinne von Bequemlichkeit.

S. 348, 25: Rigidität, Starrheit, Strenge, Schärfe.

S. 348, 32: Der kategorische Imperativ: „Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung dienen könne."

S. 349, 2: Vgl. dazu Schillers Brief an Körner, 28. Febr. 1793 (Jonas III, 288): „Übrigens hat die Schrift mich hingerissen, und

ich kann die übrigen Bogen kaum erwarten. Zwar ist einer seiner ersten Grundsätze darin empörend für mein und wahrscheinlich auch Dein Gefühl. Er behauptet nämlich die Propension [Hinneigung] des menschlichen Herzens zum Bösen, das er das radikale Böse nennt, und das mit den Reizungen der Sinnlichkeit ganz und gar nicht verwechselt werden darf." Die Schrift ist die in der Fußnote zu S. 349 nicht ganz korrekt zitierte „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft" (Königsberg 1793).

S. 349, 8: Austerer Geist, vom französischen austère = finster, streng, mürrisch.

S. 350, 6: Der Begriff der „schönen Seele" ist nicht von Schiller geschaffen, sondern geht über die Stürmer und Dränger, über Rousseau und Wieland zurück auf Shaftesbury, der wiederum von platonischen Ausdrücken angeregt ist. Auch in den Kreisen der Pietisten war er geläufig. Vgl. dazu Erich Schmidt, Rousseau, Richardson und Goethe, S. 318ff. und das Deutsche Wörterbuch IX, Sp. 1478f.

S. 350, 17: Vgl. das Distichon „Unterschied der Stände" (Bd. II, 162):

„Adel ist auch in der sittlichen Welt. Gemeine Naturen
Zahlen mit dem, was sie tun, edle mit dem, was sie sind."

S. 351, 18: Der Dichter hat uns in Max Piccolomini solch eine schöne Seele dargestellt. Vgl. Wall. Tod V. 2339ff.:

„Wie könnte das
Das Rechte sein, was dieses zarte Herz
Nicht gleich zuerst ergriffen und gefunden? . . .
. . . . . . . . . . was du auch erwählt,
Du würdest edel stets und deiner würdig
Gehandelt haben."

Auch Maria Stuart ist eine schöne Seele, eine glänzende Verwirklichung von des Dichters Theorie.

S. 351, 19—26: Vgl. Schillers Gedicht „Tugend des Weibes" (Bd. III, 240):

„Tugenden brauchet der Mann, er stürzet sich wagend ins Leben,
Tritt mit dem stärkeren Glück in den bedenklichen Kampf.
Eine Tugend genüget dem Weib: sie ist da, sie erscheinet;
Lieblich dem Herzen, dem Aug' lieblich erscheine sie stets!"

S. 353, 30f.: Vgl. das Distichon „Die moralische Kraft" (Bd. II, 162):

„Kannst du nicht schön empfinden, dir bleibt doch, vernünftig zu wollen.
Und als ein Geist zu tun, was du als Mensch nicht vermagst."

S. 354, 36f.: Karl Leonhard Reinhold (1758—1823), Professor der Philosophie in Jena, ist der erfolgreichste Vertreter des Kantischen

Kritizismus. Den Haupterfolg hat er mit den im Deutschen Merkur zuerst erschienenen „Briefen über die Kantische Philosophie“ (Buchausgabe Leipzig 1790/92 errungen, auf die auch Schiller hier anspielt. Im zweiten Teil (S. 174ff.) unterscheidet Reinhold zwischen eigennützigem und uneigennützigem Trieb und definiert den Begriff Wollen so: sich selbst zur Befriedigung oder Nichtbefriedigung eines Begehrens oder einer Forderung des eigennützigen Triebes bestimmen. Daraus ergibt sich für ihn die Freiheit des Willens, sich für den uneigennützigen Trieb zu entscheiden.

S. 359, 5ff.: Schiller schwebt wohl die Laokoongruppe vor.

S. 359, 36f.: Gemeint ist der Aufsatz „Über das Pathetische“, der den 2. Teil der ursprünglich mit dem Titel „Vom Erhabenen“ versehenen Arbeit bildet. Vgl. S. 372ff.

S. 360, 22: Indulgenz, Nachsicht, Nachgiebigkeit.

S. 360, 29ff.: Die Gegenüberstellung der Begriffe Pathos und Ethos findet sich bei griechischen Schriftstellern häufig.

S. 364, 22ff.: Die Zitate stehen in der „Geschichte der Kunst des Altertums“, I. Teil, 4. Kap., S. 480, 482, 484. — Über Home vgl. zu 326, 27. Die Stelle steht in Bd. II, Kap. 11, S. 25ff.: Von der Würde und der Anmut.

S. 366, 6ff.: Mit der Hervorhebung und Erörterung des Begriffes der „Liebe“ trägt Schiller dasjenige Element in den Gang der Untersuchung hinein, das „der Mittelpunkt seines ganzen jugendlichen Ideenkreises, sein eigener Lebensnerv und der Effekt einer erhabenen Lebensgesinnung war.“ „Es ist die alte Ansicht aus der ‚Theosophie des Julius‘, die hier erweitert wiederkehrt, nämlich, daß ich im geliebten Gegenstand nur mein eigenes Ich erblicke und liebe, ein Austausch der Persönlichkeit — aber welch neues Licht erhält er durch die Auffassung der Schönheit als ein Analogon meines Selbst und seiner sittlichen Bestimmung“ (Berger, S. 191f.).

S. 366, 22ff.: Die Stelle lautet wörtlich (S. 95): „Das Gefühl der Unangemessenheit unseres Vermögens zur Erreichung einer Idee, die für uns Gesetz ist, ist Achtung.“

S. 369, 13f.: In dem Drama: Soliman II. von Favart, das auf einer Erzählung des Marmontel beruht und im 33. Stück der Hamb. Dramaturgie besprochen ist. Vgl. zu 236, 16.

S. 369, 34f.: Vgl. dazu Kant, Kritik der Urteilskraft S. 25: „Erhaben ist das, mit welchem in Vergleichung alles andere klein ist,“ oder: „ . . . das schlechthin — absolut, über alle Vergleichung Große ist erhaben.“

S. 370, 15: Das Kostbare, hier im Sinne der spezifischen Bedeutung von précieux, wie in Molières Lustspiel und auch im 18. Jahrhundert: geziert, mit lächerlich übertriebenem Anstand.

## Vom Erhabenen. (S. 372.)

Erster Druck: Der ganze Aufsatz, der den Abschnitt „Über das Pathetische“ (vgl. S. 398 ff.) mit umschloß, erschien zuerst in der „Neuen Thalia“, 1793, III. Stück, S. 320—394, und IV. Stück, S. 52—73. Schiller fand wohl später, daß der erste Teil (III., S. 320—66) zu wenig selbständig sei und nahm ihn deshalb nicht mit in die „kleineren prosaischen Schriften“, 3. Band, 1801, auf, wo er der Abhandlung den oben genannten Titel gab. Wir drucken die Untersuchung in der ursprünglichen Anordnung ab.

Zur Erläuterung: Berger II, 188—194. Berger, Entw. d. Schillers Ästhetik, S. 195—223.

S. 372, 9 ff.: Wie die Grundlagen der ganzen Abhandlung im wesentlichen kantisch sind, so stellt sich Schiller auch in der Definition des Erhabenen auf die Seite des kantischen Subjektivismus. (Vgl. Kritik der Urteilskraft S. 103 f.) Vgl. auch die Definition desselben Begriffes S. 218, 12 ff. dieses Bandes.

S. 374, 8 ff.: Die Stelle bei Kant (Urteilskraft S. 78 f.) lautet: „Aber eine Einteilung hat die Analysis des Erhabenen nötig, welche die des Schönen nicht bedarf, nämlich die ins Mathematisch- und ins Dynamisch-Erhabene. Denn da das Gefühl des Erhabenen eine mit der Beurteilung des Gegenstandes verbundene Bewegung des Gemüts, als seinen Charakter bei sich führt, anstatt daß der Geschmack am Schönen das Gemüt in ruhiger Kontemplation voraussetzt und erhält, diese Bewegung aber als subjektiv zweckmäßig beurteilt werden soll (weil das Erhabene gefällt), so wird sie durch die Einbildungskraft entweder auf das Erkenntnis- oder das Begehrungsvermögen bezogen, in beiderlei Beziehung aber die Zweckmäßigkeit der gegebenen Vorstellung nur in Ansehung dieser Vermögen (ohne Zweck oder Interesse) beurteilt werden: da dann die erste, als eine mathematische, die zweite als dynamische Stimmung der Einbildungskraft dem Objekte beigelegt und daher dieses auf gedachte zwiefache Art als erhaben vorgestellt wird.“ Schiller hat also bei seiner Einteilung ins Theoretisch-Erhabene, das Erhabene der Erkenntnis, und ins Praktisch-Erhabene, das Erhabene der Gesinnung, nur die Terminologie Kants geändert.

S. 375, 13—15: Vgl. Kant, S. 101: „Die Natur im ästhetischen Urteile als Macht, die über uns keine Gewalt hat, betrachtet, ist dynamisch-erhaben.“

S. 375, 27 ff.: Auf die Beispiele wurde Sch. durch Kant hingewiesen. Vgl. Urteilskraft § 26 Schlußabsatz und § 28 (S. 104).

S. 377, 23—378, 7: Vgl. Kant, S. 103—104, ungenau zitiert, wie oft bei Schiller.

S. 379, 25 ff.: Sehr schön veranschaulicht dieses Wiederempor-

steigen der vom Menschen gebändigten Naturkraft zum Erhabenen, zum Furchtbaren die Schilderung der Feuersbrunst im „Lied von der Glocke".

S. 381, 5—6: Vgl. S. 229, 10 u. Anm. dazu.

S. 389, 8—10: Da nun „ruhige Betrachtung" identisch ist mit „Kontemplation" und da weiter nach Kants Meinung „der Geschmack am Schönen das Gemüt in ruhiger Kontemplation voraussetzt" (Urteilskraft S. 79), so wird wohl Bergers Vermutung (Schillers Ästhetik S. 201) richtig sein, „daß Schiller sich das Kontemplativ-Erhabene als dem eigentlichen Schönen sich am nächsten stehend denkt."

S. 390, 32—391, 5: Vgl. dazu „Die Künstler" V. 103—115 (Bd. III, S. 28f.).

S. 391, 17—25: Sch. hat diese Beobachtung schon in der Jugend an Hallers u. Klopstocks Gedichten machen können und hat in seiner eigenen Poesie sie jederzeit verwertet. (Vgl. den Monolog der Beatrice in der „Braut von Messina", besonders V. 1057ff.)

S. 391, 26ff.: Aus der Äneis, VI. Gesang, V. 265, 269.

S. 393, 12—15: Die Übersetzung ist von Fritz Stolberg.

S. 393, 28—31: Vgl. „Das verschleierte Bild zu Sais" (Bd. III, 57ff.).

S. 393, 34f.: Hamlets Monolog „Sein oder Nichtsein" (III, 1):

„Nur daß die Furcht vor etwas nach dem Tod —
Das unentdeckte Land, von des Bezirk
Kein Wandrer wiederkehrt — den Willen irrt,
Daß wir die Übel, die wir haben, lieber
Ertragen als zu unbekannten fliehn."

Auch an den sog. Hamletmonolog Karl Moors (IV, 5) ist zu erinnern.

S. 394, 1—8: Vgl. Tacitus, Germania, 11. Kap.

S. 398, 3: Die Überschrift fehlte im ursprünglichen Abdruck des Aufsatzes. — Wenn Schiller in seinem Brief an Körner vom 27. Mai 1793 (Jonas III, 313) schreibt, daß er gleichzeitig mit „Anmut und Würde" eine Abhandlung über pathetische Darstellung ausarbeite, so erklärt sich aus dieser gleichzeitigen Abfassung sowie aus der Natur des Gegenstands die enge Verbindung des ersten Teils unserer Abhandlung (bis S. 413) mit der zweiten Hälfte von „Anmut und Würde" (Berger S. 204f.).

S. 399, 6ff.: Vgl. dazu Lessings Laokoon I. „Es ist merkwürdig, daß unter den wenigen Trauerspielen, die aus dem Altertum auf uns gekommen sind, sich zwei Stücke befinden, in welchen der körperliche Schmerz nicht der kleinste Teil des Unglücks ist, das den leidenden Helden trifft, außer dem Philoktet, der sterbende Herkules. Und auch diesen läßt Sophokles klagen, winseln, weinen und

schreien. Dank sei unsern artigen Nachbarn, diesen Meistern des Anständigen, daß nunmehr ein winselnder Philoktet, ein schreiender Herkules die lächerlichsten, unerträglichsten Personen auf der Bühne sein würden. Zwar hat sich einer ihrer neuesten Dichter [Chataubrun] an den Philoktet gewagt. Aber durfte er es wagen, ihnen den wahren Philoktet zu zeigen?" Vgl. ferner die erste Vorrede zu den „Räubern": „Wirklich ist dieses große Vorrecht der dramatischen Manier, die Seele gleichsam bei ihren verstohlenen Operationen zu ertappen, für den Franzosen durchaus verloren. Seine Menschen sind (wo nicht gar Historiographen und Heldendichter ihres eigenen hohen Selbsts) doch selten mehr als eiskalte Zuschauer ihrer Wut und altkluge Professoren ihrer Leidenschaft." Vgl. auch die Xenien, 474—478 (Schriften d. Goethegesellschaft 8, S. 54 u. 180 f.).

S. 399, 27 — 31: Vgl. „Laokoon" I: „Nicht so der Grieche! Er fühlte und fürchtete sich; er äußerte seine Schmerzen und seinen Kummer; er schämte sich keiner der menschlichen Schwachheiten; keine wußte ihm aber auf dem Wege nach Ehre und von Erfüllung seiner Pflicht zurückhalten."

S. 399, 34—400, 7: Vgl. Laokoon V am Ende: „Denn gesetzt die Skulptur könnte die verschiedenen Stoffe ebenso gut nachahmen als die Malerei: würde sodann Laokoon notwendig bekleidet sein müssen? Würden wir unter dieser Bekleidung nichts verlieren? Hat ein Gewand, das Werk sklavischer Hände, ebensoviel Schönheit als das Werk der ewigen Weisheit, ein organischer Körper? Erfordert es einerlei Fähigkeiten, ist es einerlei Verdienst, bringt es einerlei Ehre, jenes oder diesem nachzuahmen? Wollen unsere Augen nur getäuscht sein, und ist es ihnen gleichviel, womit sie getäuscht werden?"

S. 400, 24: In der gleichnamigen Tragödie des Sophokles.

S. 400, 26: In den Trachinierinnen des Sophokles. Beide Beispiele aus Laokoon I. Stück.

S. 400, 27: In Euripides' Iphigenie in Aulis (in Schillers Übertragung V. 1517 — 20, 1593 — 95, 1853 — 56. S. Bd. XI, 62, 65, 73).

S. 400, 34—36: Vgl. Laokoon I: „Schreien ist der natürliche Ausdruck des körperlichen Schmerzes. Homers verwundete Krieger fallen nicht selten mit Geschrei zu Boden. Die geritzte Venus schreiet laut, nicht um sie durch dieses Geschrei als weichliche Göttin der Wollust zu schildern, vielmehr, um der leidenden Natur ihr Recht zu geben. Denn selbst der eherne Mars, als er die Lanze des Diomedes fühlet, schreiet so gräßlich, als schrien zehntausend wütende Krieger zugleich, daß beide Heere sich entsetzen." Vgl. Ilias, Übersetzung von Voß, V. 343 ff., 859 ff.

S. 401, 25—28: Kant stellt (Urteilskraft S. 121 f.) den „schmel=

zenden" Affekten die „Affekte von wackerer Art" gegenüber, die das Bewußtsein unserer Kräfte, jeden Widerstand zu überwinden, rege macht.

S. 401, 29—402, 4: Vgl. „Urteilskraft" S. 121 f.: „Romanen, weinerliche Schauspiele, schale Sittenvorschriften, die mit (obzwar fälschlich) sogenannten edlen Gesinnungen tändeln, in der Tat aber das Herz welk und für die strenge Vorschrift der Pflicht unempfindlich, aller Achtung für die Würde der Menschheit in unserer Person und das Recht der Menschen (welches ganz etwas anderes als ihre Glückseligkeit ist) und überhaupt aller festen Grundsätze unfähig machen . . . vertragen sich nicht einmal mit dem, was zur Schönheit, weit weniger aber noch mit dem, was zur Erhabenheit von Gemütsart gezählt werden könnte!" Das Resultat dieser Erwägungen ist der von Schiller teilweise zitierte Satz, der (S. 122) wörtlich lautet: „Da glaubt sich nun mancher durch eine Predigt erbaut, indem doch nichts aufgebaut (kein System guter Maximen) ist, oder durch ein Trauerspiel gebessert, der bloß über glücklich vertriebene Langeweile froh ist."

S. 402, 25—38: Die Anmerkung wurde in der zweiten Ausgabe gestrichen.

S. 404, 25—27: Dieselben Beispiele in Wallensteins Tod V. 1122—23 u. Wilhelm Tell V. 650—54.

S. 405, 21 ff.: Vgl. den Abschnitt aus „Anmut und Würde" S. 358, 11 ff.

S. 408, 8: Obgleich in der Wiener Ausgabe von Winckelmanns Werken u. in allen Schillerausgaben das Wort „Natur" steht, so ist's doch falsch, es muß „Statue" heißen.

S. 409, 8: „Nüssen" ist eine wenig verbreitete, in diesem Fall aus Winckelmann stammende Nebenform zu Nüstern.

S. 409, 24—28: Vgl. „Das Ideal u. das Leben" St. 12 u. 13 (Bd. II, 145).

S. 410, 17—18: Im Laokoon V. Kapitel.

S. 410, 24—32: Die Verse stammen, ebenso wie die unmittelbar sich anschließenden von S. 411, 412 u. 413 aus dem 2. Buch der Äneis und sind von Schiller übersetzt (Bd. II, S. 120, V. 269—91).

S. 410, 33 ff. Vgl. S. 388, 6 ff.

S. 414, 9—11: Seneca, De divina Providentia II, 9.

S. 414, 11 — 12: Terentius Varro hatte im Jahre 216 v. Chr. die Schlacht bei Cannae verloren. Während das Volk sich widerstandslos dem panischen Schrecken hingab, verzieh der Senat dem unglücklichen Feldherrn und betrieb energisch die Rettung Roms vor dem drohenden Untergang.

S. 414, 18—21: Verlorenes Paradies I, 250—59.

S. 414, 21—22: Corneilles „Medea" I, 5:

„Dem Volk bist du verhaßt, dein Gatte meidet dich.
In einem solchen Leid, was bleibt dir treu noch?
Medea:
Ich."

S. 414, 23—30: Eine neue Gestalt der berühmten Antithese Lessings („Laokoon" 16. Kap.), wonach die Malerei nur Dinge, die nebeneinander im Raum existieren, darstellt, während die Dichtkunst Handlungen, die in der Zeit aufeinander folgen, veranschaulicht.

S. 415, 7: Vgl. zu S. 109, 36.

S. 418, 20: Schiller war die Geschichte des Kynikers Peregrinus Proteus, der sich während der olympischen Spiele freiwillig verbrannte, um durch seinen Tod Aufsehen zu erregen, aus der deutschen Bearbeitung des Lukianischen Briefromans bekannt, die Wieland 1788 hatte erscheinen lassen. Das Xenion Nr. 360 (Bd. II, 209) bezieht sich auf Wielands Schrift „Geheime Geschichte des Philosophen Peregrinus Proteus" (1791), worin dieser für ihn gegen den Spötter Lukian Partei ergriffen hatte.

S. 421, 19ff.: Vergl. dazu S. 247, 19ff. — Diese Erkenntnis war dem Dichter vor allen theoretischen Untersuchungen schon aufgegangen gewesen, vgl. d. Briefe an Caroline von Beulwitz vom 10. Dezember 1788 (Jonas II, 172f.), an Körner vom 25. Dez. 1788 (Jonas II, 187ff.), „Die Künstler", die Kalliasbriefe u. a. (Berger, S. 213f.).

S. 422, 1ff.: Gemeint sind Rousseau und Sulzer (Allg. Theorie der schönen Künste 1774, II, 1026f.), gegen letzteren richtet sich auch noch der folgende Absatz.

---

## Zerstreute Betrachtungen über verschiedene ästhetische Gegenstände. (S. 425.)

Erster Druck: „Neue Thalia" 1793, IV. Bd., 5. Stück, S. 115—180. Die zweite Ausgabe („Kleinere prosaische Schriften", IV. Bd., 1802, S. 28—74) hat eine wesentliche Kürzung im Text vorgenommen, die in den Anmerkungen bezeichnet ist. Die am Schluß versprochene Fortsetzung ist nie geschrieben worden.

Der im Aufsatz dargestellte Gedankengang fügt sich in die Abhandlung vom Erhabenen ein, insofern er die dort übergangene Erörterung über das „Theoretisch-Erhabene" nachholt.

Zur Erläuterung: Berger, Schillers Ästhetik S. 218—223.

S. 425, 11: Die Einteilung der Eigenschaften der Dinge in vier Gruppen entspricht genau den Anforderungen Kants. Vgl. Urteilskraft S. 112: „In Beziehung aufs Gefühl der Lust ist ein Gegenstand entweder zum Angenehmen oder Schönen oder Erhabenen

oder Guten (schlechthin) zu zählen." — Wenn der Dichter jetzt der Kunst nur das Erhabene und Schöne eigen sein läßt, so bedeutet das ein wesentliches Hinausschreiten über die in der Abhandlung „Über den Grund des Vergnügens usw." geäußerte Meinung, als Quellen des freien Vergnügens (und somit als Gegenstände der Kunst) kämen das Gute, Wahre, Vollkommene, Schöne, Rührende, Erhabene in Betracht. „Hier sind die übrigen Klassen gleichsam aufgelöst in das Schöne und Erhabene; denn die Kunst hat es ja doch nur mit der Form der Behandlung zu tun; gleichviel was der Gegenstand wert ist, hier hat er bloß von seiner Schönheit Rechenschaft zu geben." (Berger S. 218.)

S. 425, 18—91: Diese Begriffsbestimmungen beruhen auch auf Kant, doch sind sie (besonders gilt das vom Begriffe des Schönen) den Anschauungen Schillers gemäß („Kallias") modifiziert.

S. 428, 8ff.: Vgl. dazu Schillers Gedichte „Der Abend" (Bd. III, 152) und „Die Erwartung" (Bd. II, 95).

S. 430, 30ff.: Man wird unwillkürlich an die Schilderung in den Kranichen des Ibykus erinnert (Bd. II, S. 90).

S. 433, 35f.: Sch. meint den Anfang der Abhandlung „Vom Erhabenen", besonders S. 374, 3ff.

S. 433, 36: Sch. denkt an die §§ 23 u. 24 der „Urteilskraft".

S. 433, 30—434, 2: Vgl. „Urteilskraft" S. 79: „Erhaben nennen wir das, was schlechthin groß ist. Groß-sein aber und eine Größe sein sind ganz verschiedene Begriffe (magnitudo und quantitas)."

S. 434, 11—24: Vgl. „Urteilskraft" S. 80: „Daß etwas eine Größe (Quantum) sei, läßt sich aus dem Dinge selbst, ohne alle Vergleichung mit andern erkennen; wenn nämlich Vielheit des Gleichartigen zusammen Eines ausmacht. Wie groß es aber sei, erfordert jederzeit etwas anderes, was auch Größe ist, zu seinem Maße. Dieweil es aber in der Beurteilung der Größe nicht bloß auf die Vielheit (Zahl), sondern auch auf die Größe der Einheit (des Maßes) ankommt und dieser ihrer Größe immer wiederum etwas anderes als Maß bedarf, womit es verglichen werden könne, so sehen wir, daß alle Größenbestimmung der Erscheinungen schlechterdings keinen absoluten Begriff von einer Größe, sondern allemal nur einen Vergleichungsbegriff liefern könne."

S. 438, 30—439, 2: vgl. „Urteilskraft" S. 94: „Man sieht hieraus auch, daß die wahre Erhabenheit nur im Gemüte, nicht in dem Naturobjekte, dessen Beurteilung diese Stimmung desselben veranlaßt, müsse gesucht werden.

S. 439, 3—447, 20: Diese Stelle wurde im 2. Abdruck gestrichen!

S. 439, 3—10: Vgl. „Urteilskraft" S. 86: „Anschaulich ein

Quantum in die Einbildungskraft aufzunehmen, um es zum Maße, oder als Einheit, zu Größenschätzung durch Zahlen brauchen zu können, dazu gehören zwei Handlungen dieses Vermögens: Auffassung (apprehensio) und Zusammensetzung (comprehensio aesthetica).

S. 443, 34: Dekadik, das dekadische System.

S. 450, 31 f.: Vgl. die Besprechung, die Schiller über den Cottaischen Gartenkalender für 1795 verfaßt hat (Bd. XIX, 290 ff).

S. 452, 9: profundus, tief.

S. 452, 11 f.: Äneis I, 58 f.; in Schillers Übersetzung lautet die Stelle (Bd. III, 162):

„Tat er das nicht, sie brächen hervor, durchwühlten die Meere,
Schleiften den Erdball und schleiften den ewigen Himmel
Mit sich dahin."

S. 452, 13—26: Vgl. den „Spaziergang" V. 33—34 (Bd. II, 42):

„Endlos unter mir seh ich den Äther, über mir endlos,
Blicke mit Schwindeln hinauf, blicke mit Schaudern hinab."

---

## Von den notwendigen Grenzen des Schönen, besonders im Vortrag philosophischer Wahrheiten. (S. 453.)

Erster Druck: „Horen" 1795, 9. Stück, Seite 99—125. — Für die „kleineren prosaischen Schriften" 2. Bd., 1800, wurde dieser Aufsatz mit dem in unserer Ausgabe ihm folgenden „Über die Gefahr ästhetischer Sitten" (S. 472—79), der im 11. Stück der „Horen", S. 31—40, zuerst veröffentlicht worden war, unter der Überschrift „Über die notwendigen Grenzen beim Gebrauch schöner Formen" vereinigt.

Zur Erläuterung und Entstehungsgeschichte vgl. die Einleitung zu diesem Band S. 50 ff. u. Berger II, 214 ff., wonach das folgende: Fichte hatte im Sommer 1795 eine Abhandlung: „Über Geist und Buchstab in der Philosophie" zur Aufnahme in die „Horen" an Schiller geschickt. Der aber hielt es für unvereinbar mit dem berechtigten Bedürfnisse seiner Leser, daß ihnen die nämliche, von ihm selbst noch nicht einmal ganz geendigte Materie gleich wieder, zumal in einer so schwerfälligen, verworrenen Form vorgelegt werde. Deshalb lehnte er troß seiner Manuskriptnot den Beitrag ab. (Vgl. die Briefentwürfe Jonas IV, S. 191—198.) Daraus entstand eine unangenehme Kontroverse mit dem beleidigten Philosophen, der sehr gereizt antwortete und vor allem auch Schillers philosophischen Stil verwarf: Der Dichter trage seine Spekulationen in einer bilderreichen Sprache vor, die sich der strenge Fachphilosoph erst übersetzen müsse, um sie zu verstehen. Schiller aber hat am 3. u. 4. August (Ent-

würfe bei Jonas IV, 220—230) „ihr ganzes Verhältnis bis in seine letzten Gründe durch eine Gegenüberstellung ihrer beiden Naturen durchleuchtet, hier der sich selbst darstellende, auch in seinen Gedanken mit ganzer Seele lebende und schaffende Künstler, dort der seine Gedanken bloß fortpflanzende Philosoph." Der Klärung und zugleich der Verteidigung des eigenen Gebrauchs künstlerischer Formen im Vortrage philosophischer Wahrheiten soll nun unser Aufsatz dienen, der bald darauf von den „Horen" gebracht wurde.

S. 456, 30 ff.: Schillers eigene Praxis, die das Beispiel vielfach und mit Glück verwendet, steht dem entgegen.

S. 461, 9—22: Man denkt an Kants 3 Kategorien der Modalität.

S. 464, 27—465, 8: Vgl. dazu an Fichte (Jonas IV, 221): „Auch kann ich in Rücksicht auf den philosophischen Vortrag keine Vergleichung meiner Manier mit der eines andern gelten lassen, am wenigsten mit der Manier eines lediglich didaktischen Schriftstellers. Meine beständige Tendenz ist, neben der Untersuchung selbst, das Ensemble der Gemütskräfte zu beschäftigen, und soviel möglich auf alle zugleich zu wirken. Ich will also nicht bloß meine Gedanken dem andern deutlich machen, sondern ihm zugleich meine ganze Seele übergeben, und auf seine sinnlichen Kräfte wie auf seine geistigen wirken."

S. 465, 8 ff.: Die Stelle ist ohne Zweifel gegen Fichte gerichtet, wird ihm doch sogar das Wort, er müsse sich alles von Schiller erst übersetzen, ehe er es verstehe, zurückgegeben. Zu Peterskirche: vgl. das Gedicht „An die Freunde", V. 31 ff. (Bd. III, 25).

S. 466, 1 ff.: Wieder ein Reflex des Briefes an Fichte (Jonas IV, 223): „Der verkennt mich ganz, der mich als Lehrer schätzen will. Dazu hat weder die Natur mich berufen, noch mein Bildungsgang mich qualifiziert."

S. 467, 3—17: Derselbe Gedanke vom intuitiven Erfassen der Wahrheit lang vor ihrer wissenschaftlichen Begründung wird in den „Künstlern" und im Anfang der Abhandlung „Über Anmut und Würde" zum Ausdruck gebracht.

S. 467, 29—34: Vgl. „Weibliches Urteil" (Bd. III, 241) und „Über Anmut und Würde" (S. 351 f.).

S. 469, 31 ff.: Der Titel von Garves Buch lautet: „Versuche über verschiedene Gegenstände aus der Moral der Literatur, und dem gesellschaftlichen Leben", Teil 1. Breslau 1792. Den darin enthaltenen Aufsatz „Über eine Maxime Rochefaucaults, daß sich das bürgerliche Air zuweilen bei der Armee, niemals aber am Hofe verliere," auf den Schiller hier anspielt, hat er schon in dem Briefe an Garve vom 1. Oktober 1794 (Jonas IV, 28) „als das Gedachteste"

bezeichnet, „was je über diesen Gegenstand mag gesagt oder geschrieben worden sein.“

S. 471, 36ff.: Vgl. „Die Ideale“, V. 81—88 (Bd. II, 40).

---

## Über die Gefahr ästhetischer Sitten. (S. 472.)

Erster Druck: Vgl. die Bemerkungen zu dem vorangehenden Aufsatz.

Zur Entstehung: Schiller an Körner, 4. Oktober 1793 (Jonas III, 360): „Ich habe jetzt wieder eine kleine Schrift, etwa wie ‚Anmut und Würde‘ angefangen, die mir oft viel Freude macht. Sie handelt vom ästhetischen Umgang.“ — Schiller an Garve, 1. Okt. 94 (Jonas IV, 28): „Ich habe nämlich den Versuch gemacht, in einem Aufsatz über den ästhetischen Umgang den Grundsatz der Schönheit auf die Gesellschaft anzuwenden und den Umgang als ein Objekt der schönen Kunst zu betrachten.“ In den Rahmen dieses Aufsatzes, der als solcher niemals erschien, gehört unsere Abhandlung, die im Jahre 1793 während des Besuchs in Schwaben (an Körner, Jonas IV, 357) entstanden ist.

S. 473, 27: Wilder, vgl. zu 288, 16.

S. 476, 28—34: Gemeint ist der berüchtigte Roman „Liaisons dangereuses“ von P. A. Choderlos de Laclos, 1782, über den Schiller am 22. April 1787 aus Tharandt an Körner ausführlich schreibt (Jonas I, 340).

S. 477, 14—19: Im Hinblick auf die französische Revolution.

---

## Über naive und sentimentalische Dichtung. (S. 479.)

Erster Druck: „Horen“ 1795. 11. Stück, S. 43—76. 12. Stück, S. 1—55. 1796. 1. Stück, S. 75—122. — Den Gesamttitel bekam der Aufsatz erst in den „Kleineren prosaischen Schriften“, 2. Bd., 1800, S. 3—216. Für diesen Abdruck sind sämtliche Teilüberschriften, bis auf „Idylle“ (S. 535) gestrichen worden. Der S. 542 beginnende Abschnitt trug im ersten Druck die Überschrift: „Beschluß der Abhandlung über naive und sentimentalische Dichter, nebst einigen Bemerkungen, einen charakteristischen Unterschied unter den Menschen betreffend.“

Zur Erläuterung: Berger II, 220 — 234. — Schiller „Über naive und sentimalische Dichtung“, herausgeben von Joseph Egger u. Karl Rieger (Graesers Schulausgaben klassischer Werke, IX. Bd., Wien o. J. (1885).

Zur Entstehungsgeschichte: Egger=Rieger, S. X—XVII und, besonders die inneren Beziehungen aufdeckend, Gaede, Schillers Ab=

handlung „Über naive und sentimentalische Dichtung". Studien zur Entstehungsgeschichte. Berlin 1899.

S. 479, 15—22: Vgl. die Stelle S. 200, 6—9 dieses Bandes in ihrem charakteristischen Unterschied zu dem hier geäußerten Interesse an der Natur.

S. 479, 15—480, 4: Vgl. Kant, Urteilskraft S. 164, wo das unmittelbare Interesse an der Schönheit der Natur festgesetzt wird: „Der, so einsam (und ohne Absicht seine Bemerkungen andern mitteilen zu wollen) die schöne Gestalt einer wilden Blume, eines Vogels, eines Insekts usw. betrachtet, um sie zu bewundern, zu lieben und sie nicht gerne in der Natur überhaupt vermissen zu wollen, ob ihm gleich dadurch einiger Schaden geschähe, vielweniger ein Nutzen daraus für ihn hervorleuchtete, nimmt ein unmittelbares und zwar intellektuelles Interesse an der Schönheit der Natur, d. i. nicht allein ihr Produkt der Form nach, sondern auch das Dasein desselben gefällt, ohne daß ein Sinnenreiz daran Anteil hätte, oder er auch irgendeinen Zweck damit verbände. Es ist aber hierbei merkwürdig, daß, wenn man diesem Liebhaber des Schönen in geheim hintergangen hätte und künstliche Blumen (die man den natürlichen ganz ähnlich verfertigen kann) in die Erde gesteckt oder künstlich geschnitzte Vögel auf Zweige von Bäumen gesetzt hätte, und er darauf den Betrug entdeckte, das unmittelbare Interesse, was er vorher daran nahm, alsbald verschwinden, vielleicht aber ein anderes, nämlich das Interesse der Eitelkeit, sein Zimmer für fremde Augen damit auszuschmücken, an dessen Stelle sich einfinden würde. Daß die Natur jene Schönheit hervorgebracht hat, dieser Gedanke muß die Anschauung und Reflexion begleiten, und auf diesem gründet sich allein das unmittelbare Interesse, das man daran nimmt." In zwei Punkten unterscheidet sich Schiller von Kant. Dieser spricht nur von dem Interesse am Schönen in der Natur, während Schiller ganz allgemein ein Interesse an der Natur feststellt; zweitens aber fehlt bei Kant die Bedingung der Naivität.

S. 480, 5—7: Vgl. den Kalliasbrief vom 23. Februar 1793. Siehe S. 270, 26ff. dieses Bandes.

S. 480, 8—14, 28ff.: Vgl. Urteilskraft S. 170f., wo das Beispiel von der Nachtigall zur Begründung des Satzes verwendet wird: „Es muß Natur sein oder von uns dafür gehalten werden, damit wir am Schönen als einem solchen ein unmittelbares Interesse nehmen können, noch mehr aber, wenn wir andern gar zumuten dürfen, daß sie es daran nehmen sollten."

S. 481, 1—8: Vgl. die Stelle in Goethes Brief an die Herzogin Luise von Weimar vom 23. Dezember 1786: „Das geringste Produkt der Natur hat den Kreis seiner Vollkommenheit in sich, und ich darf

nur Augen haben, um zu sehen, so kann ich die Verhältnisse entdecken; ich bin sicher, daß innerhalb eines kleinen Zirkels eine ganze wahre Existenz beschlossen ist."

Walzel weist mit Recht darauf hin, daß Schillers Anschauung, die Natur sei als Symbol der Harmonie zu fassen, die der Mensch anzustreben habe, nicht auf Goethe zurückgeführt werden dürfe, sondern daß er sie selbständig erworben habe. Dafür zeugt der Brief an die Schwestern Lengefeld vom 10. September 1789 (Jonas II, 330): „Ich komme von einem Spaziergang zurück. In dem großen freien Raum der Natur, wie in meinem einsamen Zimmer — es ist immer derselbe Äther, in dem ich mich bewege, und die schönste Landschaft ist nur ein schönerer Spiegel der immer bleibenden Gestalt. Nie hab ich es noch so sehr empfunden, wie frei unsere Seele mit der ganzen Schöpfung waltet — wie wenig sie doch für sich selbst zu geben imstande ist und alles, alles von der Seele empfängt. Nur durch das, was wir ihr leihen, reizt und entzückt uns die Natur. Die Anmut, in die sie sich kleidet, ist nur der Widerschein der inneren Anmut in der Seele ihres Beschauers, und großmütig küssen wir den Spiegel, der uns mit unserem eigenen Bilde überrascht ..... Und wie wohltätig ist uns doch wieder diese Identität, dieses gleichförmige Beharren der Natur. Wenn uns Leidenschaften, innerer und äußerer Tumult lang genug hin und her geworfen, wenn wir uns selbst verloren haben, so finden wir sie immer als die nämliche wieder und uns in ihr." Vgl. auch den „Spaziergang", V. 185—200 (Bd. II, 46).

S. 481, 9—10: Vgl. das Distichon „Das Höchste" (Bd. III, 239).

S. 481, 17ff.: Vgl. die Stelle im 7. Brief über ästhetische Erziehung: Bd. XVIII, 28, 16ff.: „Die Natur zeichnet uns in ihrer physischen Schöpfung den Weg vor, den man in der moralischen zu wandeln hat."

S. 481, 32—34: vgl. „Urteilskraft" S. 167: „Dieses Interesse [am Schönen in der Natur] aber ist der Verwandtschaft nach moralisch, und der, so es am Schönen der Natur nimmt, kann es nur sofern an demselben nehmen, als er vorher schon sein Interesse am Sittlichguten wohlgegründet hat. Wen also die Schönheit der Natur unmittelbar interessiert, bei dem hat man Ursache, wenigstens eine Anlage zu guter moralischer Gesinnung zu vermuten." S. 168: „Erstlich ist dieses unmittelbare Interesse am Schönen der Natur wirklich nicht gemein, sondern nur denen eigen, deren Denkungsart entweder zum Guten schon ausgebildet ist, oder dieser Ausbildung empfänglich ist."

S. 481, 34ff.: Der Ausfall richtet sich gegen die Erzeugnisse der Periode des Gefühlsüberschwangs, die oft von einer ungesunden,

verlogenen Naturschwärmerei erfüllt waren. Empfindsame Reisen: „Yoricks empfindsame Reise“ von Lawrence Sterne, dem berühmten Verfasser des „Tristram Shandy“ (1713—68), der viele Nachfolger fand, die aber weder seinen Humor noch sein Gemüt besaßen. Vgl. Goethes Triumph der Empfindsamkeit.

S. 482, 32—34: Vgl. das Distichon „Das Kind in der Wiege“ (Bd. III, 94), „Menschliches Wirken“ (Bd. III, 242) u. „Erwartung und Erfüllung“ (ebenda).

S. 483, 14 ff.: Vgl. „Die Worte des Glaubens“, V. 17 u. 18 (Bd. II, 31) u. „Der Genius“ (Bd. II, 29 f.), wo es am Schluß in der ersten Fassung (Horen 1795, 9. Stück) hieß:

„Aber blind erringst du, was wir im Lichte verfehlen,
Und dem spielenden Kind glückt, was dem Weisen mißlingt.“

S. 483, 27 — 485, 4: Schiller selbst meint (484, 21 ff.), daß Kants Begriff des Naiven nur das Naive der Überraschung umschließe. Mit dem Naiven der Gesinnung kommt Schiller also über Kant hinaus. — Überdies besitzt nach Walzels Nachweis Schillers Auffassung des Naiven einige wichtige Berührungspunkte mit den von M. Mendelssohn in seiner Abhandlung „Über das Erhabene und Naive in den schönen Wissenschaften“ vorgetragenen Anschauungen, wenn auch andere Äußerungen wieder (S. 487, 26 ff.) im Widerspruch dazu stehen.

S. 488, 1 ff.: Caroline von Wolzogen hat in ihrer Biographie Schillers ähnliche Züge aus des Dichters Kindheit festgehalten.

S. 488, 14—22: Vgl. Wallensteins Verhältnis zu Oktavio, besonders Wallensteins Tod, V. 1681—87.

S. 488, 30: Ingenuität, Aufrichtigkeit, Geradheit, Natürlichkeit des Betragens. Schäferwelt, d. h. eine erdichtete Welt voller Unschuld und Harmlosigkeit, wie in den beliebten Idyllen und Schäferstücken.

S. 489, 1: Joh. Matthias Schröckh (1733—1808), Herausgeber einer Allgemeinen Biographie in 8 Bänden, Berlin 1767 — 1798; die Geschichte von Papst Adrian (1521—23) wird erzählt Bd. V, 1 ff.

S. 489, 22: Dissimulieren, verhehlen, verbergen.

S. 489, 31—33: Psalm 14, 3.

S. 490, 10: „Sottise“ in der zweiten Ausgabe durch „Ungeschicklichkeit“ ersetzt.

S. 490, 28 ff.: Schiller an Körner, am 3. Februar 1794 (Jonas III, 419):

Dies [die Einwirkung einer Theorie des Schönen auf die hervorbringende Kunst] führt mich natürlicherweise auf die von aller Theorie unabhängige Erzeugung des Originalschönen durch das Genie. Hier bin ich gerade jetzt, und es wird mir gar schwer, über den Begriff

des Genies mit mir einig zu werden. In Kants Kritik der Urteilskraft werden darüber sehr bedeutende Winke gegeben; aber sie sind noch gar nicht befriedigend." In Frage kommen die §§ 46—50 der „Urteilskraft". Kant erkennt das Genie nur auf dem Gebiete der Kunst an und definiert so: „Genie ist die angeborene Gemütslage (ingenium), durch welche die Natur der Kunst die Regel gibt. In der Definition liegen vier Momente: 1. daß das Genie durch Originalität ausgezeichnet sei, 2. daß seine Produkte Muster, d. h. exemplarisch seien, 3. „daß es, wie es sein Produkt zustande bringt, selbst nicht wissenschaftlich anzeigen könne, sondern daß es als Natur die Regel gebe und daher der Urheber eines Produktes, welches er seinem Genie verdankt, selbst nicht weiß, wie sich in ihm die Ideen dazu herbeifinden, auch es nicht in seiner Gewalt hat, dergleichen nach Belieben oder planmäßig auszudenken und anderen in Vorschriften mitzuteilen, die sie in den Stand setzen, gleichmäßige Produkte hervorzubringen (daher denn auch vermutlich das Wort Genie von genius, dem eigentümlichen, einem Menschen bei der Geburt mitgegebenen schützenden und leitenden Geist, von dessen Eingebung jene originale Ideen herrühreten, abgeleitet ist)." Das vierte Moment, daß das Genie nicht der Wissenschaft, sondern nur der Kunst die Regel vorschreibe, hat Schiller außer acht gelassen. Ebenso die Behauptung Kants, daß für das Genie die Kunst irgendwo still steht, „indem ihr eine Grenze gesetzt ist, über die sie nicht weitergehen kann, die vermutlich auch schon seit lange her erreicht ist und nicht mehr erweitert werden kann." Dagegen Schiller an Körner, 3. Februar 1794 (Jonas III, 420): „Alle Erweiterung in der Kunst muß vom Genie kommen", und im 6. Brief über ästhetische Erziehung (Bd. XVIII, 23): „Zwar wissen wir, daß das kraftvolle Genie die Grenzen seines Geschäfts nicht zu Grenzen seiner Tätigkeit macht." Daß Schiller seine Anschauung vom Genie in letzter Linie durch das Studium der Persönlichkeit Goethes gewonnen, ergibt sich aus dem großen Brief an Goethe vom 23. August 1794, in dem er mit liebevoller Hand die Summe von des genialen Dichters Existenz gezogen hat (Jonas III, 471 ff.). Vgl. die Votivtafel „Genialität" (Bd. II, 167).

S. 490, 32—36: Vgl. die Votivtafel „Das Naturgesetz" (Bd. II, 167).

S. 490, 38—491, 2: Vgl. „Der Genius" (ebda.) u. „Der Nachahmer" (ebda.).

S. 491, 9—15: Vgl. Schillers Gedicht „Der Genius", V. 45 ff. (Bd. II, 39).

S. 491, 30: Hippokrates, berühmter griechischer Arzt, im 5. u. 4. J. v. Chr., der Begründer der wissenschaftlichen Medizin.

S. 491, 32: Miguel de Cervantes Saavedra (1547—1616), der Verfasser des Don Quixote.

S. 491, 33: Henry Fielding, (1707—1754), englischer Romanschriftsteller; seine Werke „Joseph Andrews" u. „Tom Jones" richten sich in erster Linie gegen den Gefühlsüberschwang der Erzählungen von Richardson. Vgl. zu S. 285, 34. — Sterne: Vgl. zu 481, 34.

S. 491, 38: Epaminondas (418—362), der Führer Thebens im Kampf um die Hegemonie in Griechenland, der Sieger von Leuktra und Mantinea.

S. 492, 3: John Churchill, Herzog von Marlborough, bekannter englischer Feldherr (1650—1722) an den das vielgesungene Soldatenlied anknüpft: „Marlborough s'en va-t-en guerre".

Turenne (1611—1675) und Vendome (1654—1712), berühmte französische Generäle unter Ludwig XIV., in ihrer Zeit als die Meister der Kriegskunst gepriesen.

S. 492, 5ff.: Zu den Sätzen über weibliche Naivität vgl. „Über Anmut und Würde" S. 351, 19ff. Vgl. die Gedichte: „Würde der Frauen" (Bd. II, 169), „Macht des Weibes" (Bd. II, 108), „Tugend des Weibes" (Bd. III, 240), „Das weibliche Ideal" (Bd. III, 241).

S. 492, 32: heterogen, wesensfremd, ungleichartig.

S. 493, 9: „Schuld" ist hier das Bewußtsein von der mangelnden sittlichen Widerstandskraft.

S. 494, 8: Prärogativ, Vorrecht.

S. 494, 12ff.: Vgl. „Die Macht des Gesanges" V. 41—50 (Bd. III, 44).

S. 494, 26ff.: Vgl. die Rezension über Matthissons Gedichte (Bd. XIX, S. 288): „Will uns also der Dichter aus dem Gedränge der Welt in seine Einsamkeit nachziehen, so muß es nicht Bedürfnis der Abspannung, nicht Verlangen nach Ruhe, sondern nach Harmonie sein, was ihm die Kunst verleidet und die Natur liebenswürdig macht; nicht weil die Welt seinem theoretischen sondern weil sie seinem praktischen Vermögen widerstreitet, muß er sich nach einem Tibur umsehen und zu der leblosen Schöpfung flüchten."

S. 495, 20: Vgl. dieselbe Besprechung (Bd. XIX, S. 287): „Im Tumult der geschäftigen Welt verdrängt eine Gestalt unseres Geistes unaufhaltsam die andere, . . . desto treuer bewahrt die einfache, stets sich selbst gleiche Natur um uns her die Empfindungen, zu deren Vertrauten wir sie machen, und in ihrer ewigen Einheit finden wir auch die unsrige wieder." Vgl. den oben zu 481, 1—8 zitierten Brief an Lotte und Caroline und die Schlußverse des „Spaziergangs".

S. 495, 36—496, 34: Vgl. die Darstellung Bieses in seiner „Entwickelung des Naturgefühls bei den Griechen", Kiel 1882. Ferner den Brief Humboldts vom 6. Nov. 1795 (Briefwechsel S. 198):

„Bei den Griechen fällt es zuerst ins Auge, daß sie ganz und unaufhörlich den Eindrücken der äußeren Natur auf sie offen waren, daß alles, was sie empfanden, sie lebendig bewegte, daß sie es aber nicht bloß zuerst treu aufnahmen, sondern auch, ungeachtet der Stärke ihrer Rührung, dennoch so angemessen darauf zurückwirkten, daß sie die eigentümliche Gewalt desselben nur sehr wenig veränderten. Überhaupt hatte die Einwirkung der Natur um sie her sie gänzlich gebildet, ihre Phantasie, ihr Geist, ihre Empfindung verriet diesen Einfluß, ihr ganzes Innere war ein treuer Spiegel der Natur, und wie diese daher auf sie einwirkte, so wirkte ihre Selbsttätigkeit wieder zurück. Hieraus, vorzüglich wenn Sie zugleich an die milde und lichte, reiche und große Natur denken, die sie umgab, entspringen alle ihre Vorzüge und Mängel." — Die als Zitat bezeichnete Stelle (Z. 26—34) ist als solches nicht nachzuweisen.

S. 497, 23—498, 3: Vgl. „Die Götter Griechenlands" (Bd. II, 151 ff.), besonders V. 41—48; „Die vier Weltalter" V. 43—48 (Bd. III, 23), vgl. auch S. 312, 8—19 dieses Bandes.

S. 497, 28—39: Ossiansche Lieder siehe im zweiten Teil des „Werther" (vollständige Übersetzung in Hexametern von Michael Denis 1768—69); vgl. Herders Abhandlungen: „Auszug aus einem Briefwechsel über Ossian und die Lieder alter Völker" („Von deutscher Art und Kunst" 1773) und „Homer und Ossian" (Horen 1795, 10. Stück), welch letzterer vielleicht die direkte Veranlassung zu der Anmerkung gegeben hat. Schillers Anschauung ist dahin richtig zu stellen, daß der „elegische Ton" der Gedichte, der ihn besonders fesselt, dadurch bedingt war, daß die Lieder Ossians von James Macpherson nicht aus alten keltischen Originalen übersetzt, sondern höchstwahrscheinlich von ihm selbst, allerdings auf Grund alter Überlieferungen, verfaßt worden sind, daß demzufolge ganz besonders ihr Stimmungsgehalt als ein Erzeugnis des sentimentalen Empfindens des 18. Jahrhunderts beurteilt werden muß.

S. 498, 7—13: Vgl. den 6. Brief über ästhetische Erziehung (Bd. XVIII, S. 20, 23—27; 25, 17—19).

S. 498, 18 ff.: Odyssee XIV. Gesang. — Werthers Leiden 2. Buch. Brief vom 15. März 1772. Zum Ganzen vgl. Goethe an Herder aus Neapel vom 17. Mai 1787 („Italienische Reise": ‚Neapel'): „Was den Homer betrifft, ist mir wie eine Decke von den Augen gefallen. Die Beschreibungen, die Gleichnisse usw. kommen uns poetisch vor und sind doch unsäglich natürlich, aber freilich mit einer Reinheit und Innigkeit gezeichnet, vor der man erschrickt. Selbst die sonderbarsten erlogenen Begebenheiten haben eine Natürlichkeit, die ich nie so gefühlt habe, als in der Nähe der beschriebenen

Gegenstände. Laß mich meine Gedanken kurz so ausdrücken: sie stellten die Existenz dar, wir gewöhnlich den Effekt; sie schilderten das Fürchterliche, wir schildern fürchterlich; sie das Angenehme, wir angenehm usw. Daher kommt alles Übertriebene, alles Manierierte, alle falsche Grazie, aller Schwulst. Denn wenn man den Effekt und auf den Effekt arbeitet, so glaubt man ihn nicht fühlbar genug machen zu können. Wenn, was ich sage, nicht neu ist, so hab ich es doch bei diesem Anlaß recht lebhaft gefühlt."

S. 498, 36: Euripides zeichnet sich dem älteren Tragiker gegenüber zwar durch eine starke Neigung zur Reflexion, zur Einschiebung allgemeiner philosophischer Gedanken in den Fortgang des Dialogs aus, aber daß er der Günstling seiner Zeit gewesen wäre, das entspricht nicht den Tatsachen

S. 498, 38: „Revolution" hier im allgemeinen Sinne: Umänderung.

S. 499, 1: Man hat einerseits an Herodots schlichte, naive Art und anderseits an Tacitus und Sallust erinnert.

S. 499, 3ff.: Horazens Landgut Tibur, wohin er sich gern aus dem Gewühl der Großstadt flüchtete, ist das heutige Tivoli am Abhang des Sabinergebirges. In Frage kommen sowohl des Dichters Satiren, als seine Oden und Episteln. — Sextus Aurelius Propertius, dem berühmten Elegiker, hat Goethe in den „Römischen Elegien" nachgeeifert. Vgl. den Brief vom 28. November 1798. Ebenso den Anfang der Elegie „Hermann und Dorothea". — Bei Vergil denkt Schiller nicht sowohl an die Äneis als an die Eklogen, die Hirtengedichte, zu denen sich der Dichter durch Theokrits Idyllen hat begeistern lassen, und an verschiedene Stellen in dem Gedicht „Über den Landbau." — Publius Ovidius Naso war 9 n. Chr. vom Kaiser Augustus nach dem kalten, unwirtlichen Tomi am Schwarzen Meer verbannt worden, wo er vor Sehnsucht nach dem sonnigen Italien und nach dem Klange der Heimatsprache verschmachtet. Schillers Meinung, daß es ihm an Fülle des Herzens gefehlt habe, ist wohl als irrtümlich zu bezeichnen.

S. 500, 6ff.: Es geschah auf der Militärakademie durch Prof. Abel, der selbst davon berichtet (Hoffmeister-Viehoff, Schillers Leben I, 42), vgl. auch Berger I, 84f., Köster, Schiller als Dramaturg (1891). S. 74ff., Bd. XI, 109ff.

S. 500, 10—13: Vgl. Hamb. Dramaturgie 69. Stück und die dort zitierte Stelle aus dem „Agathon" von Wieland (12. Buch, 1. Kap.), wo Shakespeare gegen denselben Vorwurf, den der junge Schiller gegen ihn erhoben hatte, in Schutz genommen wird.

S. 500, 30ff.: Es geschah wohl im Sommer 1788 zu Rudol-

stadt, vgl. Bd. XI, 5—7. — Die Stelle in der Ilias: VI. Gesang V. 119—236.

S. 501, 18 ff.: Die Stanze ist von Schiller selbst übersetzt. Vgl. den Aufsatz von Erich Schmidt, „Ariost in Deutschland“ (Charakteristiken [1886] S. 58 ff.). Schillers Urteil über Ariost: An Körner, 21. Januar 1802 (Jonas VI, 336).

S. 501, 32—502, 5, 16—18: Ilias VI, 224—233, 234—236.

S. 502, 19 ff.: Vgl. den 9. Brief über ästhetische Erziehung: Bd. XVIII, 33, 4 ff.

S. 502, 33, ff: Vgl. die Votivtafel „Die schwere Verbindung“. Bd. II, 167.

S. 503, 30: „Witz“ bedeutet ursprünglich soviel wie „Verstand“, im 18. Jahrhundert nimmt es den Sinn des französischen „esprit“ an. Vgl. „Belustigungen des Verstandes und Witzes“, „Neue Beiträge zum Vergnügen des Verstandes und Witzes“ (vgl. Paul 552, Heyne III, 1398). Die Einengung auf die Fähigkeit, unvermutete Ähnlichkeiten zu entdecken und scharf hinzustellen, erfolgte erst gegen Ende des 18. Jahrhunderts. — Die Bemerkung richtet sich in erster Linie gegen die französischen Geistreicheleien und ihre deutschen Nachahmer wie etwa Wieland und seine Schule.

S. 504, 1 ff.: Die Ausführungen beruhen auf der Darstellung im 6. Brief über ästhetische Erziehung, Bd. XVIII, 20 ff.

S. 504, 28—30: Vgl. den Brief an Körner vom 25. Dez. 1788 (Jonas II, 187).

S. 504, 1 f.: Humboldt an Schiller, 18. Dezember 1795 (Briefwechsel zwischen Schiller und W. v. Humboldt. 2. Ausgabe 1876. S. 256): „Die naive und sentimentalische Poesie aus ihrem höheren Begriff herzuleiten, sollten Sie doch noch und bald selbst versuchen. Dem tiefer eindringenden Leser kann es zwar nicht schwer fallen, Sie dieser Mühe zu überheben, aber es würde die Konsequenz Ihres Systems in ein herrliches Licht setzen, und nebenher würde sich auf dem Wege noch manches ergeben.“ Schiller antwortet am 25. Dezember 1795 (Jonas IV, 369), daß eine Deduktion beider Dichtungsweisen ihn jetzt zu lange festhalten würde, im Prinzip sei sie ja in den Briefen über die ästhetische Erziehung enthalten. Humboldt versuchte das von Schiller auch in dem Brief vom 21 März 1796 (Jonas IV, 435) kurz berührte Problem in den „Ästhetischen Versuchen über Hermann und Dorothea“ endgültig zu lösen und kommt zu folgender Begriffsbestimmung des letzten Ziels des Dichters: „Den ganzen Stoff, den ihm die Beobachtung darreicht, organisiert er zu einer idealischen Form für die Einbildungskraft, und die Welt um ihn her erscheint ihm nicht anders als wie ein durchgängig individuelles, lebendiges, harmonisches, nirgends beschränktes noch ab-

hängiges, nur sich selbst genügendes Ganzes mannigfaltiger Formen. So hat er seine eigene innerste und beste Natur in sie übertragen und sie zu einem Wesen gemacht, mit dem er nun vollkommen zu sympathisieren vermag." Schiller an Humboldt, 27. Juni 1798 (Jonas V, 393): „Ihre Formel für die Kunst überhaupt und für die Poesie insbesondere ... sind treffend und entscheidend." — „Darin, daß Humboldt es unternahm, in dem Wesen der Einbildungskraft das Wesen aller Kunst, ihrer einzelnen Formen und ihrer Erscheinungen zunächst in der Anwendung auf Goethes ‚Hermann und Dorothea' darzulegen, liegt sein großes Verdienst um die Ausbildung der Schillerschen Ästhetik zur Wissenschaft" (Egger-Rieger).

S 505, 34: Vgl. S. 499, 1ff.; von den Griechen ist wohl Theokrit gemeint.

S. 505, 35ff.: Vgl. S. 528, 22ff.

S. 506, 11f.: Vgl. S. 561, 13ff.

S. 506, 25ff.: Von Molière (Jean Baptiste Poquelin, 1622—1673) wird erzählt, daß er seine Werke immer zuerst seiner alten Haushälterin vorgelesen und daß er auf ihr sicheres Geschmacksurteil viel gegeben habe. — Meister des Kothurns nennt Schiller die französischen Tragiker besonders wegen des in ihren Werken herrschenden gespreizten Stils. — Die scharfen Bemerkungen richten sich gegen Blätter wie die Halleschen Annalen der Philosophie (hrsg. v. Jacob) und Dyks allgemeine Bibliothek der schönen Wissenschaften, sodann gegen Friedrich Nicolais Beschreibung einer Reise durch Deutschland und die Schweiz (10. Bd.), die alle mehr oder minder hämische Kritiken der Horen und der Bestrebungen ihres Herausgebers enthielten. Sie sind als der erste in die Öffentlichkeit dringende Vorklang des Strafgerichts anzusehen, das bald in den „Xenien" über die „Schmierer zu Leipzig und Halle" und über so manchen anderen hereinbrechen sollte. Vgl nachstehende Briefstellen: Schiller an Cotta, 30. Oktober 1795 (Jonas IV, 307), an Goethe, 1. November 1795 (Jonas IV, 308f.), an Körner, 2. November 1795 (Jonas IV, 311f.). Humboldt an Schiller, 20. November 1795, 14. Dezember 1794. Er hat den Angriff gegen die Zeitungen nicht gebilligt. „So gerecht diese Züchtigung ist, so hätte ich es Ihnen angemessener gehalten zu schweigen."

S. 507, 11—27: Vgl. das Schreiben an den Herausgeber der Propyläen. XIX. Bd., S. 306ff.

S. 507, 34—508, 40: Die Anmerkung über Individualität der Alten und Idealität der Modernen ist in dem zweiten Druck gestrichen worden, weil Schiller im Verlaufe der Untersuchung nochmals ausführlich auf die Frage zu sprechen gekommen ist. Vgl. S. 539, 5—542, 2.

S. 510, 9: Der Name aus dem lateinischen **lanx satura**, eine Fruchtschüssel, mit allerhand Früchten angefüllt, dergleichen man den Göttern jährlich brachte, dann im übertragenen Sinn ein Allerlei, ein Gemengsel, ein Quodlibet, daher Satire ein Gedicht über vermischte Gegenstände ethischen und historischen Inhalts, daraus allmählich das Spottgedicht, in welchem Leidenschaften und Vorurteile, Torheiten und Laster der Menschen mit Scherz, Witz oder bitterer Laune dargestellt und lächerlich gemacht werden.

S. 510, 21: Vgl. an Goethe, 8. Mai 1798 (Jonas V, 379): „nach meinen Begriffen gehört es zum Wesen der Poesie, daß in ihr Ernst und Spiel immer verbunden seien."

S. 511, 36: Cornelius Tacitus (54 bis ca. 120), der durch hohen sittlichen Ernst und unbestechliche Wahrheitsliebe ausgezeichnete Geschichtsschreiber, hat den Verfall der römischen Kultur in den „Annalen" und in den „Historien" mit unbarmherziger Schärfe dargestellt.

S. 212, 9f.: Juvenal (ca. 47 bis ca. 130), der nach langer Verbannung, die ihm Kaiser Domitian auferlegt hatte, nach Rom zurückkehrte, war von dem sittlichen Greuel, den er in der Hauptstadt antraf, so entrüstet, daß er seine 16 Satiren schrieb, in denen er die Scheußlichkeiten des Lasters in allen seinen Gestalten rücksichtslos aufdeckte. — Lukian von Samosata in Syrien (ca. 120—200) ist der Schöpfer des satirischen Dialogs und hat die Schwächen der Menschen auf allen Gebieten mit scharfem Witz und beißender Satire gegeißelt. Durch Wielands Übertragung ins Deutsche war er den Zeitgenossen nahe gebracht worden. — Jonathan Swift (1667 bis 1745) vgl. zu 102, 27. Seine Hauptwerke: „Märchen von der Tonne", eine Satire gegen Katholizismus, Luthertum und Kalvinismus (ins Stoffgebiet der Lessingschen Ringparabel gehörig) und „Gullivers Reisen." — Eduard Young (1684—1765), der Dichter der vielgelesenen, in lyrisch erhabenem Ton gehaltenen Betrachtungen über Tod und Unsterblichkeit, die durch Eberts Übersetzung unter dem Titel „Nachtgedanken" (1760 ff.) in Deutschland bekannt geworden waren und viele Nachahmungen gefunden hatten. Schiller hat in der zweiten Ausgabe des Aufsatzes seinen Namen, sowie den Dantes und Lukians gestrichen, offenbar weil ihm ihre Werke den gekennzeichneten Umständen nicht genug zu entsprechen schienen

S. 512, 21: Austerität, Herbheit, Schroffheit.

S. 512, 30 ff.: Vgl, 359, 7 ff.

S. 513, 10 ff.: Vgl. die Auseinandersetzung über den Kontrast zwischen Tragödie u. Komödie in der im Nachlaß überlieferten Skizze „Tragödie und Komödie". S. 643 ff. dieses Bandes.

S. 514, 17: Schiller an Humboldt, 29. November 1795

(Jonas IV, 338): „Die Comödie schließt nämlich gleichfalls alles Pathos aus, aber ihr Stoff ist die Wirklichkeit.“

S. 514, 26—38: Vgl. 645 dieses Bandes und Bd. XII, 102.

S. 514, 30: In der Hamburger Dramaturgie Stücke 25, 32 und 79.

S. 515, 1—6: Auch in dem obenerwähnten Brief an Humboldt vom 29. November 1795 weist Schiller der Komödie den höchsten Rang in der satirischen Dichtung zu.

S. 515, 15: Vgl. S. 357, 8ff.

S. 515, 22ff.: „Die Wünsche“, „Die Lapithen“, „Jupiter Tragödus“, „Timon“, „Alexander“, „Nigrinus“ sind die Titel Lukianischer Dialoge. Das letztgenannte Werk bietet eine Schilderung des römischen Sittenverfalls, der in Gegensatz gestellt ist zu dem Dasein in Athen. Nigrinus, ein sokratischer Weiser, kehrt aus Hellas nach Rom zurück und äußert im Selbstgespräch, gleichsam von sich selbst Rechenschaft fordernd, die angeführten Worte, die nach Wielands Übersetzung zitiert sind. (Lukians Werke. I. Bd. Leipzig 1788. S. 35f.) Sykophant war in Athen ursprünglich der Angeber, der einen andern wegen Übertretung des Feigenausfuhrverbots zur Anzeige brachte, später jeder Angeber, Ohrenbläser, Augendiener, Verräter.

S. 515, 38: Aristophanes (ca. 452—388), der bedeutendste der griechischen Komödiendichter, tut es in den „Wolken“, wo Sokrates als der Vertreter der sophistischen Philosophie arg mitgenommen wird.

S. 516, 8—9: Vgl. zu 491, 33 und 481, 34. Sophia Western ist die weibliche Hauptfigur im „Tome Jones“.

S. 516, 22: Voltaires Candide (1758) will die Leibnizische Anschauung von der besten aller Welten lächerlich machen und vertritt die Meinung, daß ein bescheidenes, arbeitsames Leben das eigentliche Glück der Sterblichen ausmache: „Cultivons notre jardin.“

L'Ingénu (1767) richtet sich gegen den Dogmatismus der christlichen Kirche. — Vgl. Schillers Brief an Goethe, 25. April 1805 (Jonas VII, 239): „Sie haben zwar, indem sie Voltairen die Tiefe absprechen, auf einen Hauptmangel desselben hingewiesen, aber ich wünschte doch, daß das, was man Gemüt nennt und was ihm, sowie im ganzen allen Franzosen so sehr fehlt, auch wäre ausgesprochen worden.“

S. 517, 7: Der Name bezieht sich auf die Form = Gedicht in Distichen (je aus einem Hexameter und einem Pentameter bestehend). Ursprünglich war Elegie die Darstellung feierlicher, mehr oder minder leidenschaftlicher Empfindungen aller Art; seit dem letzten Drittel des 18. Jahrhunderts erscheinen mehr und mehr als die Grundzüge elegischer Dichtung weiche, hinschmelzende Rührung und wehmütig betrachtendes, sehnendes Erinnern. Damit änderte

sich zugleich das Versmaß, das zuletzt ganz und gar vom persönlichen Empfinden des Dichters abhängig wird. Die Hauptvertreter innerhalb der römischen Dichtung: Tibull, Properz, Catull, in neuerer Zeit: Goethe („Römische Elegien," durchaus der antiken Auffassung gemäß), Schiller („Der Spaziergang," in den Horen 1795 „Elegie" überschrieben), Hölty („Elegie bei dem Grabe meines Vaters", „Elegie auf den Tod eines Landmädchens",) Matthisson („Elegie, in den Ruinen eines alten Bergschlosses geschrieben") und viele neuere. Schiller kommt es nicht auf die Kennzeichnung der Elegie als solcher, sondern auf die Charakterisierung der in ihr herrschenden Empfindungsweise an, die sich natürlich auch in anderen Dichtungsgattungen findet.

S. 517, 29: Der englische Dichter James Thomson (1700—1748) hat in den „Jahreszeiten" ein auch in Deutschland vielbewundertes Muster malender und belehrender Darstellung der Natur geschaffen.

S. 518, 14—519, 14: Vgl. S. 499, 7—10. Von demselben Standpunkt aus kommt Schiller, wie Egger-Rieger mit Recht hervorgehoben haben, in der Rezension der Gedichte Bürgers zu einer scharfen Verurteilung derselben. Vgl. Bd. XIX, S. 239, 33—35, 240, 3—7, 242, 35—243, 3 u. ö.

S. 518, 16: Euxin, Pontus euxinus, das Schwarze Meer.

S. 519, 34—35: „Der Sonnengesang Ossians" (aus dem Gedichte Carthon) steht in der Übersetzung Hovens in Schillers „Anthologie auf das Jahr 1782". (Neudruck von Zobeltitz S. 112 ff.)

S. 520, 5 f.: Elegisch gerührt: überall da, wo er die Sehnsucht nach dem verschwundenen idealen Naturzustand vor aller Kultur laut werden läßt. — Juvenalisch: überall da, wo er die Verderbtheit des modernen Gesellschaftssystems und der Erziehung geißelt. — Julia: gemeint ist die „nouvelle Heloïse", in der die Schönheit der Alpenwelt und der Einklang des Menschenherzens mit der unberührten, großartigen Natur verkündigt wird.

S. 520, 9 ff.: Rousseaus Charakter, gemessen an dem Ideal ästhetischer Harmonie, das Schiller im 22. Brief über ästhetische Erziehung aufgestellt hat, muß notwendig zerrissen und zerfahren erscheinen. — Vgl. auch die strenge Selbstcharakteristik Schillers in dem Brief an Goethe vom 31. August 1794 (Jonas III, 481).

S. 520, 30—38: Vgl. S. 621, 10—23, welche Bemerkung offenbar auf Rousseau anspielt. Zu Rousseaus Meinung vgl. die berühmten Anfangssätze des „Emil" und die Preisschrift: „Hat die Wiederherstellung der Künste und Wissenschaften zur Verbesserung der Sitten beigetragen?"

S. 521, 29—32: Es ist der Anfang der bekannten Trauerode auf das Absterben Mariannens.

S. 522, 25: Es ist zu denken an Gedichte wie: „Gedanken über Vernunft, Aberglauben und Unglauben.“, „Falschheit menschlicher Tugenden“, „Über den Ursprung des Übels“, „Unvollkommenes Gedicht über die Ewigkeit“ u. a., die samt und sonders auf den jungen Schiller großen Eindruck gemacht hatten, was sicher auf eine tief wurzelnde Wesensverwandtschaft in der Anlage beider Dichter hinweist.

S. 522, 32: Anspielung auf Hallers bekanntestes Werk „Die Alpen“, wo das naturgebundene Dasein der Gebirgsbewohner in seiner Beschränkung und Unschuld gepriesen wird.

S. 523, 5ff.: Christian Ewald von Kleist (1715—1759), als Dichter von seinen Zeitgenossen, als Mensch von seinen Freunden hochgeachtet. Seine Hauptwerke: „Der Frühling“, eine Nachahmung von Thomsons „Jahreszeiten“, „Cissides und Paches“, ein episches Gedicht in drei Gesängen, von dem Lessing im Gegensatz zu Schiller im 40. Literaturbrief rühmend spricht, „Seneka“, ein Trauerspiel, an dem die zeitgenössische Kritik mehr zu loben fand, als Schiller, Oden („An die preußische Armee“), Idyllen („Irin“), Lieder, Fabeln („Der gelähmte Kranich“), Sinngedichte, Rhapsodien. Zu letzteren gehört auch das Gedicht „Sehnsucht nach Ruhe“ (1744), aus dem Schiller die Verse 109—114 mit leisen Änderungen zitiert. Vgl. auch den Brief an die Schwestern Lengefeld vom 20. November 1788 (Jonas II, 155).

S. 524, 26ff.: Zum Gegensatz zwischen musikalischer und plastischer Poesie, vgl. die Briefstellen an Körner, 25. Mai 1792 (Jonas III, 202): „Ich glaube es ist nicht immer die lebhafte Vorstellung seines Stoffes, sondern oft nur ein Bedürfnis nach Stoff, ein unbestimmter Drang nach Ergießung strebender Gefühle, was Werke der Begeisterung erzeugt. Das Musikalische eines Gedichtes schwebt mir weit öfter vor der Seele, wenn ich mich hinsetze es zu machen, als der klare Begriff vom Inhalt, über den ich oft kaum mit mir einig bin.“ An Goethe, 18. März 1796 (Jonas IV, 430): „Bei mir ist die Empfindung anfangs ohne bestimmten und klaren Gegenstand; dieser bildet sich erst später. Eine gewisse musikalische Gemütsstimmung geht vorher, und auf diese folgt bei mir erst die poetische Idee.“ Vgl. auch die Rezension der Gedichte Matthissons, Bd. XIX, S. 277, 20ff. und den 22. Brief über die ästhetische Erziehung, Bd. XVIII, S. 83, 14ff. — Walzel hebt mit Recht hervor, daß die Gegenüberstellung, die nach dem Obigen in Schillers eigner Dichtererfahrung wurzelt, einer der wichtigsten und fruchtbarsten Gewinne der Abhandlung sei.

S. 526, 10: Young: Vgl. zu 512, 9ff.

S. 526, 10ff.: Schiller legt hier sein eigenes Verhältnis zu

Klopstock dar, das von jugendlich überschäumender, verzückter Begeisterung und Nachahmung (Plan zu einem „Moses“, „Der Eroberer“: „von einem Jüngling, der allem Ansehen nach Klopstocken liest, fühlt und beinahe versteht“ [Schwäbisches Magazin 1777, III. Stück]), zu kühl gemessener, achtungsvoller Anerkennung seiner Verdienste erkaltet. Vgl. das Gedicht „Klopstock und Wieland“ (Bd. III, S. 206), an Böttiger, 23. Juli 1797 (Jonas V, 228): „Es ist mir bei dem besten Willen und Streben nicht möglich gewesen, die Stimmung in mir zurückzurufen, denn sie mag wirklich einmal dagewesen sein; aber nur Klopstock versteht es, einen solchen Gemütszustand ein ganzes Menschenleben lang und mitten unter der allgemeinen Gedankendrehung um sich her, zu fixieren.“

S. 526, 24 ff.: Gegen eine dieser Früchte, L. H. v. Nicolays „Epistel an Ramler“, ist das Xenion „Aus einer neuesten Epistel“ (Bd. II, 185) gerichtet. Auch die frömmelnde Poesie der Stolbergs und der Göttinger Dichter, die in Klopstock ihr Idol verehrten, wird getroffen.

S. 527, 22: Johann Peter Uz (1720—1796) gehört in diesen Zusammenhang nicht wegen seiner Anakreontika, sondern um seiner Oden willen (z. B. „An Gleim auf Friedrich den Andern“, „An den Frühling“, die besonders des Versmaßes halber wichtig geworden sind. — Michel Denis (1729—1800) ist einer der Hauptvertreter der bardischen Lyrik („Lieder Sineds des Barden“. Vgl. auch seine oben erwähnte Ossianübersetzung). — Salomon Geßner (1730—87), der Idyllendichter, den Gottfried Keller im „Landvogt von Greiffensee“ zu neuem Leben erweckt hat, versucht es in den fünf Gesängen des „Todes Abels“, sich aus der Sphäre des Idylls auf eine größere, tragische Höhe zu erheben, wobei er in den Spuren Klopstocks geht. — Johann Georg Jacobi (1740—1814) kommt hier besonders als der Herausgeber der „Iris“ in Frage; seine „Poetischen Versuche“ tragen anakreontischen Charakter. — Heinrich Wilhelm von Gerstenberg (1737—1823), der Verfasser des „Ugolino“ hat sich mit den „Gedichten eines Skalden“ gleichfalls Klopstock und der Bardenpoesie angeschlossen. — Von Ludwig Höltys (1748—1776) Oden hat besonders die auf das Landleben: „Wunderseliger Mann, welcher der Stadt entfloh,“ Berühmtheit gewonnen. — Friedrich von Gögkingk (1748—1828) hat als Nachahmer des Horaz („Episteln“) hier seinen Platz gefunden.

S. 528, 7 ff.: Die Schilderung bezieht sich auf Goethe. Vgl. an Goethe, 23. und 31. August 1794 (Jonas III, 472 ff., 481 f.), 9. Brief über ästhetische Erziehung (Bd. XVIII, 33).

S. 528, 35: „Wilhelm Meisters Lehrjahre“, 1.—6. Buch. 1795. Vgl. die Briefe S. 586 ff. dieses Bandes, besonders S. 611, 8, wo Wilhelm ausdrücklich als „sentimentalischer Charakter“ bezeichnet wird.

S. 529, 6: Vgl. S. 515.

S. 529, 14ff.: Vgl. den 16. Brief über ästhetische Erziehung (Bd. XVIII, S. 61, 19ff.) und Anm. zu S. 401, 29 dieses Bandes.

S. 529, 20ff.: Die „vortrefflichen Werke“ sind wohl „Die neue Héloïse“ von Rousseau und Sternes „Empfindsame Reise“, vielleicht auch die Romane von Richardson (Clarissa; Pamela; Grandison) und natürlich der „Werther“. Die Nachäffungen: die weinerlichen Romane von Gellert, F. H. Jacobi, die Reiseromane, die zahlreichen Wertheriaden.

S. 529, 29ff.: Joh. Christoph Adelung (1732—1806), verdienstvoller Sprachforscher, Herausgeber des vielbenutzten „Grammatisch-kritischen Wörterbuchs der hochdeutschen Mundart“ (1774—86) und anderer sprachlicher Werke.

S. 529, 35ff.: Der scharfe Ausfall richtet sich gegen die Travestie der Äneide von Alois Blumauer (1755—1798), über dessen ja nicht eben feinen Witz Schiller früher einmal wesentlich anders geurteilt hatte (an Körner, 5. Januar 1787, Jonas I, 330). Der Schluß der Anmerkung gilt dem sächsischen weinerlichen Lustspiel Gellerts und seiner Nachfolger, den Schauspielerstücken Jüngers und Ifflands, den Kotzebueschen Lustspielen u. a. Vgl. auch das Gedicht „Shakespeares Schatten“ (Bd. II, S. 149). — Ursprünglich hat die Anmerkung auch einen Ausfall gegen Matthias Claudius enthalten, der auf die Fürbitte einiger Freunde des „Herrn Asmus“ — und mit Recht — gestrichen worden ist (vgl. an Cotta, 27. November 1795. Jonas IV, S. 329).

S. 530, 8: „Sigwart, eine Klostergeschichte“ (1776) von Joh. Martin Miller, die berühmteste Werthernachahmung, von einer ganz unglaublichen Tränenseligkeit erfüllt, die auch auf den jungen Schiller in der Akademie ihren Eindruck nicht verfehlte, wie uns Karoline von Wolzogen in der Biographie des Schwagers erzählt.

S. 530, 9: „Reise in die mittäglichen Provinzen von Frankreich im Jahre 1785—86“ von Moritz August von Thümmel, die seit 1791 erschienen war und bei dem großen Publikum viel Beifall gefunden hatte, während Schiller sie gleich nach Erscheinen der ersten Bände flach, seicht und nicht eben geistreich nannte (an Körner, 5. März 1791, Jonas III, 136).

S. 531, 1ff.: Die Stelle ist veranlaßt durch die vielbeanstandete Veröffentlichung der „Römischen Elegien“ im 6. Heft der Horen. Vgl. Schiller an Goethe, 23. November 1795 (Jonas IV, 328): „Auch über die Naturalität und ihre Rechte (in Rücksicht auf die Elegien) habe ich mich weitläufig ausgelassen.“ — An Schütz, 28. Dezember 1795 (ebenda 372): „Auch über die Moralität der Goetheschen Elegien ist eine Erklärung darin [in unserer Abhandlung]

zu finden." — An den Herzog von Augustenburg, 5. Juli 1795 (Jonas IV, 202): „Die Elegien, welche es [das 6. Heft der ‚Horen'] enthält, sind vielleicht in einem zu freien Tone geschrieben, und vielleicht hätte der Gegenstand, den sie behandeln, sie von den Horen ausschließen sollen. Aber die hohe poetische Schönheit, mit der sie geschrieben sind, riß mich hin, und dann gestehe ich, daß ich zwar eine konventionelle, aber nicht die wahre und natürliche Dezenz dadurch verletzt glaube. Ich werde in einem künftigen Stücke des Journals mir die Freiheit nehmen, mein Glaubensbekenntnis über das, was dem Dichter in Rücksicht auf das Anständige erlaubt und nicht erlaubt ist, ausführlich abzulegen."

S. 532, 1—6: Vgl. das Distichon „Der Dichter an seine Kunstrichterin" (Bd. III, 239).

S. 533, 15—18: Vgl. Bd. XVIII, 84, 3—11.

S. 533, 34: „Ardinghello oder die glückseligen Inseln. Eine italiänische Geschichte aus dem sechzehnten Jahrhundert" (1787) an Wilhelm Heinse (1749—1803), dem kunstbegeisterten Italienpilger, der in seinem vielbelobten und vielgescholtenen Roman „den niedrigsten Genuß mit dem höchsten zu verweben" wußte, und der natürlich zufolge seiner ganzen Art Schillers Geschmack nicht genugtun konnte. Auch Goethe, der sich, wie er in dem Aufsatz „Erste Bekanntschaft mit Schiller" selbst erzählt, bei seiner Rückkehr aus Italien zwischen Ardinghello und Franz Moor eingeklemmt fand, lehnte Heinses Roman ab, „weil er Sinnlichkeit und abstruse Denkweisen durch bildende Kunst zu veredeln und aufzustutzen unternahm."

S. 534, 3f.: Gemeint ist sicher Wieland und nicht Goethe, wie manche angenommen haben.

S. 534, 14ff.: Der deutsche Ovid ist der Breslauer Rektor J. K. F. Manso (1759—1826), u. a. Verfasser eines Lehrgedichts in drei Gesängen: „Die Kunst zu lieben" (1794), einer langweiligen Nachahmung von Wielands Musarion. Gegen ihn richten sich die Xenien 33—42 (Bd. II, 176f.). Seine Antwort: „Gegengeschenke an die Sudelköche in Jena und Weimar." — Claude Crébillon der jüngere (1707—1770), der Verfasser einer größeren Zahl leichtfertiger Romane, die aber kulturhistorisches Interesse erregen. — Jean François Marmontel (1723—1799), vielseitiger Schriftsteller. Schiller denkt hier an seine „Moralischen Erzählungen". Die Memoiren des Marmontel las Schiller im Januar 1805 (vgl. den Brief an Goethe vom 14. Januar. Jonas VII, 203). — Choderlos de Laclos (1741—1803), vgl. zu 476, 28—34. — Der deutsche Properz ist Goethe wegen der „römischen Elegien". — Von Diderots Werken kommen in Frage: „Les bijoux indiscrets" und „La

religieuse", die bei aller Gewagtheit des Inhalts doch weit über den oben erwähnten Produkten der Crebillon und Laclos stehen.

S. 534, 27: „Liebe um Liebe", später „Gandalin oder Liebe um Liebe" betitelt. Wieland hat sich dem Angriff gegenüber durchaus vornehm verhalten und hat dadurch den Angreifer ebenso entwaffnet wie seinerzeit den jungen Goethe. Vgl. Schillers Brief an Humboldt, 25. Januar 1796 (Jonas IV, 400). Schon deshalb gingen die Xeniendichter später mit der „Jungfrau zu Weimar" (Bd. II, 180) recht sänftiglich um.

S. 535, 1ff.: Das Wort bedeutet eigentlich „Bildchen", und Bildchen sind ja auch die behaglich ausgemalten Ausschnitte aus dem Leben und Weben der Natur und der in ihrer Existenz durch sie bedingten Menschen, die man gemeiniglich mit dem Namen des Idylls bezeichnet und die in langer Reihe von Theokrit und Vergil bis zu Geßner, Chr. Ewald Kleist, Joh. H. Voß, J. P. Hebel und Eduard Mörike gehen. Schiller aber kommt es auch hier wie oben (S. 517) auf die Kennzeichnung der Empfindungsweise an, demnach ist ihm Idyll die glückliche Erfüllung heroischer Sehnsucht, dargestellt mit dem Ausdruck und in der Stimmung erhabener Freude (Berger).

S. 537, 9: Schimäre, Wahngebilde, Hirngespinst. Gemeint sind Rousseau und die Anhänger seines Evangeliums vom glücklichen Urzustand der Menschen.

S. 538, 32: „Amintes": Dabei hat Schiller sicherlich nicht an die kleine und unbedeutende Geschichte dieses Namens in Geßners Idyllen gedacht, sondern an den „Aminta" des Tasso, der schon in der deutschen Dichtung des 17. Jahrhunderts mehrfachen Einfluß ausgeübt hatte und im Jahr 1794 in neuer Übersetzung von F. G. Walter unter dem Titel: „Amint, ein Schäfergedicht" erschienen war. „Daphnis" ist Sal. Geßners Idylle in drei Büchern (1754).

S. 539, 5ff.: Vgl. die Anmerkung S. 507/8, weiter den Abschnitt „Theokrit und Geßner" in Herders Fragmenten über die neuere deutsche Literatur, 2. Sammlung und Humboldts Brief an Schiller, vom 18. Dezember 1795 („Briefwechsel zwischen Schiller und Humboldt", 2. Aufl., Stuttgart 1876, S. 256). Er ist mit ihm einig darin, „daß der naive Dichter den Gegenstand mit allen seinen Grenzen darstellt, sowie der sentimentale vielmehr alle Grenzen des seinigen entfernt. Aber ich möchte darum nicht sagen, daß die naive Poesie bloß der Form nach, die sentimentale der Materie nach ein Unendliches sei. Wie ich beide Begriffe von Anfang herein gefaßt habe, so befindet sich der naive Dichter in dem Zustande, in welchem wir noch nicht die beschränkte Wirklichkeit von dem unendlichen Ideal durch Reflexion zu trennen gelernt haben, in welchem die Menschheit in uns noch ein harmonierendes Ganzes ausmacht

und wir daher eben diese Harmonie auch in der Natur zu sehen vermeinen. Da hier also noch gar keine Trennung angenommen ist, so bleibt dem Dichter freilich nichts zu tun übrig, als die Natur zu schildern, wie sie ist, ihre Form mit allen ihren Grenzen genau darzustellen. Darum täte man doch dem Homer Unrecht, wenn man seine Poesie bloß der Form nach ein Unendliches nennen wollte. In seiner Ansicht der Natur liegt so gut, wie in seiner Menschheit, dünkt mich, auch der Materie nach ein Unendliches. Nur weil er dies nie abgesondert gedacht hat, stellt er es in der sinnlichen Gestalt dar, in welcher es als ein Ganzes auf ihn einwirkt Der sentimentalische Dichter unterscheidet sich durch die Absonderung des Ideals von der Wirklichkeit, woraus eben seine drei Arten möglicher Äußerung aus den verschiedenen Verhältnissen beider gegeneinander verfließen. Er hat also freilich ein Unendliches der Materie nach. Aber er muß sein Ideal doch auch individualisieren. Sieht man daher bloß auf die Forderung der Kunst, nicht auf die Möglichkeit der Ausführung, so müßte er ebensogut als der naive auch der Form nach ein Unendliches darstellen." Die Antwort Schillers vom 25. Dezember 1795 (Jonas IV, 365f.) erläutert seine Meinung noch einmal ausführlich und findet darum hier Platz: „Auf Ihr Bedenken habe ich Folgendes zu antworten. Es scheint aus Ihrem Anstoße zu erhellen, daß Sie den Gattungsbegriff der Poesie, der allerdings Individualität mit Idealität vereinigt fordert, zu sehr schon in die Arten legen. Ich betrachte diese letztern mehr als die Grenzen des erstern, Sie scheinen solche mehr wie verschiedene Ausführungen desselben anzusehen. Soviel ist aber gewiß, daß die naive Poesie einen begrenzteren Gehalt, die sentimentalische eine weniger vollkommene Form hat. Freilich nimmt jede in demselben Grade von dem Vorzug der andern an, als sie dem absoluten Dichtungsbegriff mehr annähert und den Artcharakter mehr ablegt. Da ich aber diesen gerade streng unterscheiden wollte, so mußte ich das größere Gewicht auf die negative legen, ich mußte mehr von dem abstrahieren, was in einer jeden Art der Gattung angehört, um auf dasjenige aufmerksam zu machen, wodurch sie der Gattung entgegengesetzt ist. Naive Poesie erhält sich zur sentimentalischen (wie auch gesagt worden) wie naive Menschheit zur sentimentalischen. Nun werden sie aber gewiß nicht in Abrede sein, daß die bloß naive Menschheit den Gehalt für den Geist nicht hat, welchen die sentimentalische in der Kultur begriffene besitzt, und daß diese in der Form in dem Gehalt für die Darstellung der erstern nicht gleichkommt. Deswegen ist die letztere, wenn sie sich vollendet hat, soweit über die erstere erhaben. Hat sie sich aber vollendet, so ist sie nicht mehr sentimentalisch, sondern idealisch: welches beides Sie, vielleicht durch

meine eigene Veranlassung, zu sehr für eins nehmen. Die sentimentalische wird von mir nur als nach dem Ideale strebend vorgestellt (dies ist in der dritten Abhandlung am bestimmtesten ausgeführt), daher ich ihr auch in effectu weniger Poetisches zugestehe als der naiven. Sie ist auf dem Wege zu einem höheren poetischen Begriff, aber die naive hat einen nicht so hohen wirklich erreicht, ist also der Tat nach poetischer."

S. 540, 38—541, 9: Vgl. Schillers Brief an Humboldt vom 26. Oktober 1795 (Jonas IV, 301): „Es ist etwas in allen modernen Dichtern (die Römer mit eingeschlossen), was sie, als modern, miteinander gemein haben, was ganz und gar nicht peinlicher Art ist und wodurch sie große Dinge ausrichten ... Es ist eine Realität und keine Schranke, und die Neuern haben sie vor den Griechen voraus. Mit dieser modernen Realität verbinden einige, wie z. B. Goethe, eine größere oder kleinere Portion griechischen Geistes, die aber (wo sie nicht ganz und gar, wie in Voß auf homerischen Stamm gepfropft ist) dem Griechischen immer nicht beikommt. Ich habe zugleich bemerkt, daß diese Annäherung an den griechischen Geist, die doch nie Erreichung wird, immer etwas von jener „modernen Realität" nimmt, gerade herausgesagt, daß ein Produkt immer ärmer an Geist ist, je mehr es Natur ist."

S. 541, 23ff.: Schiller denkt wohl an seinen eigenen Plan einer sentimentalen Idylle, von dem er am 29. November 1795 (Jonas IV, 337ff.) an Humboldt berichtet. Im Anschluß an sein „Reich der Schatten" (d. i. „Das Ideal und das Leben", Bd. II, 142ff.) will er die Vermählung des Herkules mit der Hebe, die Erhöhung des Menschen zum Gott in einem großen Gedicht darstellen und hofft, wenn es gelingt, dadurch mit der sentimentalen Poesie über die naive zu triumphieren. „Denken Sie sich aber den Genuß, lieber Freund, in einer poetischen Darstellung alles Sterbliche ausgelöscht, lauter Licht, lauter Freiheit, lauter Vermögen — keinen Schatten, keine Schranke, nichts von dem allen mehr zu sehen. Mir schwindelt ordentlich, wenn ich an diese Aufgabe, wenn ich an die Möglichkeit ihrer Auflösung denke." Alle Kraft will er zusammennehmen, den ganzen ätherischen Teil seiner Natur, und wenn er auch bei dieser Gelegenheit rein sollte aufgebraucht werden. Er hat das Gedicht nicht geschrieben, weil es eine Unmöglichkeit in sich selber war. Die Welt des Ideals kann nicht in bewußter Selbständigkeit neben der wirklichen Welt stehen, das Ideal kann nur zur Erscheinung kommen als das Licht, in dem das Dunkel der Wirklichkeit sich auflöst, es gibt kein Licht ohne Schatten (Kühnemann, Schiller, S. 403). Schiller ist es nicht gelungen, die Aufgabe zu lösen, die er sich selbst in der Theorie der Idylle gestellt hatte, dagegen bedeutet

in ihrer Art Goethes Iphigenie eine Lösung des Problems, und darum passen die nachfolgenden Zeilen (542, 3ff.) in vorzüglicher Weise auf dieses Drama.

S. 541, 28ff.: Voßens „Luise" (1795) wurde auch in den Xenien gelobt (Bd. II, 185).

S. 543, 23ff.: Hier entwickelt Schiller seine Theorie (natürlich formal) aus den Kategorien Kants („Kritik der reinen Vernunft" § 11). Die dritte Kategorie entspringt jeweils aus der Verbindung der zweiten mit der ersten ihrer Klasse. Innerhalb der Kategorien der Quantität z. B. entspringt die Totalität aus der Verbindung von Einheit und Vielheit, indem man die Vielheit als Einheit betrachtet, oder in den Kategorien der Qualität entspringt die Limitation (Einschränkung durch gewisse Bedingungen) durch die Verbindung der Realität mit der Negation, oder in den Kategorien der Modalität erscheint die Notwendigkeit als die Existenz, das Dasein, das durch die Möglichkeit selbst gegeben ist. Demgemäß bei Schiller: Natur d. h. naive Empfindungsweise vereint mit Kunst d. h. Aufhebung der Natur durch den freiwirkenden Verstand (sentimentalische Empfindungsweise) läßt gelangen zum Ideal der Poesie, in dem die naive Art (Natur) auch unter den Bedingungen der Reflexion in Erscheinung tritt. — Vgl. auch an Humboldt, 25. Dezember 1795 (Jonas IV, 366ff.).

S. 543, 2f.: „Der Menschheit ihren möglichst vollständigen Ausdruck zu geben," wird oben (S. 504, 19f.) als der Begriff der Poesie bezeichnet.

S. 544, 29—546, 14: Vgl. dazu den oben schon zitierten Brief Schillers an Goethe vom 23. August 1794.

S. 547, 25ff.: Vgl. den Brief an Humboldt, 17. Dezember 1795 (Jonas IV, 354ff.), wo im Anschluß an Schlegels Abhandlungen über die griechischen Frauen dieselben Gedanken mit zum Teil wörtlichen Anklängen an unsere Anmerkung geäußert und durch eine reiche Anzahl von Beispielen belegt wurden. — Sakontala: das weltberühmte indische Drama des Kalidasa, das auf Grund eines englischen Mittelglieds von J. G. Forster im Jahre 1791 verdeutscht worden war und weite Verbreitung gefunden hatte (vgl. auch Schiller an Goethe, 20. Februar 1802, Jonas VI, 356). — Die Meinung Schillers, daß die Minnesänger naive Dichter seien, will Walzel zurückführen auf den Artikel „naiv" in Sulzers Allgem. Theorie der schönen Künste (2. Teil 1774, S. 808), wo behauptet wird, daß die Minnesänger aus dem 13 Jahrhundert reich seien „an Beispielen naiver Passionen und Ausdrückungen desselben." In dem Brief an Humboldt vom 21. März 1796 (Jonas IV, 434) werden den Minnesängern die italienischen Dichter [gemeint sind die der Renais-

sance] und die Troubadours innerhalb der Klasse der naiven Dichter beigesellt. — Ritterromane: Schiller las, um sich zu zerstreuen und abzulenken, in den Wochen und Monaten der Krankheit öfter einmal Romane aus der Leihbibliothek und mag manche der im Gefolge des „Götz" erschienenen Rittergeschichten auf diese Weise kennen gelernt haben (Bd. XI, 302). Bei dem Ausdruck Ritterepopöen hat er wohl an das Nibelungenlied und speziell an Kriemhild gedacht, während ihm — wie aus dem oben erwähnten Brief an Humboldt hervorgeht (Jonas IV, S. 356) bei Shakespeare und Fielding Frauengestalten wie Julia und Sophie Western (vgl. zu S. 516, 8—9) vorschweben.

S. 548, 2: Bodmer ist hier um seiner Patriarchaden willen erwähnt („Noah", „Jacob und Rachel", „Joseph und Zulika", „Die Colombona" u. a.).

S. 548, 12 ff.: Aristophanes: vgl. zu 515, 38; neben den „Wolken" sind die gegen Euripides gerichteten „Frösche", die „Vögel" und die durch Max Reinhardt zu neuem Leben erweckte „Lysistrata" zu nennen. Plautus (ca. 254—184), der beste römische Komödiendichter, dessen 20 Lustspiele neben denen des Terenz für die Entwicklung der dramatischen Literatur — stofflich und formal — von größter Bedeutung geworden sind. — Lope de Vega Carpio (1562—1635), der unglaublich fruchtbare spanische Schauspieldichter, der begreiflicherweise neben seinen unsterblichen Meisterwerken auch viel Minderwertiges und Unbedeutendes hervorgebracht hat. Jean François Regnard (1655—1709), nach Molière der beliebteste französische Lustspieldichter; von besonderer Wirkung war „Le Joueur", der auch auf deutschen Bühnen (wie überdies auch seine andern Werke) erschienen ist. Vgl. Bd. XI, 301. — Carlo Goldoni (1707—1793), vgl. Bd. XI, 201. — Ludwig Freiherr von Holberg (1684—1754), der Schöpfer des dänischen Lustspiels; seine Werke, z. B. „Der politische Kannegießer", wirkten auf jüngere deutsche Dichter, so z. B. auf Johann Elias Schlegel (1718—1749), den Onkel der beiden Romantiker, der hier um seiner Lustspiele willen („Triumph der guten Frauen", „Der Geheimnisvolle", „Die stumme Schönheit") erwähnt ist. — Bei dem Namen Gellert dachte Schiller an die Lustspiele („Die Betschwester", „Das Los in der Lotterie", „Die kranke Frau", „Die zärtlichen Schwestern") vielleicht auch an den Roman „Leben der schwedischen Gräfin von G . . .", jenes wunderliche Produkt von Gellerts sittlicher und ästhetischer Schwäche. — Gottlieb W. Rabener (1714—1771) hat in den vier Bänden seiner „Satiren" das kleinbürgerliche Wesen in charakteristischen Typen ausgezeichnet, aber ohne jede persönliche Schärfe geschildert. Daß Lessing, der Dichter, Schillers gesteigerten Ansprüchen nicht mehr genügte, ergab sich schon oben aus der Anmerkung über den „Nathan".

S. 549, 21—25: Vgl. das Xenion „Das Unverzeihliche", Bd. II, 176.

S. 549, 26f.: Z. B. Gleims „Versuch in scherzhaften Liedern" und die Gedichte der übrigen Anakreontiker.

S. 549, 29ff.: Gemeint sind die Musenalmanache und zwar sowohl die zwei in Leipzig erscheinenden, als auch der Göttinger und der Voßische. Über den Jahrgang 1796 der beiden letztgenannten äußert sich Schiller in scharf verurteilenden Worten in den Briefen an Goethe, 26. Oktober 1795, an Humboldt, 26. Oktober 1795 und an A. W. Schlegel, 29. Oktober 1795 (Jonas IV, 299, 302, 304). Kamönen, Musen.

S. 549, 34: Insipid, abgeschmackt.

S. 549, 35ff.: Vgl. Bd. XIX, 227ff. Die Besprechung war ursprünglich in der Allgemeinen Literaturzeitung (1791) erschienen. — Testimonium paupertatis, Armutszeugnis.

S. 550, 1—7: Vgl. „Shakespeares Schatten" (Bd. II, 149). — „Karl von Karlsberg oder über das menschliche Elend", Leipzig, 1784—1786, 6 Bde, ein nüchterner, langstieliger Roman des verdienstvollen Philanthropen Gotthilf Christian Salzmann in Schnepfenthal. Vgl. das gleichnamige Xenion Bd. II, 187.

S. 550, 7—20: Ist in erster Linie gegen Friedrich Nicolai (1733—1811) gerichtet, der Schillers ganz besonderen Zorn herausgefordert hatte, und darum auch im folgenden Jahre in den Xenien bös mitgenommen wurde (vgl. Bd. II, 191, 184—206 und Anm. dazu). Sein Roman: „Die Geschichte des dicken Mannes". 2 Teile. Berlin und Stettin 1794. Vgl. d. Xenion 142 (Bd. II, 186).

S. 550, 21: Gemeine Natur: vgl. S. 634, 27f.

S. 551, 1: Erhole: vgl. S. 556, 17f.

S. 554, 4ff.: Abälard: Schiller denkt wohl an das Gedicht von Alexandre Pope „Epistle from Eloïsa to Abelard" (1716), eines der vielen poetischen Erzeugnisse, die die unglückliche Liebe des französischen Scholastikers zu Héloïse Fulbert zum Gegenstand haben. — Petrarka (1304—1374) hat seine Liebe zu Laura in seinen berühmten Sonetten zum Ausdruck gebracht. — St. Preux ist der Held von Rousseaus Roman „Julie ou la nouvelle Héloïse". — Agathon: vgl. Wielands Roman. — Phanias: in Wielands Musarion. — Peregrinus Proteus: vgl. 418, 19ff. u. Anm. dazu.

S. 555, 28—33: Man denke an das Verhältnis der Stürmer und Dränger zu Shakespeare. Vgl. Lessing im Schlußstück der Dramaturgie.

S. 555, 37ff.: Z. B. die Ritter- und Räuberdichtungen im Gefolge des „Götz" und der „Räuber", die „Wertheriaden" u. dgl.

S. 556, 8ff.: Anspielung auf die Stelle in der Ars poetica

des Horaz (Epistola ad Pisones V. 333): „Aut prodesse volunt aut delectare poetae.“ Es ist der Standpunkt der Aufklärung, auch der junge Schiller nimmt ihn noch ein, bis er unter dem Einflusse von Kant und Karl Philipp Moritz ihn aufgab und zu scharfer Scheidung der moralischen und ästhetischen Aufgabe der Kunst kam. (Vgl. S. 213, 23ff. und Anm., weiter Lessing, Hamb. Dramaturgie, 77. Stück, das Xenion „Moralische Zwecke der Poesie“ (Bd. II, 190), die Votivtafel „An die Moralisten“ (Bd. II, 219).

S. 557 6ff.: Zu den Ausdrücken Achtung, Neigung, Liebling vgl. „Über Anmut und Würde“ (S. 362, 6ff., 365, 10, 366, 6ff.) und den vierzehnten Brief über ästhetische Erziehung (Bd. XVIII, 54, 27 — 36). Schiller wie Goethe wußten wohl, daß sie nicht zu den „Lieblingen“ gehörten, vgl. den Brief an Goethe vom 15. Mai 1795 (Jonas IV, 172), an Fichte, 3. August 95 (Jonas IV, 221), an Körner vom 15. August 1798 (Jonas V, 414), ferner die Votivtafeln „Der berufene Leser“ und „Die Belohnung“ (Bd. II, 218).

S. 557, 22f.: Vgl. den 18. Brief über ästhetische Erziehung (Bd. XVIII, 67, 11ff.).

S. 558, 13: Vgl. S. 550, 1—7.

S. 558, 35f.: Technische u. ästhetische Urteile: Vgl. S. 318, 7ff. u. Anm. dazu.

S. 559, 6—10: Vgl. d. 10. ästh. Brief (Bd. XVIII, S. 37, 14—35).

S. 560, 16: Schwärmer: Vgl. die Definition Kants (Urteilskraft, S. 124): „Ein Wahn, über alle Grenzen der Sittlichkeit hinaus etwas sehen d. i. nach Grundsätzen träumen (mit Vernunft rasen) zu wollen.“

S. 561, 18—32: Vgl. den Brief an Goethe vom 17. Aug. 1797 (Jonas V, 240f.): „Etwas ist in allen [sc. Menschen], was für den Poeten spricht, und Sie mögen ein noch so ungläubiger Realist sein, so müssen Sie mir doch zugeben, daß dieses X der Same des Idealismus ist und daß dieser allein noch verhindert, daß das wirkliche Leben mit seiner Empirie nicht alle Empfänglichkeit für das poetische zerstört. Freilich ist es wahr, daß die eigentliche schöne und ästhetische Stimmung dadurch noch lange nicht befördert wird, daß sie vielmehr gar oft dadurch verhindert wird, so wie die Freiheit durch die moralischen Tendenzen; aber es ist schon viel gewonnen, daß ein Ausgang aus der Empirie geöffnet ist.“ —

Generisch, geschlechtlich, das Geschlecht betreffend, hier im Sinne von generell, allgemein.

S. 561, 34: Antagonismus, Gegensatz.

S. 562, 37f.: Zu dem Gegensatz zwischen Realist und Idealist vgl. den 6. ästhet. Brief (Bd. XVIII, 21, 33ff., 24, 14—25, 10),

und den Brief an Goethe, 14. Sept. 97 (Jonas V, 256f.): Zweierlei gehört zum Poeten und Künstler: daß er sich über das Wirkliche erhebt und daß er innerhalb des Sinnlichen stehen bleibt. Wo beides verbunden ist, da ist ästhetische Kunst. Aber in einer ungünstigen, formlosen Natur verläßt er mit dem Wirklichen nur zu leicht auch das Sinnliche und wird idealistisch und, wenn sein Verstand schwach ist, gar phantastisch; oder will er und muß er, durch seine Natur genötigt, in der Sinnlichkeit bleiben, so bleibt er gern auch bei dem Wirklichen stehen und wird, in beschränkter Bedeutung des Wortes, realistisch und wenn es ihm ganz an Phantasie fehlt, knechtisch und gemein. In beiden Fällen ist er also nicht ästhetisch."

S. 563, 21—565, 5: Vgl. den Brief Schillers an Goethe vom 23. August 1794 (Jonas III, 472ff.). Interessant ist der Vergleich der Schillerschen Auffassung von Goethes empirischer Art, wie sie in diesem berühmten Brief zum Ausdruck kommt, mit der in dem Schreiben an Körner vom 1. November 1790 (Jonas III, 113) enthaltenen. Er lehrt, daß die Grundzüge dieser Auffassung schon 1790 vorhanden waren, aber er zeigt auch den großen Unterschied. „Ein weiter Weg trennt diese subjektive Voreingenommenheit [im Brief an Körner] von der verständnisvollen Objektivität, die hier waltet; energisches Ringen nach Selbsterkenntnis und rückhaltlose Anerkennung der Grenzen, aber auch der Vorzüge seines eigenen Wesens, konnten Schiller allein zu solchem Resultate führen." (Walzel.)

S. 564, 11: Komparativ, vergleichsweise, bedingt.

S. 566, 7—12: Vgl. d. 6. ästhet. Brief (Bd. XVIII, S. 24, 16—33), auch die Stelle im Brief an Goethe vom 31. August 94 (Jonas III, 480): „Erwarten Sie bei mir keinen großen materialen Reichtum von Ideen; dies ist es, was ich bei Ihnen finden werde. Mein Bedürfnis und Streben ist, aus Wenigem viel zu machen, und wenn Sie meine Armut an allem, was man erworbene Erkenntnis nennt, einmal näher kennen sollten, so finden Sie vielleicht, daß es mir in manchen Stücken damit mag gelungen sein." Vgl. auch S. 206, 33ff. dieses Bandes.

S. 567, 4: Absatz, Gegensatz.

S. 567, 8—12: Vgl. d. Epigramme „Das Ehrwürdige" (Bd. III, 240) und „Pflicht für jeden" (Bd. II, 163).

S. 567, 28—31: Vgl. d. Votivtafel „Das Werte und das Würdigste" (Bd. II, 162).

S. 572, 26—34: Vgl. die Votivtafel „Die Übereinstimmung" (Bd. II, 164) u. Schillers oft erwähnten Brief vom 23. August 1794 (Jonas III, 474): „Was Sie aber schwerlich wissen können (weil das Genie sich immer selbst das größte Geheimnis ist), ist die schöne Übereinstimmung Ihres philosophischen Instinktes mit den reinsten

Resultaten der spekulierenden Vernunft. Beim ersten Anblicke zwar scheint es, als könnte es keine größeren Opposita geben, als den spekulativen Geist, der von der Einheit, und den intuitiven, der von der Mannigfaltigkeit ausgeht. Sucht aber der erste mit keuschem und treuem Sinn die Erfahrung, und sucht der letzte mit selbsttätiger, freier Denkkraft das Gesetz, so kann es gar nicht fehlen, daß nicht beide einander auf halbem Wege begegnen werden."

S. 572, 35: Empiriker: Vgl. die gleichnamige Votivtafel (Bd. II, 213).

S. 573, 24: Phantast: Vgl. die Votivtafel „Der Philosoph und der Schwärmer" (Bd. II, 215).

---

**Über den moralischen Nutzen ästhetischer Sitten.** (S. 574.)

Erster Druck: „Horen", 1796. 3. Stück, S. 78—91. Der Aufsatz, ein Gegenstück zu der Abhandlung „Über die Gefahr ästhetischer Sitten" (S. 472—79 dieses Bandes), war ursprünglich ein Brief an den Herzog von Augustenburg (3. Dezember 1793, Jonas III, 399 ff.). Dieser Brief wurde für die Veröffentlichung in der Zeitschrift einer Durchsicht unterzogen, die aber nur unbedeutende Änderungen im Text zur Folge hatte. (Vgl. Zeitschr. f. deutsches Altertum, 28. Bd., 376 ff.)

S. 574, 11—19: Dem Absatz geht im Brief an den Augustenburger (Jonas III, 399), ein Bekenntnis zur kantischen Sittenlehre voraus: „Ich glaube nämlich und bin überzeugt, daß nur diejenigen unsrer Handlungen sittlich heißen, zu denen uns bloß die Achtung für das Gesetz der Vernunft und nicht Antriebe bestimmen, wie verfeinert diese auch seien, und welch imposante Namen sie auch führen. Ich nehme mit den rigidesten Moralisten an, daß die Tugend schlechterdings auf sich selbst ruhen müsse und auf keinen von ihr verschiedenen Zweck zu beziehen sei .... Gut ist, was nur darum geschieht, weil es gut ist."

S. 574, 21: Köhler versucht in der Goedekeschen Ausgabe der Werke Schillers die auch von unserem Text wiedergegebene Lesart der Horen: „Dem äußeren physischen" zu retten, in dem er das letzte Wort als substantivisch gebrauchtes Neutrum auffaßt. Sicher liegt dabei ein Druckfehler vor, im Brief an den Augustenburger heißt es: „Mit der äußeren und physischen", und das hätte in den Text eingesetzt werden sollen.

S. 576, 17: Man erwartet „ihr" statt „ihnen".

S. 576, 33 f.: Vgl. den Anfang des 12. Briefs über d. ästhetische Erziehung, Bd. XVIII, S. 44.

S. 577, 35: Nach den Worten „zur Tugend zu wenden" folgt

im Brief an den Prinzen folgender Passus (Jonas III, 403): „Der Geschmack ist also als der erste Kämpfer anzusehen, der in einem ästhetisch verfeinerten Gemüt gegen die rohe Natur heraustritt, und, ehe die Vernunft noch nötig hat, sich als Gesetzgeberin ins Mittel zu schlagen und in forma zu sprechen, diesen Angriff zurücktreibt."

S. 578, 28: Faire une motion, einen Antrag stellen.

S. 578, 33 ff.: Schiller hatte als der Herausgeber der „Sammlung historischer Memoires" auch die „Denkwürdigkeiten aus dem Leben des griechischen Kaisers Alexius Komnenes, beschrieben durch seine Tochter Anna Komnena", publiziert, vielleicht auch wenigstens z. T. selbst übersetzt. Hier erzählt er die Geschichte von dem Edelmut des gefangenen Rebellen Briennius aus dem Gedächtnis nicht völlig getreu.

S. 579, 15 ff.: Herzog Leopold von Braunschweig, preußischer Generalmajor u. Anna Amaliens Bruder, hat im April 1785 bei Gelegenheit einer Überschwemmung in der Dammvorstadt zu Frankfurt a. O., als er den vom Eisgang bedrängten Bewohnern zu Hilfe eilen wollte, sein Leben verloren. Das Gerücht legte ihm — den man an der Ausführung des Liebeswerkes hindern wollte — die Worte in den Mund: „Ich will sie retten. Ich bin ein Mensch wie sie und verpflichtet, meine Brüder zu retten." Sein Gedächtnis ist durch das Öserſche Denkmal im Tiefurter Park und durch Goethes bekannte Verse lebendig erhalten worden.

S. 580, 37—581, 4: Vgl. die Votivtafel „Meine Antipathie" (Bd. II, 165).

S. 581, 4—10: Auch hier stimmt Schiller mit Kant durchaus überein, der die Gefühle „ästhetische Vorbegriffe der Empfänglichkeit des Gemütes für Pflichtbegriffe überhaupt" nennt und ihnen demnach dieselbe vermittelnde, stützende Tätigkeit zuschreibt, die Schiller vom „Geschmack" erwartet.

S. 583, 8 f.: „rigideste Ethiker", z. B. Kant, der in den „Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen" (1764) zugibt, daß „in Anschauung der Schwäche der menschlichen Natur und der geringen Macht, welche das allgemeine moralische Gefühl über die meisten Herzen ausüben würde, die Vorsehung dergleichen hilfleistende Triebe als Supplemente der Tugend in uns gelegt habe, die, indem sie einige auch ohne Grundsätze zu schönen Handlungen bewegen, zugleich andern, die durch diese letzteren regiert werden, einen größeren Stoß und einen stärkeren Antrieb dazu geben können."

**Über epische und dramatische Dichtung.** (S. 583.)

Erster Druck: Über Kunst und Altertum", Bd. 6 (1827), 1. Heft S. 1—26, mit dem Zusatz „von Goethe und Schiller". Außerdem im „Briefwechsel zwischen Goethe und Schiller," als Beiblatt zum Brief Goethes vom 23. Dezember 1797.

Zur Erläuterung bieten wir die in der Einleitung (S. 64) erwähnten Briefe vom 23., 26., 27. u. 29. Dezember 1797.

Goethe an Schiller. 23. Dezember 1797.

In der Beilage erhalten Sie meinen Aufsatz, den ich zu beherzigen, anzuwenden, zu modificieren und zu erweitern bitte. Ich habe mich seit einigen Tagen dieser Kriterien beim Lesen der Ilias und des Sophokles bedient, so wie bei einigen epischen und tragischen Gegenständen, die ich in Gedanken zu motivieren versuchte, und sie haben mir sehr brauchbar, ja entscheidend geschienen.

Es ist mir dabei recht aufgefallen wie es kommt, daß wir Modernen die Genres so sehr zu vermischen geneigt sind, ja daß wir gar nicht einmal im stande sind, sie voneinander zu unterscheiden. Es scheint nur daher zu kommen, weil die Künstler, die eigentlich die Kunstwerke innerhalb ihrer reinen Bedingungen hervorbringen sollten, dem Streben der Zuschauer und Zuhörer, alles völlig wahr zu finden, nachgeben. Meyer hat bemerkt, daß man alle Arten der bildenden Kunst hat bis zur Malerei hinantreiben wollen, indem diese durch Haltung und Farben die Nachahmung als völlig wahr darstellen kann. So sieht man auch im Gang der Poesie, daß alles zum Drama, zur Darstellung des vollkommen Gegenwärtigen sich hindrängt. So sind die Romane in Briefen völlig dramatisch, man kann deswegen mit Recht förmliche Dialoge, wie auch Richardson getan hat, einschalten; erzählende Romane mit Dialogen untermischt würden dagegen zu tadeln sein.

Sie werden hundertmal gehört haben, daß man nach Lesung eines guten Romans gewünscht hat, den Gegenstand auf dem Theater zu sehen, und wieviel schlechte Dramen sind daher entstanden! Eben so wollen die Menschen jede interessante Situation gleich in Kupfer gestochen sehen. Damit nur ja ihrer Imagination keine Tätigkeit übrig bleibe, so soll alles sinnlich wahr, vollkommen gegenwärtig, dramatisch sein und das Dramatische selbst soll sich dem wirklich wahren völlig an die Seite stellen. Diesen eigentlich kindischen, barbarischen, abgeschmackten Tendenzen sollte nun der Künstler aus allen Kräften widerstehen, Kunstwerk von Kunstwerk durch undurchdringliche Zauberkreise sondern, jedes bei seiner Eigenschaft und seinen Eigenheiten erhalten, so wie es die Alten getan haben und dadurch eben solche Künstler wurden und waren. Aber wer kann sein Schiff

von den Wellen' sondern, auf denen es schwimmt? Gegen Strom und Wind legt man nur kleine Strecken zurück. . . .

Um nun zu meinem Aufsatze zurückzukommen, so habe ich den darin aufgestellten Maßstab an Hermann und Dorothea gehalten und bitte Sie desgleichen zu tun, wobei sich ganz interessante Bemerkungen machen lassen, als z. B.

1. Daß kein ausschließlich episches Motiv, das heißt kein retrogradirendes, sich darin befinde, sondern daß nur die vier andern, welche das epische Gedicht mit dem Drama gemein hat, darin gebraucht sind.

2. Daß es nicht außer sich wirkende, sondern nach innen geführte Menschen darstellt und sich auch dadurch von der Epopée entfernt und dem Drama nähert.

3. Daß es sich mit Recht der Gleichnisse enthält, weil bey einem mehr sittlichen Gegenstande das Zudringen von Bildern aus der physischen Natur nur mehr lästig gewesen wäre.

4. Daß es aus der dritten Welt, ob gleich nicht auffallend, noch immer genug Einfluß empfangen hat, indem das große Weltschicksal teils wirklich, teils durch Personen, symbolisch, eingeflochten ist und von Ahndung, von Zusammenhang einer sichtbaren und unsichtbaren Welt doch auch leise Spuren angegeben sind, welches zusammen nach meiner Überzeugung an die Stelle der alten Götterbilder tritt, deren physisch-poetische Gewalt freilich dadurch nicht ersetzt wird.

Schließlich muß ich noch von einer sonderbaren Aufgabe melden, die ich mir in diesen Rücksichten gegeben habe, nämlich zu untersuchen: ob zwischen Hektors Tod und der Abfahrt der Griechen von der Trojanischen Küste, noch ein episches Gedicht inne liege? oder nicht? ich vermute fast das letzte und zwar aus folgenden Ursachen:

1. Weil sich nichts retrogradirendes mehr findet, sondern alles unaufhaltsam vorwärts schreitet.

2. Weil alle noch einigermaßen retardirende Vorfälle das Interesse auf mehrere Menschen zerstreuen und, obgleich in einer großen Masse, doch Privatschicksalen ähnlich sehn. Der Tod des Achills scheint mir ein herrlich tragischer Stoff, der Tod des Ajax, die Rückkehr des Philoktets sind uns von den Alten noch übrig geblieben. Polyxena, Hekuba und andere Gegenstände aus dieser Epoche waren auch behandelt. Die Eroberung von Troja selbst ist, als Erfüllungsmoment eines großen Schicksals, weder episch noch tragisch und kann bei einer echten epischen Behandlung nur immer vorwärts oder rückwärts in der Ferne gesehen werden. Virgils rhetorisch-sentimentale Behandlung kann hier nicht in Betracht kommen.

So viel von dem, was ich gegenwärtig einsehe, salvo meliori, denn, wenn ich mich nicht irre, so ist diese Materie, wie viele andere,

eigentlich theoretisch unaussprechlich. Was das Genie geleistet hat, sehen wir allenfalls, wer will sagen, was es leisten könnte oder sollte.

Schiller an Goethe, 26. Dezember. 1797.

Die Gegeneinanderstellung des Rhapsoden und Mimen nebst ihrem beiderseitigen Auditorium scheint mir ein sehr glücklich gewähltes Mittel, um der Verschiedenheit beider Dichtarten beizukommen. Schon diese Methode allein reichte hin, einen groben Mißgriff in der Wahl des Stoffs für die Dichtart oder der Dichtart für den Stoff unmöglich zu machen. Auch die Erfahrung bestätigt es; denn ich wüßte nicht, was einen bei einer dramatischen Ausarbeitung so streng in den Grenzen der Dichtart hielt, und wenn man daraus getreten, so sicher darein zurückführte, als eine möglichst lebhafte Vorstellung der wirklichen Repräsentation der Bretter, eines angefüllten und bunt gemischten Hauses, wodurch die affektvolle unruhige Erwartung, mithin das Gesetz des intensiven und rastlosen Fortschreitens und Bewegens einem so nahe gebracht wird.

Ich möchte noch ein zweites Hilfsmittel zur Anschaulichmachung dieses Unterschieds in Vorschlag bringen. Die dramatische Handlung bewegt sich vor mir, um die epische bewege ich mich selbst, und sie scheint gleichsam stille zu stehn. Nach meinem Bedünken liegt viel in diesem Unterschied. Bewegt sich die Begebenheit vor mir, so bin ich streng an die sinnliche Gegenwart gefesselt, meine Phantasie verliert alle Freiheit, es entsteht und erhält sich eine fortwährende Unruhe in mir, ich muß immer beim Objecte bleiben, alles Zurücksehen, alles Nachdenken ist mir versagt, weil ich einer fremden Gewalt folge. Beweg ich mich um die Begebenheit, die mir nicht entlaufen kann, so kann ich einen ungleichen Schritt halten, ich kann nach meinem subjektiven Bedürfnis mich länger oder kürzer verweilen, kann Rückschritte machen oder Vorgriffe tun u. s. f. Es stimmt dieses auch sehr gut mit dem Begriff des Vergangenseins, welches als stille stehend gedacht werden kann, und mit dem Begriff des Erzählens; denn der Erzähler weiß schon am Anfang und in der Mitte das Ende, und ihm ist folglich jeder Moment der Handlung gleichgeltend, und so behält er durchaus eine ruhige Freiheit.

Daß der Epiker seine Begebenheit als vollkommen vergangen, der Tragiker die seinige als vollkommen gegenwärtig zu behandeln habe, leuchtet mir sehr ein.

Ich setze noch hinzu: Es entsteht daraus ein reizender Widerstreit der Dichtung als Genus mit der Species derselben, der in der Natur wie in der Kunst immer sehr geistreich ist. Die Dichtkunst, als solche, macht alles sinnlich gegenwärtig, und so nötigt sie auch den epischen Dichter, das Geschehene zu vergegenwärtigen, nur daß

der Charakter des Vergangenseins nicht verwischt werden darf. Die Dichtkunst, als solche, macht alles Gegenwärtige vergangen und entfernt alles Nahe (durch Idealität), und so nötigt sie den Dramatiker, die individuell auf uns eindringende Wirklichkeit von uns entfernt zu halten und dem Gemüt eine poetische Freiheit gegen den Stoff zu verschaffen. Die Tragödie in ihrem höchsten Begriffe wird also immer zu dem epischen Charakter hinaufstreben und wird nur dadurch zur Dichtung. Das epische Gedicht wird eben so zu dem Drama herunterstreben und wird nur dadurch den poetischen Gattungsbegriff ganz erfüllen; just das, was beide zu poetischen Werken macht, bringt beide einander nahe. Das Merkmal, wodurch sie specificirt und einander entgegengesetzt werden, bringt immer einen von beiden Bestandteilen des poetischen Gattungsbegriffs ins Gedränge, bei der Epopöe die Sinnlichkeit, bei der Tragödie die Freiheit, und es ist also natürlich, daß das Contrepoids gegen Mangel immer eine Eigenschaft sein wird, welche das spezifische Merkmal der entgegen gesetzten Dichtart ausmacht. Jede wird also der andern den Dienst erweisen, daß sie die Gattung gegen die Art in Schutz nimmt. Daß dieses wechselseitige Hinstreben zu einander nicht in eine Vermischung und Grenzverwirrung ausarte, das ist eben die eigentliche Aufgabe der Kunst, deren höchster Punkt überhaupt immer dieser ist, Charakter mit Schönheit, Reinheit mit Fülle, Einheit mit Allheit usw. zu vereinbaren.

Ihr Hermann hat wirklich eine gewisse Hinneigung zur Tragödie, wenn man ihm den reinen strengen Begriff der Epopöe gegenüber stellt. Das Herz ist inniger und ernstlicher beschäftigt, es ist mehr pathologisches Interesse als poetische Gleichgültigkeit darin. So ist auch die Enge des Schauplatzes, die Sparsamkeit der Figuren, der kurze Ablauf der Handlung der Tragödie zugehörig. Umgekehrt schlägt Ihre Iphigenie offenbar in das epische Feld hinüber, sobald man ihr den strengen Begriff der Tragödie entgegenhält. Von dem Tasso will ich gar nicht reden. Für eine Tragödie ist in der Iphigenie ein zu ruhiger Gang, ein zu großer Aufenthalt, die Katastrophe nicht einmal zu rechnen, welche der Tragödie widerspricht. Jede Wirkung, die ich von diesem Stücke teils an mir selbst, teils an andern erfahren, ist, generisch, poetisch nicht tragisch gewesen, und so wird es immer sein, wenn eine Tragödie, auf epische Art, verfehlt wird. Aber an Ihrer Iphigenie ist dieses Annähern ans Epische ein Fehler, nach meinem Begriff; an Ihrem Hermann ist die Hinneigung zur Tragödie offenbar kein Fehler, wenigstens dem Effekte nach ganz und gar nicht. Kommt dieses etwa davon, weil die Tragödie zu einem bestimmten, das epische Gedicht zu einem allgemeinen und freien Gebrauche da ist?

Für heute nichts mehr. Ich bin noch immer keiner ordentlichen Arbeit fähig, nur Ihr Brief und Aufsatz konnten mir unterdessen Beschäftigung geben. Leben Sie recht wohl.

Goethe an Schiller, 27. Dezember 1797.

So leid es mir tut zu hören, daß Sie noch nicht ganz zur Tätigkeit hergestellt sind, ist es mir doch angenehm, daß mein Brief und Aufsatz Sie einigermaßen beschäftigt hat. Ich danke für den Ihrigen, der eine Sache noch weiter führt, an der uns so viel gelegen sein muß. Leider werden wir Neuern wohl auch gelegentlich als Dichter geboren, und wir plagen uns in der ganzen Gattung herum, ohne recht zu wissen, woran wir eigentlich sind, denn die spezifischen Bestimmungen sollten, wenn ich nicht irre, eigentlich von außen kommen und die Gelegenheit das Talent determinieren. Warum machen wir so selten ein Epigramm im griechischen Sinn? Weil wir so wenig Dinge sehen, die eins verdienen. Warum gelingt uns das Epische so selten? Weil wir keine Zuhörer haben. Und warum ist das Streben nach theatralischen Arbeiten so groß? weil bei uns das Drama die einzig sinnlich reizende Dichtart ist, von deren Ausübung man einen gewissen gegenwärtigen Genuß hoffen kann.

Ich habe diese Tage fortgefahren die Ilias zu studieren, um zu überlegen, ob zwischen ihr und der Odyssee nicht noch eine Epopöe inne liege. Ich finde aber nur eigentlich tragische Stoffe, es sei nun, daß es wirklich so ist, oder daß ich nur den epischen nicht finden kann.

Das Lebensende des Achills mit seinen Umgebungen ließe eine epische Behandlung zu und forderte sie gewissermaßen, wegen der Breite des zu bearbeitenden Stoffs. Nun würde die Frage entstehen: ob man wohl tue, einen tragischen Stoff allenfalls episch zu behandeln? Es läßt sich allerlei dafür und dagegen sagen. Was den Effekt betrifft, so würde ein Neuer, der für Neue arbeitet, immer dabei im Vorteil sein, weil man ohne pathologisches Interesse wohl schwerlich sich den Beifall der Zeit erwerben wird.

So viel für diesmal. Meyer arbeitet fleißig an seiner Abhandlung über die zur bildenden Kunst geeigneten Gegenstände, es kommt dabei alles zur Sprache, was auch uns interessiert, und es zeigt sich, wie nah der bildende Künstler mit dem Dramatiker verwandt ist. Möchten Sie sich doch recht bald erholen und ich zur Freiheit gelangen, Sie nächstens besuchen zu können.

Schiller an Goethe, 29. Dezember 1797.

Unser Freund Humboldt, von dem ich Ihnen hier einen langen Brief beilege, bleibt mitten in dem neugeschaffnen Paris seiner alten Deutschheit getreu und scheint nichts als die äußere Umgebung verändert zu haben. Es ist mit einer gewissen Art zu philosophieren

und zu empfinden wie mit einer gewissen Religion; sie schneidet ab von außen und isoliert, indem sie von innen die Innigkeit vermehrt.

Ihr jetziges Geschäft, die beiden Gattungen zu sondern und zu reinigen, ist freilich von der höchsten Bedeutung, aber Sie werden mit mir überzeugt sein, daß, um von einem Kunstwerk alles auszuschließen, was seiner Gattung fremd ist, man auch notwendig alles darin müsse einschließen können, was der Gattung gebührt. Und eben daran fehlt es jetzt. Weil wir einmal die Bedingungen nicht zusammenbringen können, unter welchen eine jede der beiden Gattungen steht, so sind wir genötigt, sie zu verwischen. Gäb es Rhapsoden und eine Welt für sie, so würde der epische Dichter keine Motive von dem tragischen zu entlehnen brauchen, und hätten wir die Hilfsmittel und intensiven Kräfte des griechischen Trauerspiels und dabei die Vergünstigung, unsere Zuhörer durch eine Reihe von sieben Repräsentationen hindurchzuführen, so würden wir unsere Dramen nicht über die Gebühr in die Breite zu treiben brauchen. Das Empfindungsvermögen des Zuschauers und Hörers muß einmal ausgefüllt und in allen Punkten seiner Peripherie berührt werden; der Durchmesser dieses Vermögens ist das Maß für den Poeten. Und weil die moralische Anlage die am meisten entwickelte ist, so ist sie auch die forderndste, und wir mögen's auf unsre Gefahr wagen, sie zu vernachlässigen.

Wenn das Drama wirklich durch einen so schlechten Hang des Zeitalters in Schutz genommen wird, wie ich nicht zweifle, so müßte man die Reform beim Drama anfangen, und durch Verdrängung der gemeinen Naturnachahmung der Kunst Luft und Licht verschaffen. Und dies, deucht mir, möchte unter andern am besten durch Einführung symbolischer Behelfe geschehen, die in allem dem, was nicht zu der wahren Kunstwelt des Poeten gehört, und also nicht dargestellt, sondern bloß bedeutet werden soll, die Stelle des Gegenstandes verträten. Ich habe mir diesen Begriff vom Symbolischen in der Poesie noch nicht recht entwickeln können, aber es scheint mir viel darin zu liegen. Würde der Gebrauch desselben bestimmt, so müßte die natürliche Folge sein, daß die Poesie sich reinigte, ihre Welt enger und bedeutungsvoller zusammenzöge, und innerhalb derselben desto wirksamer würde.

Ich hatte immer ein gewisses Vertrauen zur Oper, daß aus ihr wie aus den Chören des alten Bacchusfestes das Trauerspiel in einer edlern Gestalt sich loswickeln sollte. In der Oper erläßt man wirklich jene servile Naturnachahmung, und obgleich nur unter dem Namen von Indulgenz, könnte sich auf diesem Wege das Ideale auf das Theater stehlen. Die Oper stimmt durch die Macht der Musik und durch eine freiere harmonische Reizung der Sinnlichkeit das

Gemüt zu einer schönern Empfängnis; hier ist wirklich auch im Pathos selbst ein freieres Spiel, weil die Musik es begleitet, und das Wunderbare, welches hier einmal geduldet wird, müßte notwendig gegen den Stoff gleichgültiger machen.

Auf Meyers Aufsatz bin ich sehr begierig; es werden sich daraus unfehlbar viele Anwendungen auf die Poesie ergeben. . . .

---

### **Über Goethes Wilhelm Meister.** (S. 586.)

Zu verweisen ist auf die erschöpfenden Zusammenstellungen in H. G. Gräfs Buch: „Goethe über seine Dichtungen", I. Teil, 2. Band. Frankfurt a. M. 1902. S. 696—1071, woraus wir im folgenden die für unseren Zweck wichtigsten Briefstellen und sonstigen Belege ausgewählt haben.

Goethe an Schiller, 27. August 1794: „Leider habe ich meinen Roman wenige Wochen vor Ihrer Einladung [zur Mitarbeiterschaft an den „Horen"] an Unger gegeben, und die ersten gedruckten Bogen sind schon in meinen Händen. Mehr als einmal habe ich diese Zeit gedacht, daß er für die Zeitschrift recht schicklich gewesen wäre . . . Das erste Buch schicke ich, sobald die Aushängebogen beisammen sind. Die Schrift ist schon so lange geschrieben, daß ich im eigentlichsten Sinne jetzt nur der Herausgeber bin."

14.—27. September: Besuch Schillers in Weimar, wobei auch vielfache Gespräche über den Roman stattfanden.

Schiller an Körner, 9. Oktober 1794 (Jonas IV, 38): „Seinen Roman will er mir bandweise mitteilen; und dann soll ich ihm allemal schreiben, was in dem künftigen stehen müsse, und wie es sich verwickeln und entwickeln werde. Er will dann von dieser antizipierenden Kritik Gebrauch machen, ehe er den neuen Band in den Druck gibt. Unsere Unterredungen über die Komposition haben ihn auf diese Idee geführt, die, wenn sie gut und mit viel Sorgfalt ausgeführt werden sollte, die Gesetze der poetischen Komposition sehr gut ins Licht setzen könnte."

Goethe an Schiller, 6. Dezember 1794: „Endlich kommt das erste Buch von Wilhelm Schüler, der, ich weiß nicht wie, den Namen Meister erwischt hat. Leider werden Sie die beiden ersten Bücher nur sehen, wenn das Erz ihnen schon die bleibende Form gegeben; demohngeachtet sagen Sie mir Ihre offene Meinung, sagen Sie mir, was man wünscht und erwartet. Die folgenden werden Sie noch im biegsamen Manuskript sehen und mir Ihren freundschaftlichen Rat nicht versagen."

Antwort darauf: Unser Text S. 586—587.

S. 586, 27 – 31: Erst wir werden jetzt nach Auffindung der

Urform des Romans in der Lage sein, diese Befürchtung Schillers auf ihre Berechtigung hin zu prüfen.

S. 587, 1—5: Schiller denkt an seine Mannheimer Dramaturgenzeit mit ihren mannigfachen Nöten und Herzenskrisen.

S. 587, 5f.: Vgl. Kap. 10 des 1. Buches.

Schiller an Körner, 19. Dezember 1794 (Jonas IV, 84): „Dieser Tage hat mir Goethe die Aushängebogen von dem ersten Buch seines Romans mitgeteilt, welche meine Erwartungen wirklich übertroffen haben. Er ist darin ganz er selbst: zwar viel ruhiger und kälter als im Werther, aber ebenso wahr, so individuell, so lebendig und von einer ungemeinen Simplizität. Mitunter wird man auch von einzelnen auffahrenden Funken eines jugendlich feurigen Dichtergeistes ergriffen. Durch das Ganze, soweit ich davon las, herrscht ein großer, klarer und stiller Sinn, eine heitere Vernunft und eine Innigkeit, welche zeigt, wie ganz er bei diesem Produkt gegenwärtig war. Du wirst Dich sehr darüber freuen."

Goethe an Schiller, 10. Dezember 1794: „Sie haben mir durch das gute Zeugnis, das Sie dem ersten Buche meines Romans geben, sehr wohlgetan. Nach den sonderbaren Schicksalen, welche diese Produktion von innen und außen gehabt hat, wäre es kein Wunder, wenn ich ganz und gar konfus darüber würde. Ich habe mich zuletzt bloß an meine Idee gehalten und will mich freuen, wenn sie mich aus diesem Labyrinth herausleitet."

Goethe an Schiller, 3. Januar 1795: „Hier ist der erste Band des Romans. Das zweite Exemplar für Humboldts. Möge das zweite Buch Ihnen wie das erste Freude machen. Das dritte bringe ich im Manuskript mit."

Antwort: Unser Text S. 587—588.

Goethe an Schiller, 7. Januar 1795: „Hier erscheint auch das dritte Buch, dem ich eine gute Aufnahme wünsche."

Schiller an Goethe, 7. Januar 1795 (Nachschrift zum vorigen Brief): „Eben da ich schließen will, erhalte ich die willkommene Fortsetzung Meisters. Tausend Dank dafür."

Goethe an Schiller, 27. Januar 1795: „Mein drittes Buch ist fort, ich habe es nochmals durchgesehen und Ihre Bemerkungen dabei vor Augen gehabt" [die während Goethes Aufenthalt in Jena mündlich gemacht worden sein müssen].

Goethe an Schiller, 11. Februar 1795: „Wie sehr wünsche ich, daß Sie mein viertes Buch bei guter Gesundheit und Stimmung antreffen und Sie einige Stunden unterhalten möge. Darf ich bitten, anzustreichen, was Ihnen bedenklich vorkommt."

Besuch Goethes in Jena, 14.—15. Februar 1795, wobei auch über das vierte Buch gesprochen wurde.

Goethe an Schiller, 18. Februar 1795: „Durch den guten Mut, den mir die neuliche Unterredung eingeflößt, belebt, habe ich schon das Schema zum fünften und sechsten Buch ausgearbeitet. Wieviel vorteilhafter ist es, sich in andern als in sich selbst zu bespiegeln."

Schiller an Goethe, 19. Februar 1795: „Ich gab Ihnen neulich treu den Eindruck zurück, den W. Meister auf mich machte, und es ist also, wie billig, Ihr eignes Feuer, an dem Sie sich wärmen. Körner schrieb mir vor einigen Tagen mit unendlicher Zufriedenheit davon . . . Er findet in W. Meister alle Kraft aus Werthers Leiden, nur gebändigt durch den männlichen Geist und zu der ruhigen Anmut eines vollendeten Kunstwerks geläutert."

Goethe an Schiller, 21. Februar 1795: „Ich bitte um das Manuskript des vierten Buches."

Antwort: Unser Text S. 588—589.

Goethe an Schiller, 25. Februar 1795: „Ihre gütige kritische Sorgfalt für mein Werk hat mir aufs neue Lust und Mut gemacht, das vierte Buch nochmals durchzugehen. Ihre Obelos habe ich wohl verstanden und die Winke benutzt, auch den übrigen Desideriis hoffe ich abhelfen zu können und bei dieser Gelegenheit noch manches Gute im ganzen zu wirken." [Obelus, eigentlich liegender Spieß, hier die Bleistiftstriche am Rande des Manuskripts. Die beiden von Schiller beanstandeten Punkte S. 588/89 hat Goethe unter Benutzung seiner Ratschläge beseitigt.]

Goethe an Schiller, 11. Juni 1795: „Hier die Hälfte des fünften Buches, sie macht Epoche, drum durft ich sie senden. Ich wünsche ihr gute Aufnahme. Mein Übel hat meine Pläne geändert, so mußt ich mit dieser Arbeit vorrücken. Verzeihen Sie die Schriftfehler und vergessen des Bleistifts nicht. Wenn Sie und Humboldt es gelesen haben, bitte ich es bald zurück."

Antwort: Unser Text, S. 589—590.

Goethe an Schiller, 18. Juni 1795: „Ihre Zufriedenheit mit dem fünften Buche des Romans war mir höchst erfreulich und hat mich zur Arbeit, die mir noch bevorsteht, gestärkt. Es ist mir sehr angenehm, daß die wunderlichen und spaßhaften Geheimnisse ihre Wirkung tun, und daß mir, nach Ihrem Zeugnisse, die Ausführung der angelegten Situationen geglückt ist Um so lieber habe ich Ihre Erinnerungen wegen des theoretisch-praktischen Gewäsches genutzt und bei einigen Stellen die Schere wirken lassen. Dergleichen Reste der früheren Behandlung wird man nie ganz los, ob ich gleich das erste Manuskript fast um ein Drittel verkürzt habe."

Schiller an Goethe, 19. Juni 1795: „Daß Sie meine Erinnerungen, das fünfte Buch des Romans betreffend, Ihrer Aufmerksamkeit wert halten, freut mich und gibt mir neuen Mut. Ich fühle indessen

mit der Liebe, die ich für dieses Werk Ihres Geistes trage, auch alle Eifersucht wegen des Eindrucks, den es auf andere macht, und ich möchte mit dem nicht gut Freund sein, der es nicht zu schätzen wüßte."

Den Rest des fünften Buches und das sechste erhielt Schiller wohl am 9. oder 10. August, als Goethe auf der Rückreise von Karlsbad durch Jena kam; er sandte das fünfte Buch am 11. August mit kurzem Begleitschreiben nach Weimar und schreibt am 17. bei Rückgabe der „Bekenntnisse einer schönen Seele", wie unser Text S. 590/91 darbietet.

Goethe an Schiller, 18. August 1795: „Ihr Zeugnis, daß ich mit meinem sechsten Buche wenigstens glücklich vor der Klippe vorbeigeschifft bin, ist mir von großem Werte, und Ihre weiteren Bemerkungen über diese Materie haben mich sehr erfreut und ermuntert. Da die Freundin des sechsten Buches aus der Erscheinung des Oheims sich nur so viel zueignet, als in ihren Kram taugt und ich die christliche Religion in ihrem reinsten Sinne erst im achten Buche in einer folgenden Generation erscheinen lasse, auch ganz mit dem, was Sie darüber schreiben, einverstanden bin, so werden Sie wohl am Ende nichts Wesentliches vermissen, besonders wenn wir die Materie noch einmal durchsprechen."

Goethe an Schiller, 3. Oktober 1795: „Der Schluß des sechsten Buches meines Romans geht Montags ab, und dieser Band wird gedruckt bald aufwarten. Im folgenden rollt der Stein den Berg hinab, und das meiste ist schon geschrieben und fertig."

Schiller an Goethe, 16. Oktober 1795: „Ich werde ... nicht säumen, mich des Ganzen zu bemächtigen, und wenn es mir möglich ist, so will ich eine neue Art von Kritik, nach einer genetischen Methode, dabei versuchen, wenn diese anders, wie ich jetzt noch nicht präzis zu sagen weiß, etwas Mögliches ist."

Schiller an Goethe, 23. November 1795: „Eine Beurteilung Ihres ‚Meisters' werde ich im August oder September künftigen Jahres sehr ausführlich liefern können, und dann soll es, denke ich, recht apropos sein, der letzte Teil mag nun auf Michaelis 1796 oder Ostern 1797 herauskommen."

Schiller an Humboldt, 4. Januar 1796: „In diesem Jahre werde ich außer der Rezension des ‚Meisters', an welche ich etwas wenden will, mich ganz der Poesie ergeben."

Goethes längerer Aufenthalt in Jena: 5.—17. Januar, 16. Febr. bis 16. März, 28. April bis 8. Juni, während dieser Wochen vielfache Verhandlungen über das siebente und achte Buch.

Goethe an Schiller, 20. Mai: „Ich werde durch einen Boten nach Weimar berufen und gehe sogleich dahin ab. Heute abend bin

ich wieder da und sehe Sie morgen. Diese Fahrt mache ich gern nach unserer gestrigen Lektüre [des siebenten Buches], denn wie sehr diese mich vorwärts gebracht hat, ist nicht auszudrücken."

Schiller an Körner, 23. Mai 1796: „Vom Meister habe ich das siebente Buch im Manuskript gelesen und begreife nun, wie er im achten fertig werden kann und muß. Der Roman ist, was das innere Wesen und den eigentlichen Geist betrifft, schon mit diesem siebenten Buche aufgelöst, welches wieder vortrefflich ist."

Goethe an Schiller, 25. Juni 1796: „Lesen Sie das Manuskript [des achten Buches] erst mit freundschaftlichem Genuß und dann mit Prüfung und sprechen Sie mich los, wenn Sie können. Manche Stellen verlangen noch mehr Ausführung, manche fordern sie, und doch weiß ich kaum, was zu tun ist, denn die Ansprüche, die dieses Buch an mich macht, sind unendlich und dürfen, der Natur der Sache nach, nicht ganz befriedigt werden, obgleich alles gewissermaßen aufgelöst werden muß. Meine ganze Zuversicht ruht auf Ihren Forderungen und auf Ihrer Absolution."

Goethe an Schiller, 26. Juni 1796: „Hier schicke ich endlich das große Werk und kann mich kaum freuen, daß es soweit ist, denn von einem so langen Wege kommt man immer ermüdet an. Ich habe es auch nur einmal durchsehen können, und Sie werden also manches nach der Intention zu supplieren haben. Es muß auf alle Fälle noch einmal durchgearbeitet und abgeschrieben werden."

Antwort: Unser Text S. 591—593.

Goethe an Schiller, 29. Juni 1796: „Herzlich froh bin ich, daß wir auch endlich diese Epoche erreicht haben, und daß ich Ihre ersten Laute über das achte Buch vernehme. Unendlich viel ist mir das Zeugnis wert, daß ich im ganzen das, was meiner Natur gemäß ist, auch hier, der Natur des Werkes gemäß, hervorgebracht habe."

Schiller an Goethe: Unser Text S. 593—598.

S. 595, 8—13: Ob Marianne in der Urfassung des Romans sich tatsächlich am Schluß mit Wilhelm Meister wieder zusammenfindet, wie Tieck erzählt hat, wird die bevorstehende Publikation dieses Urtextes lehren. Es wäre ein Beweis für Schillers poetischen Scharfblick, wenn er diesen ursprünglichen Plan durch die Umgestaltung hierdurch herausempfunden hätte.

S. 596, 15ff.: Goethe hat die Berechtigung dieser Ausstellungen erkannt und in der endgültigen Fassung nach Schillers Vorschlägen geändert (8. Buch, Kap. 5).

Goethe an Meyer, 4. Juli 1796: „Schillers Zufriedenheit mit dem achten Buche meines Romans ist mir viel wert."

Schiller an Goethe: Unser Text S. 598—601.

S. 601, 3ff.: Diesen chronologischen Verstoß hat Goethe berichtigt (8. Buch, Kap. 1).

Goethes Tagebuch, 4. Juli 1796: „Zweiter Brief von Schiller über das achte Buch."

Schiller an Goethe: Unser Text S. 601—604.

Goethe an Schiller, 5. Juli 1796: Er horcht auf die Briefe des Freundes wie auf Stimmen aus einer andern Welt. „Fahren Sie fort mich zu erquicken und aufzumuntern! Durch Ihre Bedenken setzen Sie mich in den Stand, das achte Buch, sobald ich es wieder angreife, zu vollenden. Ich habe schon fast für alle Ihre Desideria eine Auskunft, durch die sich, selbst in meinem Geiste, das Ganze auch an diesen Punkten mehr verbindet, wahrer und lieblicher wird."

Beilage zum Briefe Goethes an Schiller, 9. Juli 1796, geschrieben zwischen 5. und 9. Juli:

Zum achten Buche.

1. Die sentimentale Forderung bei Mignons Tod zu befriedigen [vgl. S. 596, 15—597, 4 dieses Bandes].

2. Der Vorschlag des Balsamierens und die Reflexion über das Band zurückzurücken [vgl. S. 596, 28—36].

3. Lothario kann bei Gelegenheit, da er von Aufhebung des Feudalsystems spricht, etwas äußern, was auf die Heiraten am Schlusse eine freiere Aussicht gibt [vgl. S. 604, 1—26].

4. Der Marchese wird früher erwähnt als Freund des Oheims [S. 597, 16—26].

5. Das Prädikat der schönen Seele wird auf Natalien abgeleitet [S. 598, 19—22].

6. Die Erscheinung der Gräfin wird motiviert [S. 600, 12—15].

7. Werners Kindern wird etwas von ihren Jahren abgenommen [S. 601, 3—20].

Goethe an Schiller, 7. Juli 1796: „Herzlich danke ich Ihnen für Ihren erquickenden Brief [vom 2. Juli] und für die Mitteilung dessen, was Sie bei dem Roman, besonders bei dem achten Buche, empfunden und gedacht. Wenn dieses nach Ihrem Sinne ist, so werden Sie auch Ihren eigenen Einfluß darauf nicht verkennen, denn gewiß ohne unser Verhältnis hätte ich das Ganze kaum, wenigstens nicht auf diese Weise, zustande bringen können. Hundertmal, wenn ich mich mit Ihnen über Theorie und Beispiel unterhielt, hatte ich die Situationen im Sinne, die jetzt vor Ihnen liegen, und beurteilte sie im stillen nach den Grundsätzen, über die wir uns vereinigten. Auch nun schützt mich Ihre warnende Freundschaft vor ein paar in die Augen fallenden Mängeln, bei einigen Ihrer

Bemerkungen habe ich das sogleich gefunden, wie zu helfen sei und werde bei der neuen Abschrift davon Gebrauch machen."

Schiller an Goethe: Unser Text S. 604—608.

Goethe an Schiller, 9. Juli 1796

„Indem ich Ihnen, auf einem besondern Blatt, die einzelnen Stellen verzeichne, die ich, nach Ihren Bemerkungen, zu ändern und zu supplieren gedenke [vgl. oben], so habe ich Ihnen für Ihren heutigen Brief den höchsten Dank zu sagen, indem Sie mich, durch die in demselben enthaltnen Erinnerungen, nötigen auf die eigentliche Vollendung des Ganzen aufmerksam zu sein. Ich bitte Sie, nicht abzulassen, um, ich möchte wohl sagen, mich aus meinen eignen Grenzen hinaus zu treiben. Der Fehler, den Sie mit Recht bemerken, kommt aus meiner innersten Natur, aus einem gewissen realistischen Tic, durch den ich meine Existenz, meine Handlungen, meine Schriften den Menschen aus den Augen zu rücken behaglich finde. So werde ich immer gerne incognito reisen, das geringere Kleid vor dem bessern wählen, und, in der Unterredung mit Fremden oder Halbbekannten, den unbedeutendern Gegenstand oder doch den weniger bedeutenden Ausdruck vorziehen, mich leichtsinniger betragen als ich bin und mich so, ich möchte sagen, zwischen mich selbst und zwischen meine eigene Erscheinung stellen. Sie wissen recht gut, teils wie es ist, teils wie es zusammenhängt.

Nach dieser allgemeinen Beichte will ich gern zur besondern übergehn: daß ich ohne Ihren Antrieb und Anstoß, wider besser Wissen und Gewissen, mich auch dieser Eigenheit bei diesem Roman hätte hingehen lassen, welches denn doch, bei dem ungeheuern Aufwand, der darauf gemacht ist, unverzeihlich gewesen wäre, da alles das, was gefordert werden kann, teils so leicht zu erkennen, teils so bequem zu machen ist.

So läßt sich, wenn die frühe Aufmerksamkeit des Abbés auf Wilhelmen rein ausgesprochen wird, ein ganz eigenes Licht und geistiger Schein über das Ganze werfen, und doch habe ich es versäumt; kaum daß ich mich entschließen konnte, durch Wernern, etwas zugunsten seines Äußerlichen zu sagen.

Ich hatte den Lehrbrief im siebenten Buch abgebrochen, in dem man bis jetzt nur wenige Denksprüche über Kunst und Kunstsinn liest. Die zweite Hälfte sollte bedeutende Worte über Leben und Lebenssinn enthalten, und ich hatte die schönste Gelegenheit, durch einen mündlichen Kommentar des Abbés, die Ereignisse überhaupt, besonders aber die durch die Mächte des Turms herbeigeführten Ereignisse zu erklären und zu legitimieren, und so jene Maschinerie von dem Verdacht eines kalten Romanbedürfnisses zu retten und ihr einen ästhetischen Wert zu geben, oder vielmehr ihren ästhetischen

Wert ins Licht zu stellen. — Sie sehen, daß ich mit Ihren Bemerkungen völlig einstimmig bin.

Es ist keine Frage, daß die scheinbaren, von mir ausgesprochenen Resultate viel beschränkter sind als der Inhalt des Werks, und ich komme mir vor wie einer, der, nachdem er viele und große Zahlen übereinander gestellt, endlich mutwillig selbst Additionsfehler machte, um die letzte Summe aus Gott weiß was für einer Grille zu verringern.

Ich bin Ihnen, wie für so vieles, auch dafür den lebhaftesten Dank schuldig, daß Sie, noch zur rechten Zeit, auf so eine entschiedene Art, diese perverse Manier zur Sprache bringen und ich werde gewiß, in so fern es mir möglich ist, Ihren gerechten Wünschen entgegen gehn. Ich darf den Inhalt Ihres Briefes nur selbst an die schicklichen Orte verteilen, so ist der Sache schon geholfen. Und sollte mir's ja begegnen, wie denn die menschlichen Verkehrtheiten unüberwindliche Hindernisse sind, daß mir doch die letzten bedeutenden Worte nicht aus der Brust wollten, so werde ich Sie bitten zuletzt, mit einigen kecken Pinselstrichen, das noch selbst hinzuzufügen, was ich, durch die sonderbarste Naturnotwendigkeit gebunden, nicht auszusprechen vermag. Fahren Sie diese Woche noch fort mich zu erinnern und zu beleben."

Schiller an Goethe: Unser Text S. 609—613.

Goethe an Schiller, 12. Juli 1796: „Künftigen Sonnabend, wenn mir es möglich ist, komme ich Sie zu besuchen. Über den Roman müssen wir nun notwendig mündlich konferieren, auch wegen der ‚Xenien' . . . Bei jenem wird die Hauptfrage sein: wo sich die Lehrjahre abschließen, die eigentlich gegeben werden sollen, und inwiefern man Absicht hat, künftig die Figuren etwa noch einmal auftreten zu lassen. Ihr heutiger Brief deutet mir eigentlich auf eine Fortsetzung des Werks, wozu ich denn auch wohl Idee und Lust habe, doch davon eben mündlich. Was rückwärts notwendig ist, muß getan werden, sowie man vorwärts deuten muß, aber es müssen Verzahnungen stehen bleiben, die, so gut wie der Plan selbst, auf eine weitere Fortsetzung deuten."

Goethe an Schiller, 23. Juli 1796: „Wie die Abschrift des Romans vorrückt, habe ich die verschiedenen Desiderata zu erledigen gesucht, mit welchem Glück, werden Sie beurteilen."

Goethe an Schiller, 10. August 1796: „Der Roman gibt auch wieder Lebenszeichen von sich. Ich habe zu Ihren Ideen Körper nach meiner Art gefunden, ob Sie jene geistigen Wesen in ihrer irdischen Gestalt wieder kennen werden, weiß ich nicht. Fast möchte ich das Werk zum Drucke schicken, ohne es Ihnen weiter zu zeigen. Es liegt in der Verschiedenheit unserer Naturen, daß es Ihre

Forderungen niemals ganz befriedigen kann, und selbst das gibt, wenn Sie dereinst sich über das Ganze erklären, gewiß wieder zu mancher schönen Bemerkung Anlaß."

Schiller an Goethe, 10. August 1796: „In Absicht auf den Roman tun Sie sehr wohl, fremden Vorstellungen, die sich Ihrer Natur nicht leicht assimilieren lassen, keinen Raum zu geben. Hier ist alles aus einem Stück; und selbst, wenn eine kleine Lücke wäre, was noch immer nicht erwiesen ist, so ist es besser, sie bleibt auf Ihre Art, als daß sie durch eine fremde Art ausgefüllt wird."

Goethe an Schiller, 16. August 1796: „Das achte Buch des Romans soll noch von hier abgehen, damit, was mir gelungen sein möchte, Sie im Druck überrasche, und was daran ermangeln mag, uns Unterhaltung für künftige Stunden gewähre. Denn was den Augenblick betrifft so bin ich, wie von einer großen Debauche, recht ermüdet daran, und wünsche Sinn nnd Gedanken wo anders hinzulenken."

Goethe an Schiller, 15. Oktober 1796: „Ich lege auch das letzte Buch meines Romans bei, da mir die letzten Bogen des siebenten Buchs fehlen. Wahrscheinlich hat Unger sie, nach seiner löblichen Gewohnheit, durch Einschlag geschickt, und sie liegen, ich weiß nicht wo. Sobald die guten Exemplare kommen, erhalten Sie eins davon."

Schiller an Goethe: Unser Text S. 613—614.

Goethe an Schiller, 22. Oktober 1796: „Die Exemplare des letzten Bandes sind endlich angekommen, und ich schicke hier gleich ein halb Dutzend . . ."

Schiller an Goethe, 23. Oktober 1796: Unser Text S. 614—615. Wichtig sind für die Beurteilung des Wilhelm Meister vor allem zwei Briefe geworden: Körner an Schiller, 5. November 1796, der im 8. Band der „Horen" (1796) 12. Stück abgedruckt wurde (vgl. auch Briefwechsel zwischen Schiller und Körner III, 271—279) und Humboldt an Goethe 24. November 1796 (Briefwechsel zwischen Goethe und Humboldt S. 20), die wir mit Rücksicht auf den Raum nicht wiedergeben können. Goethe äußerte sich am 19. und 26. November sehr befriedigt über diese Besprechungen. Sie sind auch die Voraussetzung zu dem letzten in unserem Text abgedruckten Brief Schillers (S. 615).

Goethe an H. Meyer, 5. Dezember 1796: „Schillers Umgang und Briefwechsel bleibt mir in diesen Rücksichten [auf das Hervorbringen und Beurteilen der eigenen Dichtungen] noch immer höchst schätzbar. So ist wieder des zerbröckelten Urteils nach der Vollendung meines Romans kein Maß noch Ziel. Man glaubt manchmal, man höre den Sand am Meer reden, so daß ich selbst, der ich nun nicht mehr darüber denken mag, beinah verworren werden könnte. Gar

schön weiß Schiller gleichsam wie ein Präsident diese Vota mit Leichtigkeit zusammenzuhalten und seine Meinung dazwischen hineinzusetzen, wobei es denn zu mancher angenehmen Unterhaltung Gelegenheit gibt."

Zum Schluß noch die auf Schiller und Wilhelm Meister bezügliche Stelle aus dem Gespräch mit Eckermann vom 23. März 1829: „Er war so wie alle Menschen, die zu sehr von der Idee ausgehen. Auch hatte er keine Ruhe und konnte nie fertig werden, wie Sie an den Briefen über den ‚Wilhelm Meister' sehen [die damals schon veröffentlicht waren], den er bald so und bald anders haben will. Ich hatte nur immer zu tun, daß ich feststand und seine wie meine Seelen von solchen Einflüssen freihielt und schützte."

---

**Schema über den Dilettantismus** (1799). (S. 616.)

Erster Druck: Hoffmeister, Nachlese zu Schillers Werken, Bd. 4 (1841), S. 572—574.

Entstanden aus gemeinschaftlichen Betrachtungen der „Weimarischen Kunstfreunde". Goethe in den „Annalen" für 1799: „Hier fühlten wir immer mehr die Notwendigkeit von tabellarischer und symbolischer Behandlung. Wir zeichneten zusammen jene Temperamentenrose wiederholt; auch der nützliche und schädliche Einfluß des Dilettantismus auf alle Künste ward tabellarisch weiter ausgearbeitet, wovon die Blätter beidhändig noch vorliegen. Überhaupt wurden solche methodische Entwürfe durch Schillers philosophischen Ordnungsgeist, zu welchem ich mich symbolisierend hinneigte, zur angenehmsten Unterhaltung." — Vgl. auch die Briefe Goethes an Schiller vom 29. Mai und 22. Juni 1799. — Goethes Niederschrift über denselben Gegenstand steht unter dem Titel „Über den sogenannten Dilettantismus oder die praktische Liebhaberei in den Künsten" im 47. Band der weimarischen Ausgabe. — Sie stimmt mit der vorliegenden teilweise sogar wörtlich überein.

Zur Erläuterung:

Poesie: pragmatische, umfaßt epische und dramatische Dichtung.

Musik: ohne Interesse d. h. ohne Betonung des persönlichen Interesses. — Galanterie: z. B. Ständchen mit der Gitarre oder Zither. Die Kolumne fast wörtlich so bei Goethe. — Vokalität d. h. musikalische besonders gesangliche Veranlagung.

Gartenkunst: Erste Rubrik wörtlich so bei Goethe.

Theater: „Gegenwart", Goethe setzt dafür: „Aufmerksamkeit auf die Repräsentation seiner selbst."

---

## Über das Erhabene. (S. 618.)

Erster Druck: Kleinere prosaische Schriften. 1801. 3. Teil. Über die Zeit der Abfassung gehen die Meinungen auseinander. Otto Harnack: 1800; Goedeke, Tomaschek, Kühnemann: 1795, vielleicht noch früher. Die zweite Gruppe wird wohl der Wahrheit näher kommen.

Zur Erläuterung: Einleitung S. 52, Berger II, 218ff. Derselbe, Entwicklung von Schillers Ästhetik S. 249ff.

S. 618, 1: Nathan, I. Akt, 3. Szene.

S. 619, 6—10: Realistisch und idealistisch bezeichnet, wie sich aus dem Folgenden ergibt, den alten Gegensatz von physisch und moralisch.

S. 619, 35: Dynamische Natur = die Natur als wirkende Macht.

S. 620, 9: „Ästhetische Tendenz": vgl. S. 397, 22—25.

S. 620, 22: Das „freie Wohlgefallen" ist das oft erwähnte Kantische interesselose Gefallen, das den Gegensatz zum sinnlichen Vergnügen bildet, mit dem das Begehren unlöslich verbunden ist.

S. 620, 26ff.: Über den Begriff „Schein" vgl. Julia Wernly, Prolegomena zu einem Lexikon der ästhetisch-ethischen Terminologie Schillers. Leipzig 1909, S. 118—137.

S. 620, 31—34: Vgl. die Votivtafel „Politische Lehre" (Bd. II, 164).

S. 621, 21: Vgl. zu 401, 25—28.

S. 621, 24—34: Eine poetische Umschreibung dieser Stelle ist das Gedicht Schillers „Die Führer des Lebens" (Bd. III, 92).

S. 621, 35—622, 7: Vgl. S. 356, 24—357, 27.

S. 622, 8—26: Vgl. den Eingang der Abhandlung „Vom Erhabenen" (S. 372f.), S. 447, 21ff. und S. 218, 12ff. — Ferner Kants Definition (Urteilskraft S. 96): „Also ist das Gefühl des Erhabenen in der Natur Achtung für unsere eigene Bestimmung, die wir einem Objekte der Natur durch eine gewisse Subreption (Verwechselung einer Achtung für das Objekt statt der für die Idee der Menschheit in unserem Subjekte) beweisen, welches uns die Überlegenheit der Vernunftbestimmung unserer Erkenntnisvermögen über das größte Vermögen der Sinnlichkeit gleichsam anschaulich macht. Das Gefühl des Erhabenen ist also ein Gefühl der Unlust, aus der Unangemessenheit der Einbildungskraft in der ästhetischen Größenschätzung, für die durch die Vernunft, und eine dabei zugleich erweckte Lust, aus der Übereinstimmung eben dieses Urteils der Unangemessenheit des größten sinnlichen Vermögens zu Vernunftideen, sofern die Bestrebung zu denselben doch für uns Gesetz ist. Es ist nämlich für uns Gesetz (der Vernunft) und gehört zu unserer Be-

stimmung, alles, was die Natur als Gegenstand der Sinne für uns Großes enthält, in Vergleichung mit Ideen der Vernunft für klein zu schätzen und, was das Gefühl dieser übersinnlichen Bestimmung in uns rege macht, stimmt zu jenem Gesetze zusammen."

S. 622, 27 ff.: Die Unterscheidung von Fassungs- und Lebenskraft, will dasselbe besagen wie oben die des Theoretisch-Erhabenen vom Praktisch-Erhabenen, vgl. 373, 29—374, 21 und Anm. dazu.

S. 624, 38—625, 1: „Materie", seine Handlungen selbst, „Form seines Handelns", die Grundsätze, von denen sein Handeln abhängig ist.

S. 625, 2—626, 6: Nach Fénélons Roman „Les aventures de Télémaque, fils d'Ulysse. Schluß des 7. Buches.

S. 626, 35—627, 17: Vgl. Bd. XVIII, S. 90, 17—20, S. 97, 20—98, 7. Im einzelnen: „Freie Betrachtung" = Betrachtung ohne Begehren, interesseloses, d. h. ästhetisches Verhalten gegenüber den Erscheinungen. — „Blinder Andrang der Naturkräfte" vgl. die Künstler V. 103 ff. (Bd. III, 28 f.).

S. 626, 25—29: Vgl. Schillers gleichnamige Dichtung (Bd. II, 41 ff.).

S. 628, 21: „Moralische Welt", nicht etwa sittliche, sondern ganz allgemein geistige, vernünftige, im Gegensatz zur physischen Welt.

S. 628, 32: Vgl. „Die Künstler", V. 237—53 (Bd. III, 32), wo derselbe Gedanke der künftigen Existenz jedoch aus ästhetischen Bedürfnissen entwickelt wird.

S. 629, 3: „Übersteigend", für den Verstand unfaßbar.

S. 629, 28: „Geistreich", mit Geist ausgestattet, vernunftbegabt.

S. 629, 33 ff.: Diese endgültige Verzichtleistung auf die Entdeckung historischer Gesetze, die unbedingte Geltung besitzen, bedeutet eine große Selbstüberwindung Schillers und bildet eine Annäherung an Goethes Betrachtungsweise.

S. 630, 5: Cato, Aristid, Phokion, vgl. zu 114, 16—18; 242, 11; 285, 34 f.

S. 631, 20 f.: Vgl. „Das Ideal und das Leben", V. 101 f. (Bd. II, 145).

S. 631, 25 f.: „Sich moralisch entleiben", sich innerlich freimachen durch freiwillige Unterordnung unter das Schicksal und dadurch Herr werden über dasselbe.

S. 632, 9: Inokulation, Einimpfung.

S. 632, 14 f.: Vgl. Wallensteins Tod V. 183: „Ernst ist der Anblick der Notwendigkeit", während in den „Künstlern" V. 315 (Bd. III, 34) „vom sanften Bogen der Notwendigkeit" das Geschoß entsendet wird.

S. 632, 27: „Eingehenden Menschheit“; diese Lesart der „Kleineren prosaischen Schriften“ beruht sicher auf einem Versehen, denn sie ist vollständig sinnlos. Vollmer hat vorgeschlagen, dafür zu setzen: „ringenden Menschheit“. Leider hat diese am meisten einleuchtende Konjektur aus rein äußeren Gründen nicht mehr in den Text aufgenommen werden können.

S. 632, 34: Noch „Karthago“ hat Joachim Meyer eingesetzt: „lesen und“, was aus den gleichen Ursachen wie oben nicht in unsern Text übergegangen ist.

## Gedanken über den Gebrauch des Gemeinen und Niedrigen in der Kunst. (S. 634.)

Erster Druck: Kleinere prosaische Schriften. 4. Teil. 1802. Entstanden ist der Aufsatz wahrscheinlich schon 1793. Inhaltlich schließt er sich eng an die Abhandlung „Vom Erhabenen“, besonders an die in deren 2. Teil „Über das Pathetische“ gefundene Unterscheidung zwischen dem Edlen und Gemeinen an (vgl. S. 403, 23 bis 404, 5, ferner: 359, 33—360, 2; 369, 16—18; 297, 12 dieses Bandes).

S. 635, 28—30: Ilias, 18. Gesang 478 ff.

S. 635, 28 f.: „Geistreich“, hier = zum Geiste sprechend (634, 27), geistiges Interesse erregend, als Gegensatz zu „gemein“.

S. 637, 37: d. h. ins Erhabene.

S. 638, 2—21: Vgl. S. 423, 18—424, 15.

S. 639, 13 f.: „Verbrechen aus Ehrsucht“, Schauspiel von Iffland (vgl. 175, 22).

S. 639, 27 ff.: „Der Fähndrich“ von Friedrich Ludwig Schröder. Die silbernen Löffel erscheinen mitsamt dem Fähnrich auch in „Shakespeares Schatten“ (Bd II, 149).

S. 640, 22: Epiktet: vgl. zu 114, 16—18.

S. 640, 29 ff.: Vgl. Lessings Äußerungen über die künstlerische Nachahmung des Häßlichen („Laokoon“, 24. Stück).

## Aus dem Nachlaß. (S. 641.)

Erster Druck: Schillers sämtliche Schriften. Historisch-kritische Ausgabe, besorgt von Karl Goedeke. 10. Band.

S. 641, 28—642, 6: Vgl. S. 558, 28—559, 20, ferner die Votivtafel „Die Unberufenen“ (Bd. II, 218) und Schillers Brief an Goethe vom 31. Mai 1799 (Jonas VI, 35 f.): „Es ist freilich leichter tadeln als hervorbringen . . . Wüßten es nur die allzeit fertigen Urteiler und die leicht fertigen Dilettanten, was es kostet, ein ordentliches Werk zu erzeugen.“

S. 642, 31—643, 25: Vgl. den 26. Brief über ästhetische Erziehung. S. 101, 26 ff.

S. 643, 27 ff.: Vgl. S. 513, 10 ff. Am Schluß ist des Äschylos Tragödie „Der gefesselte Prometheus“ gemeint.

S. 645, 8 ff.: Vgl. S. 514, 26 ff.

S. 645, 19 ff.: Beide Blätter enthalten Umschreibungen Kantischer Gedanken aus der „Kritik der Urteilskraft“ (S. 89 f. und S. 93).

---

**Nachtrag zum Kallias: Das Schöne in der Kunst.** (S. 646.)

S. 650, 21 ff. Schiller hat beide große Darsteller niemals selbst auf der Bühne gesehen, Konrad Ekhof war schon 1778 gestorben und Fr. L. Schröder hatte im Jahre 1793 Schillers Weg noch nicht gekreuzt. Seine Darstellung fußt offenbar einerseits auf Lessings Äußerungen über Ekhofs Spiel in der Dramaturgie und anderseits auf den Zeitungsberichten über Schröders Darstellungsart.

S. 650, 36 ff.: Madame Albrecht war Schiller zuerst in Frankfurt dann in der Leipziger und der Dresdner Zeit bekannt geworden.

S. 651, 9 ff.: Brückl war ein Dresdner Schauspieler, dessen Leistungen sehr gering eingeschätzt wurden. Körner erzählt im Brief vom 19. Februar 1789 (Briefwechsel I, 276) von seinem Spiel als König Philipp im „Karlos“: „Brückl war oft unausstehlich. Seine Würde tat ihm gar zu gütlich, so daß er überall das Beiwort königlich einflickte. Merkt euch das, war auch eine Lieblingsredensart von ihm. Denke Dir eine so unedle Gestalt wie Brückl, die nur das Große, nur den Tyrannen in Philipp heraushebt und für den alle anderen Züge verloren sind ... In der Eifersuchtsszene sagte Brückl zur Königin: ‚Jetzt keine Winkelhaken, Madame, und keine Schrauben.‘ Sein Anzug war bis zum Stutzerhaften prätentioniert. Eine Strahlenkrone von Goldlahn hatte er um den Hut, und die gestickte Schärpe war an der Seite in eine sehr künstliche Schleife geknüpft und mit Perlen durchflochten.“

Die am Schluß des Aufsatzes versprochene Fortsetzung ist niemals geschrieben worden.

---

Druck von Hesse & Becker in Leipzig.